



As possibilidades da religião como categoria universal

The possibilities of religion as a universal category

Las posibilidades de la religión como categoría universal

DOI: 10.55905/revconv.18n.1-035

Originals received: 12/2/2024

Acceptance for publication: 12/25/2024

Antonio Nascimento da Silva

Mestre em Educação

Instituição: Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Endereço: Fortaleza – Ceará, Brasil

E-mail: toimnasi@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0792-990X>

Betânia Moreira de Moraes

Doutora em Educação

Instituição: Universidade Federal do Ceará (UFC)

Endereço: Fortaleza – Ceará, Brasil

E-mail: betania.moraes@uece.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8760-0380>

José Deribaldo Gomes dos Santos

Doutor em Educação

Instituição: Universidade Federal do Ceará (UFC)

Endereço: Fortaleza – Ceará, Brasil

E-mail: deribaldo.santos@uece.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7915-0885>

Karollynne Dantas Barbosa

Mestranda em Educação

Instituição: Mestrado Acadêmico Intercampi em Educação e Ensino (MAIE/UECE-FECLESC)

Endereço: Limoeiro do Norte – Ceará, Brasil

E-mail: karollynne.dantas@aluno.uece.br

Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-8514-6045>

RESUMO

O presente estudo faz a sustentação argumentativa de que é possível a religião ser uma categoria universal. Nosso objetivo principal é apresentar argumentos que implicam na existência universal da religião enquanto categoria, ou seja, que esta pode existir mesmo numa sociedade comunista. O artigo, de cunho teórico-bibliográfico, ancora-se na *Estética* e em *Para a ontologia do ser social*, do esteta húngaro Georg Lukács. Sobre estas fontes realizamos uma leitura imanente, captando e analisando os aspectos principais apresentados pelo autor. A partir dos dados, identificamos quatro elementos marxistas que sustentam a nossa tese. O primeiro é o próprio



trabalho como categoria fundante do ser social. O segundo é a *intentio obliqua* como tendência inerente ao processo de trabalho, que pode levar a uma leitura mistificadora e transcendente-religiosa do mundo. O terceiro é o pôr-o-novo característico do intercambio humanidade-natureza que conhecido apenas *post-festum*, abrindo espaço para o reflexo religioso da realidade até uma explicação teórico-conceitual da ciência. Por último, o ainda-não-conhecido como parte ineliminável da realidade, uma vez que é impossível conhecê-la na totalidade, abrindo um campo para a reflexão religiosa. Da análise, conclui-se que há possibilidade da religião ser universal, existindo para além da sociabilidade atual, contrariando o entendimento dominante no marxismo que sustenta a sua extinção quando superado o modo de produção capitalista e instaurado o comunismo.

Palavras-chave: ainda-não-conhecido, ontologia, religião, trabalho, universalidade do complexo religioso.

ABSTRACT

This study argues that religion can be a universal category. Our main objective is to present arguments that imply the universal existence of religion as a category, that is, that it can exist even in a communist society. The article, of a theoretical-bibliographical nature, is based on Aesthetics and On the Ontology of Social Being, by the Hungarian aesthete Georg Lukács. We perform an immanent reading of these sources, capturing and analyzing the main aspects presented by the author. Based on the data, we identify four Marxist elements that support our thesis. The first is work itself as a founding category of social being. The second is the *intentio obliqua* as a tendency inherent in the work process, which can lead to a mystifying and transcendent-religious reading of the world. The third is the putting-in-the-new characteristic of the humanity-nature exchange that is only known *post-festum*, opening space for the religious reflection of reality until a theoretical-conceptual explanation of science. Finally, the not-yet-known as an ineliminable part of reality, since it is impossible to know it in its entirety, opening a field for religious reflection. From the analysis, it is concluded that there is a possibility of religion being universal, existing beyond current sociability, contradicting the dominant understanding in Marxism that supports its extinction when the capitalist mode of production is overcome and communism is established.

Keywords: not-yet-known, ontology, religion, work, universality of the religious complex.

RESUMEN

El presente estudio realiza el sustento argumentativo de que es posible que la religión sea una categoría universal. Nuestro principal objetivo es presentar argumentos que implican la existencia universal de la religión como categoría, es decir, que puede existir incluso en una sociedad comunista. El artículo, de carácter teórico-bibliográfico, se basa en Estética y Por la ontología del ser social, del esteta húngaro Georg Lukács. Realizamos una lectura inmanente de dichas fuentes, captando y analizando los principales aspectos presentados por el autor. A partir de los datos, identificamos cuatro elementos marxistas que apoyan nuestra tesis. El primero es el trabajo mismo como categoría fundacional del ser social. La segunda es la *intentio obliqua* como tendencia inherente al proceso de trabajo, que puede conducir a una lectura mistificadora y transcendente-religiosa del mundo. La tercera es la novedad característica del intercambio humanidad-naturaleza que se conoce sólo *post-festum*, abriendo espacio para la reflexión religiosa de la realidad a una explicación teórico-conceitual de la ciencia. Finalmente, lo aún no



conocido como parte ineliminable de la realidad, ya que es imposible conocerla en su totalidad, abriendo un campo para la reflexión religiosa. Del análisis se concluye que existe la posibilidad de que la religión sea universal, exista más allá de la sociabilidad actual, contradiciendo la comprensión dominante en el marxismo que apoya su extinción cuando se supere el modo de producción capitalista y se instaure el comunismo.

Palabras clave: aún no conocido, ontología, religión, trabajo, universalidad del complejo religioso.

1 INTRODUÇÃO

A pesquisa apresentada emerge da necessidade de compreender radicalmente o elemento religioso. Nessa empresa, uma das inquietações gira em torno da seguinte questão: enquanto houver humanidade, a religião existirá? As respostas para essa indagação repercutem no entendimento sobre a natureza, o papel e a função que a religião exerce no cotidiano do ser social.

Nosso objetivo geral é analisar alguns elementos em Marx e Lukács que sustentam a possibilidade da religião como categoria universal. Ou seja, como complexo social que pode existir mesmo em outro modelo de produção da riqueza material. Para tanto, buscaremos compreender o processo de gênese do reflexo religioso, incluindo aspectos de seu desenvolvimento. Como contraponto, faz-se necessário também examinar o texto *Marxismo, religião e emancipação humana*, do professor Ivo Tonet, que sustenta a tese do fim da religião numa sociedade comunista.

O estudo assume caráter teórico-bibliográfico, desenvolvido por meio de leitura imanente¹ de textos selecionados de Marx (2010) e de Lukács (1982 e 2018). Dessa etapa inicial, levantamos fichamentos que foram posteriormente analisados e comparados. Nossa fundamentação teórico-metodológica ancora-se no onto-método marxiano-lukacsiano, para o qual o real é – como exposto por Marx (2014) – a síntese de muitas determinações, ou seja, a unidade do diverso. Assim, assumimos as categorias em análise como determinações do real,

1 Entenda-se por leitura imanente o processo de estudo no qual o pesquisador se dedica a entender de forma estrita o que o autor se propôs a comunicar, sem impor suas concepções prévias e subjetivas no texto em análise. Tal estudo é feito de forma sistemática, parágrafo por parágrafo, registrando a ideia principal de cada parágrafo bem como sua relação com o parágrafo anterior e sucessor. Ao final de cada sessão de estudo, é feita uma síntese gráfica do conteúdo analisado que facilitará a retomada do estudo em outro momento; ao findar cada parte ou capítulo do texto, é produzido um texto que condensa todas as ideias principais de todos os parágrafos do capítulo/parte, bem como a lógica interna que perpassa todos os parágrafos. No final da obra, da síntese de todos esses textos das partes/capítulos elabora-se um texto final.



elas emanam da realidade concreta e objetiva, sendo transpostas na consciência por meio do reflexo. Este, por seu turno, é a mediação entre o/a sujeito/consciência e o objeto, a realidade material; ao mesmo tempo em que ele mesmo – o reflexo – não é sujeito e tampouco objeto.

Feitas essas importantes considerações iniciais, avancemos na exposição.

Muitos temas provocam discórdias entre os estudiosos de Marx. Até mesmo com relação ao trabalho, categoria central em Marx, não há um entendimento unânime. De modo semelhante, entre marxistas, não há acordo sobre a religião, categoria tratada por Marx em alguns de seus escritos. Tonet (2016) defende, muito bem argumentado, que uma vez superado o capitalismo na direção do comunismo, a religião necessariamente deixaria de existir. Nós, entretanto, encontramos lastro teórico no próprio marxismo para divergirmos de tal defesa; isto é, entendemos que o comunismo não representaria obrigatoriamente o fim da religião. Está em jogo, portanto, a universalidade ou não da religião e suas consequências materiais.

Inicialmente, trataremos da gênese do reflexo religioso, pontuando a sua íntima relação com o processo de trabalho e com outras categorias, como a personificação, a antropomorfização, a desantropomorfização, entre outras. Procuraremos clarear a relação entre religião e magia, evidenciando alguns momentos importantes no desenvolvimento de ambos os complexos sociais, bem como suas aproximações e distanciamentos.

Postos sinteticamente a gênese e o desenvolvimento do reflexo religioso, discutiremos argumentos que sustentam o fim da religião mediante a superação do capitalismo e uma eventual instauração do comunismo. Para tanto, recorreremos destacadamente aos escritos de Tonet (2016), em seu livro *Marxismo, religiosidade e emancipação humana*. O próprio Marx (2010) servirá de baliza para as inferências do artigo. Por fim, fundamentados principalmente em Marx (2010) e Lukács (1982), traremos alguns importantes argumentos que corroboram a possível universalidade da religião. Faremos um contraponto ao tópico anterior, demonstrando ser impossível afirmar a necessária extinção da religião com a superação do capitalismo a partir do possível advento do comunismo.



2 A GÊNESE DO REFLEXO RELIGIOSO E UMA CATEGORIZAÇÃO INICIAL DA RELIGIÃO

Como a ciência, a arte e a linguagem, para o pensamento marxista, a religião tem seu momento de gênese no trabalho. É no processo de enfrentamento da natureza pelo ser humano – partindo de necessidades impostas pelo cotidiano –, tal como delineia Marx (2012) em *O capital*, que se encontra o momento fundante do reflexo religioso. É no processo de transformação do mundo exterior e da própria constituição do ser humano que o sujeito, em um estágio de baixo desenvolvimento cognitivo, depara-se com as forças da natureza. Com base no intercâmbio entre o ser social e a natureza, a humanidade supõe a existência de seres imateriais, forças sobrenaturais que atuariam, por exemplo, no movimento das águas, dos ventos, das tempestades, da reprodução etc.

Para Lukács (1982), essas primeiras manifestações mágico-animistas assentam-se sobre o reflexo mimético da realidade. O próprio reflexo estético surge imbricado com a leitura religiosa – ou mágica – do mundo, e só muito tardiamente adquire sua identidade própria. Mais adiante traçaremos algumas distinções entre magia e religião que nos serão úteis para o presente debate.

Não podemos indicar quando teria se dado pela primeira vez a formulação, mais ou menos consciente por grupos humanos, a respeito da existência de seres transcendentais. Lukács (1982), em sua investigação sobre a gênese do reflexo estético, aponta igualmente essa impossibilidade, afirmando que os dados mais precisos que temos já são de um período bem mais evoluído do ser social. Não obstante, a ausência dessa informação não compromete o escopo do presente estudo.

Para início do debate, afirmamos: a gênese do reflexo religioso – de uma leitura religiosa do mundo – coincide com a própria constituição do ser como ser social. Isso significa que, ao mesmo tempo que o indivíduo em processo incipiente de humanização, por meio do trabalho, forja-se como ser social, engendra também o germe da religião. No processo de humanização do que era até então só hominização realiza-se, pelo enfrentamento da natureza, o aparecimento da ideia de seres não materiais. O surgimento do reflexo religioso por meio do trabalho, portanto, situa-se cronologicamente em paralelo ao salto ontológico.



O fato da religião ter a sua gênese, o seu momento fundante no processo de trabalho, não implica de modo algum que esteja limitada, circunscrita e restrita ao trabalho. Ela, na realidade, mantém uma dependência ontológica para com o trabalho, ao mesmo tempo que conserva uma autonomia relativa e uma determinação mútua. Isso é válido não apenas para o complexo da religião.

Retornando o argumento anterior, quanto à duração, a transição para o ser social como momento predominante do ser exigiu um enorme espaço de tempo. Basta lembrarmos que a vida – esfera orgânica – surgiu na Terra por volta de 3,5 bilhões de anos atrás e a primeira espécie de hominídeo só veio a existir há cerca de 5,8 milhões de anos.

Desse ponto até o que se convencionou chamar de pré-história, na qual se registram atividades em grupo de coleta e caça, sugerindo portanto um nível considerável de relações sociais, transcorreram-se mais de três milhões de anos. Essa é possivelmente a duração daquilo que Lukács (2018) chamou de salto ontológico e a esse espaço temporal corresponde à gestação do reflexo religioso.

Durante o salto ontológico não apenas o reflexo religioso se desenvolve, resultando posteriormente na conformação da própria religião, mas também diversos outros complexos sociais têm sua gênese nesse momento. A ciência como a arte, como indica Lukács (1982), surgem, ainda que de forma embrionária, nesse mesmo contexto e de forma imbricada. Se faz necessário um longo espaço de tempo para que cada um desses complexos sociais, paulatinamente, vá adquirindo identidade própria. A ciência, por exemplo, como aponta o esteta húngaro, só começa a descolar-se propriamente do reflexo religioso na Grécia Antiga (Lukács, 1982). De lá, até que o reflexo científico superasse dialeticamente a visão de mundo religiosa, ainda se fizeram necessários milhares de anos.

Mas não nos interessa a datação e a cronologia, até pelo fato de exigirem muito mais fundamentação em ciências como a paleontologia, fugindo dos limites aqui propostos. Para nossos fins, são mais significativas as consequências sociais da gênese, do desenvolvimento e da relação do reflexo religioso com outras categorias sociais.

No processo de gênese, os indivíduos atribuem às intempéries da natureza a existência de espíritos. Aqui, Lukács (1982) chama a atenção para a tendência personificadora, a qual tem sido responsável pela criação de deuses. Claro que a personificação propriamente dita ocorre num estágio já mais evoluído das relações sociais.



Lukács (1982) se refere, grosso modo, ao fato pelo qual os seres humanos – em processo de constituição social – tendem a atribuir aos deuses características humanas, como justiça, amor etc. Feuerbach (2009) delineou esse fato em a *A essência do cristianismo*. Foi ele quem pela primeira vez expôs de forma cabal o caráter mundano da religião, apontando que ela e suas divindades são criações humanas.

Como destaca Lukács (1982), até que os indivíduos alcançassem o nível em que, por analogia, pudessem personificar as formas que eles supunham ser sobrenaturais, exigiu-se um longo período de tempo. Daqui até o desenvolvimento da religião propriamente dita, amplia-se a antropomorfização e o reflexo mágico paulatinamente vai se tornando menos imediato e mais mediado.

Existem diferenças substanciais entre reflexo religioso, magia e religião. Apesar de podermos generalizar como gênese do reflexo religioso, há uma caracterização própria da magia primitiva, do animismo e da religião, essa última com uma conotação mais próxima do que hoje se divide entre inúmeras instituições religiosas. A ética religiosa, por exemplo, como indica Lukács (1982), está ausente no animismo e na magia primitiva.

Quando falamos de reflexo religioso, estamos na verdade generalizando. Trata-se da forma como o indivíduo capta a realidade, como ele faz a leitura do seu entorno. Essa interpretação é sempre antropomorfizadora; ou seja, imprime na realidade exterior elementos e características advindas do próprio ser do indivíduo. É um entendimento da realidade em que predominam caracteres internos do sujeito e não da realidade em si, por isso é sempre predominantemente subjetiva. Ao mesmo tempo é também transcendente, religiosamente falando, na medida em que eleva a realidade e os problemas nela encontrados para uma esfera imaterial, não pertencente ao mundo objetivo, real e concreto.

A religião enquanto forma de leitura do mundo, por seu turno, como fica evidente, é um modo particular de reflexo religioso. Ela guarda todas aquelas características apontadas, porém, pressupõe uma organização e sistematização mais elevada do que as primeiras manifestações do reflexo religioso. Como diz Lukács (1982), a religião é mais mediada, mais complexa. Observemos, por exemplo, a estrutura do cristianismo, com inúmeras práticas ritualísticas e meios diferentes de se alcançar as graças divinas. A estrutura da religião pressupõe também a constituição de um corpo ético, de uma moral religiosa.



A magia, do ponto de vista do percurso evolutivo do reflexo religioso e de sua gênese, encontra-se antes da religião. Desse modo, na leitura mágico animista da realidade não se faz presente a complexidade da religião, sendo a magia mais prática e imediata. Um exemplo disso é o boneco de vodu que, ao espetá-lo, espera-se no alvo o resultado desejado de forma imediata. Já em Bougainville, os nativos, após atingirem o inimigo com uma flecha, procuram submeter o arco à quentura do fogo, à fumaça irritante de algumas ervas, e mesmo de tempos em tempos simulam estarem atirando com aquele arco. Tudo isso, na mentalidade mágica deles, faz com que a ferida no inimigo não cicatrize e lhe cause o maior dano possível (Lévy-Bruhl, 2008). Como sugere Lukács (1966), a magia é como uma ferramenta prática, com fins utilitaristas, por isso é mais colada ao cotidiano.

Isso não significa que a magia esteja de uma forma hierárquica inferior à religião. A superação do reflexo mágico pela religião não implica a eliminação do primeiro. Tal processo, ao contrário, assume um caráter dialético no preciso sentido hegeliano da palavra. É por esse motivo que as religiões mais modernas trazem em seu interior elementos mágicos. Um exemplo claro disso é a missa católica, na qual se invoca o próprio Deus a se fazer presente na hóstia. Uma vez que esta tenha se transformado no corpo de Cristo, é em seguida servida como alimento aos fiéis. A invocação de um ser sobrenatural, a transformação espontânea de um objeto em um Deus, ou o aprisionamento deste em um fragmento de trigo, assim como a antropofagia realizada depois, ainda que moderna, são elementos essencialmente mágicos.

Veja que na magia também se faz presente aquelas características gerais, é antropomorfizadora, subjetiva e transcendente. Todavia, assumem determinadas peculiaridades próprias que levam a uma distinção. A própria transcendência na magia é diferente daquela da religião, já que a primeira não vai além de forças invisíveis, imateriais, no máximo a espíritos. Já na religião, institui-se todo um “universo paralelo”, a ideia de uma hierarquia entre divindades, de lugares ocupados por elas, como o céu, e até personalidades complexas e muito bem definidas entre estas figuras.

A relação entre os indivíduos e as forças imateriais também são distintas na religião e na magia. Na primeira, os fiéis estão sempre em uma situação de subordinação, inferioridade em relação aos seus demiurgos. Na literatura cristã, Deus se rebaixa à condição de humano e, apesar de ter criado o homem a sua imagem e semelhança, a criatura aqui é sempre imperfeita e incompleta. Enquanto isso, imputa-se a Deus a perfeição. Confirma ainda essa posição de



inferioridade o fato de que na religião sempre há uma súplica aos deuses por alguma benesse, pela qual espera-se pacientemente e, mesmo quando não se é atendido, há que agradecer os desígnios da onipotência. Corroborar no mesmo sentido a ideia cristã de que Deus é amor, mas ainda assim os indivíduos precisam temê-lo.

Situação diferente encontramos no reflexo mágico animista. Nele, como relata Durkheim (1996), encontramos exemplos de povos que, ao invés de suplicarem aos seus demiurgos e de serem temerosos e submissos para com eles, exercem controle sobre esses seres sobrenaturais. Um exemplo analisado pelo sociólogo francês nos é especialmente caro e ilustrativo. Trata-se de uma tribo que acredita na existência de um deus da chuva que, quando não está providenciando as precipitações, descansa em lagos nas proximidades. Cientes disso, os membros daquele grupo, ao necessitarem de chuva para o cultivo, não suplicam ao deus da chuva, eles o apedrejam no lago, coagindo-o a despertar e realizar aquilo que acreditam ser o seu trabalho, fazer chover.

Como o surgimento da ética em geral é indissociável da moral religiosa, isso sugere que o advento da religião mais próxima do que conhecemos hoje, ou, para usar uma expressão lukacsiana, “da ideia religiosa”, coincida com a emergência das sociedades cindidas em classes antagônicas. Mas, atenção! Isso nem de longe significa que a religião, incluindo seus elementos germinais e o próprio reflexo religioso, só passaram a existir após o advento das classes sociais. O que estamos afirmando é que a religião com um caráter mais institucional, um corpo ético, com ritos e procedimentos mais definidos e cristalizados, assim como a hierarquia entre os seres imateriais e os indivíduos torna-se mais acentuada a partir do surgimento das classes sociais.

Esclarecidos esses elementos iniciais sobre a gênese da religião e as diferenças entre esse reflexo, religião e magia primitiva, podemos delinear aqui uma certa categorização da religião. Essa definição tem sido uma tarefa importante na qual muitos autores têm dedicado bastante tempo e esforço, mas sem que haja ainda um consenso absoluto entre os pesquisadores que se debruçam sobre tal empresa. Para Tylor,

O primeiro requisito em um estudo sistemático das religiões de raças inferiores é estabelecer uma definição rudimentar de religião. Ao exigir nesta definição a crença em uma divindade suprema ou no julgamento após a morte, a adoração de ídolos ou a prática do sacrifício, ou outras doutrinas ou ritos parcialmente difundidos, sem dúvida muitas tribos podem ser excluídas da categoria de religiosa (Tylor, 1920, p. 424, tradução nossa).²

² The first requisite in a systematic study of the religions of the low races, is to lay down a rudimentary definition of religion. By requiring in this definition the belief in a supreme deity or of judgment after death, the adoration of



Conforme entende o autor, é primordial para se estudar as religiões primitivas estabelecer o que é religião, ainda que de modo rudimentar. Mas, caminhando para apontar sua própria definição, Tylor (1920) critica as tentativas de definição partindo do que ele chama de desenvolvimentos particulares desse fenômeno. Como o próprio autor denota, tais tentativas considerariam a crença numa divindade suprema ou no julgamento após a morte. Essas características, justamente por serem particulares de religiões específicas, não dariam conta de definir o fenômeno em sentido amplo, deixando muitas manifestações religiosas fora da definição.

De fato, sabemos hoje que não são todas as religiões que dispõem da figura de um deus supremo, como veremos adiante. Para Tylor (1920), essas características não abarcam o essencial, e é nesse sentido que o antropólogo conclui: “parece melhor recorrer imediatamente a essa fonte essencial e simplesmente reivindicar, como definição mínima de Religião, a crença em seres espirituais” (Tylor, 1920, p. 424, tradução nossa)³.

Mas ainda é preciso alertar que o espiritual aqui não tem exatamente a mesma conotação que tem na maioria das religiões modernas. Podemos dizer que, na definição de Tylor (1920), o espiritual é algo mais rudimentar, limitando-se à ideia de algo não material e até certo ponto mágico.

Por seu turno, Durkheim disse que

uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem (Durkheim, 1996, p. 32, itálico do original).

O “pai da sociologia” nos fornece uma das definições mais completas e ainda muito válida do que seria a religião. Como indicado, ele considera a crença em coisas sagradas que não são necessariamente espíritos, o que inclui grupos e religiões que não têm a crença em seres espirituais ou em deuses, como o budismo tradicional. Essas coisas sagradas podem ser simplesmente um animal, uma pedra etc, como o é entre alguns povos originários ao redor do mundo.

idols or the practice of sacrifice, or other partial-diffused doctrines or rites, no doubt many tribes may be excluded from the category of religious. (Tylor, 1920, p. 424).

³ It seems best to fall back at the once on this essential source, and simple to claim, as a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings. (Tylor, 1920, p. 424).



As crenças e as práticas apontam aqui para os ritos e rituais que se observam desde as mais primitivas manifestações mágico animistas e que foram conservadas e superadas dentro das religiões modernas. Em torno dessas crenças e práticas orientadas a coisas sagradas se forma toda uma estrutura de valores, cria-se uma moral. O grupo de aderentes de tais crenças, comungando da mesma moral, constitui a igreja, que reforça o aspecto da prática igualmente compartilhada pelo grupo.

É importante ainda chamar a atenção para o fato de que na definição durkheimiana não existe a ideia de que o sagrado seja, espiritual ou não, algo superior ao indivíduo. Isso se deve ao fato muito bem observado por Durkheim (1996) de que nem todas as religiões ou modos do reflexo religioso têm a figura desse ser sobrenatural que é superior ao indivíduo, com este sendo submisso àquele.

Apesar de a realidade ser sempre mais dinâmica do que a capacidade que um conceito ou definição tem de abarcá-la, é difícil encontrar alguma comunidade, grupo etc que em sua forma de manifestação religiosa não esteja circunscrito ao que Durkheim (1996) definiu. É verdade que, após o pensador em tela, houve outras tentativas nesse sentido, mas de modo geral todas tocaram de alguma forma o que Durkheim já propusera.

A definição de religião no presente artigo tem um papel secundário e até didático. Serve para situar o leitor sobre que complexo social exatamente estamos reivindicando um caráter de universalidade. Além do que, como apontado, a realidade é sempre mais dinâmica. Por tal motivo é que no marxismo clássico trabalha-se com categorias que são expressões da realidade.

Para avançarmos no debate, importa frisar que a gênese do reflexo religioso – não da religião enquanto instituição como a conhecemos atualmente – surgiu por meio do trabalho no enfrentamento da natureza. Esse processo busca atender demandas reais do cotidiano dos indivíduos e é sempre teleológico, nesse caso em específico, teleologia primária, constituindo-se no que Lukács (1982) chamou de síntese entre teleologia e causalidade. É desse processo de gênese que surge e se desenvolve posteriormente a religião.

3 O COMUNISMO E O FIM DA RELIGIÃO: UMA TENTATIVA DE SÍNTESE

Vejamos em que se sustenta a defesa de que a religião não seria uma categoria universal. Inicialmente, vale dizer que Marx e Engels (2007) em *A ideologia alemã*, não obstante as críticas,



assinalaram a importância da concepção materialista de Feuerbach. No âmbito desta comunicação, resgatar o hegeliano de esquerda é relevante na justa medida de suas considerações sobre a religião.

Feuerbach (2009), na obra *A essência do cristianismo*, demonstra, mesmo com suas limitações históricas, que é o sujeito humano quem cria os deuses. Para esse autor, os indivíduos criam divindades ao projetarem em um ser imaterial, de forma plena e universal, características essencialmente humanas, como, por exemplo, o amor, a justiça, o bem etc. Num segundo momento, os próprios indivíduos olham para essa projeção como se fosse autônoma e toda poderosa, esperando que por ela sejam guiados, conduzidos e julgados. Uma interessante dialética na qual o verdadeiro criador torna-se criatura, sendo realmente influenciada e modificada por sua própria criação existente apenas no seu consciente religioso.

Trazer a crítica da religião para esse patamar é um feito indiscutivelmente avançado, até mesmo considerando as limitações por nós indicadas logo abaixo. As consequências da análise materialista de Feuerbach (2009) acerca da religião, com um pé na antropologia, teoricamente colocaram em xeque a especulação e mitologia religiosas. Mas ainda faltava algo.

Apesar de avançada, a concepção feuerbachiana da religião, parafraseando Marx (2010), quando histórica, é insuficientemente materialista, ao passo que, quando contempla adequadamente o materialismo, torna-se insuficientemente histórica. É o filósofo mouro, portanto, quem vai avançar nessa crítica, trazendo para o debate não apenas o fato de que a religião e os deuses, por consequência, são produzidos pela humanidade, mas também questionando as circunstâncias em que são criados.

Marx (2010), em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, contrapondo-se aos idealistas alemães que afirmavam ser a religiosidade do povo alemão a causa do atraso daquela “nação”, sustenta que, de fato, a religião é apenas um reflexo daquela sociedade, da situação material da Alemanha. Dialeticamente, é o efeito, e não a causa.

Para o Marx (2010, p. 145):

[...] a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acorocado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido.



Seria a religião, desse modo, consequência de uma realidade material, miserável, de exploração do ser humano pelo ser humano. Essa realidade que engendra a religião, por sua vez, assim o é pela forma como está organizada a produção da riqueza material. Em uma expressão, assentada sobre o trabalho assalariado.

É essa forma de organização societária, baseada na exploração, com o único objetivo de obtenção de lucro, alienando a humanidade em vários estágios, que criará, moldará e adequará a religião a esse contexto. Inclusive, a alienação religiosa tem como fundamento a alienação do indivíduo em relação ao produto de seu trabalho.

Marx (2010) vai mais longe e afirma que, além de ser uma consequência daquela realidade material, a religião é uma denúncia da miséria que assola tal realidade fundada na exploração. É nessa moldura que Marx diz ser a religião o ópio do povo, pois, ao mesmo tempo que é denunciante de uma situação de miséria social, serve como alívio para que os indivíduos suportem a trágica e horrenda realidade na qual estão submersos.

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo (Marx, 2010, p. 145).

Desse modo, para os defensores de que a religião não é uma categoria universal, uma vez superadas as condições materiais de sua existência, não haveria mais a razão de continuar a existir. Isto é, se superado o capitalismo com o trabalho assalariado e a exploração do ser humano pelo ser humano rumo ao comunismo assentado sobre o trabalho associado, não haveria mais a necessidade de um ópio para o povo.

Antes de prosseguirmos, é pertinente algumas considerações a mais sobre a citação acima. Primeiro que, não obstante a clara conotação dialética – pois o autor percebe e expõe tacitamente o caráter contraditório da religião –, à época de sua redação, Marx ainda era um hegeliano de esquerda. Isso significa que, mesmo já se fazendo presente a concepção histórica, esta só se consolidará de fato anos mais tarde, já sendo mais consistente na *Ideologia alemã*, por exemplo. Pode-se dizer então que, quando diz ser a religião o ópio do povo, Marx era ainda um pré-marxista, por assim dizer (Löwy, 2007).

Em segundo lugar, o próprio Marx não previu, de forma mais definida e prática, alguns interessantes movimentos, a exemplo da chamada Teologia da Libertação. Essa e outras formas



de manifestação religiosa que se desenvolveram em muitos países juntam de uma forma ímpar elementos revolucionários socialistas com uma forte religiosidade. De fato, tais movimentos são religiosos por essência.

Outros importantes marxistas, como Gramsci e Rosa Luxemburgo, para citarmos apenas dois dos mais conhecidos entre vários, buscaram de forma mais sistematizada apontar essa possibilidade da religiosidade ou da religião alinhar-se com a teoria revolucionária marxista. Já outros, como Mariátegui, esforçaram-se para mostrar que a própria revolução tem algo de religioso em si, uma certa crença ou fé nas próprias capacidades humanas, num futuro histórico sem desigualdades sociais, sem exploração etc. Tal “fé”, para este último grupo de autores, é fundamental e existe em todo movimento, digamos, autenticamente revolucionário (Löwy, 2007).

O que queremos acentuar aqui é o fato de que muitos elementos envolvendo a relação entre religião e processos revolucionários, de lutas populares etc, não foram suficientemente abordados por Marx. O devir histórico, desde as formulações do mouro, tem apresentado elementos novos, que, por esse motivo, merecem novas análises e atualizações, tal como Mészáros fez com relação às questões econômicas. Isso não se trata, obviamente, de negar as preciosas considerações marxianas sobre a religião, mas alertar para que não se utilize a clássica citação do mouro como um versículo bíblico.

Feitas as devidas observações, é nesse panorama do trecho de Marx supracitado que, em *Marxismo, religiosidade e emancipação humana*, Tonet (2016) trata sobre as possibilidades de religiosos e comunistas lutarem lado a lado nas trincheiras da emancipação humana. O marxista brasileiro destaca que, do lado dos comunistas, deve estar “[...] claro que a religiosidade não pode ser suprimida pela força e que a supressão dela depende da eliminação das condições materiais que lhe deram origem e continuam a exigir a sua presença” (Tonet, 2016, p. 147).

Sem entrarmos na riqueza do livro como um todo, a conclusão à qual chega Tonet (2016) é clara: a eliminação ou supressão da religião depende da extinção da base material que a originou. Não há meio-termo aqui; para Tonet (2016), uma vez superado o capitalismo e instaurado o comunismo, necessariamente a religião encontraria seu fim.

A religião, como entendida aqui por Tonet (2016), é uma necessidade emanada de um determinado contexto social que faz dela algo necessário, ou, parafraseando Marx (2010), que necessita de uma ilusão para que se suporte a dureza da vida real. Nessa vida concreta, o



indivíduo transformou-se em uma mera mercadoria, vende a sua força de trabalho por um valor miserável que mal o mantém vivo. Nessa realidade, o trabalho que é fundante da humanidade, uma vez alienado, é mortificante e mesmo assim necessário. A miséria do indivíduo em tal contexto é tão agravada que só recorrendo ao que não existe para encontrar algum conforto. É essa realidade caótica e mortificante que gera a necessidade de um conforto, ainda que num mundo ilusório, num além-mundo, numa realidade transcendente.

Uma vez que essa realidade seja superada e a humanidade possa vislumbrar toda a sua potencialidade enquanto gênero, e quando o processo que produz a própria vida humana não for mais peso para os indivíduos, não for mais algo que lhe mortifica o corpo e o espírito, não haverá mais necessidade de projetar um mundo melhor no além, no não-mundo, no transcendente. Toda a plenitude humana poderia se concretizar no aqui agora histórico e concreto, as pessoas já não mais teriam a necessidade do sol ilusório, da religião.

Se seguirmos o percurso argumentativo desse grupo de marxistas, representado aqui por Tonet (2016), ficaremos inclinados a concordar com a tese do fim da religião com a eliminação da propriedade privada. No entanto, como indicado no início desta exposição, não há um consenso no marxismo acerca desse ponto.

Argumenta-se, na próxima seção, o entendimento de que com o comunismo não necessariamente finda-se a religião.

4 ELEMENTOS QUE CORROBORAM A UNIVERSALIDADE DA RELIGIÃO

A religião é uma forma de reflexo⁴ da realidade, ou seja, é um modo de leitura do mundo. É uma maneira, baseada em determinadas características, de interpretar o entorno. Ela surge como reflexo religioso – em geral – nos primórdios da humanidade. Isto é, quando os humanos primitivos que possuíam incipiente desenvolvimento cognitivo deparam-se no processo de trabalho com forças da natureza que não conseguiam entender completamente ou dominá-las teórica e conceitualmente. Assim, apoiavam-se predominantemente nessa classe de reflexo de característica antropomórfica e transcendente para a explicação dos fenômenos.

4 O reflexo não é o em-si existente, não é a realidade e nem cópia mecânica desta. Sobre isso, Lessa (1997, p. 93), a partir de Lukács, explica que “[...] o reflexo, por ser uma categoria social, está ontologicamente impossibilitado de ser mera cópia do real pela subjetividade”. E complementa: “Neste contexto, não-ser não significa uma possibilidade não-existente, mas uma possibilidade ainda não objetivada” (Lessa, 1997, p. 106).



Desse modo, podemos afirmar que a leitura religiosa do mundo, portanto a religião, em gênese, surge quando a humanidade se encontra na presença do ainda-não-conhecido⁵ (ANC), para usar a expressão de Lukács (1982). Veja que esse ANC está na natureza. O indivíduo apenas se depara com ele no processo de trabalho, mas não o cria, pelo menos não diretamente. Por exemplo, ao sair para pescar, a tribo é surpreendida por ventos fortíssimos e, diante do inexplicável, naquele contexto primitivo, os agentes humanos passam a supor inicialmente a existência de forças e seres imateriais, espirituais, que controlariam o vento. Posteriormente essas coisas imateriais evoluíram para a ideia de deuses, demiurgos etc.

Para usar outro exemplo, os Jíbaros⁶ na América do Sul, por meio da prática do plantio e da observação do nascimento e do crescimento das plantas, concluíram – em razão da impossibilidade conceitual de explicar de outra maneira – que era a existência da “divindade Terra” que fazia germinar as plantas. Por inferência analógica, esse povo acreditava ainda que, se as mulheres jíbaros “faziam germinar” a vida a partir de seus ventres, elas também eram capazes e responsáveis por germinar as plantas (Lévy-bruhl, 2008).

Insistimos em chamar a atenção do leitor para o fato de que esse ANC, conforme exemplificado, é parte da realidade, sua existência independe da vontade dos indivíduos. É, por assim dizer, uma dimensão ineliminável da natureza, o que não contradiz o paulatino afastamento das barreiras naturais mediante o desenvolvimento do reflexo científico. Essa constatação é importante para sustentarmos, mais adiante, a possibilidade da religião como categoria universal.

Para ilustrar mais ainda a existência dessa dimensão da realidade e sua relação com a religião, recorreremos mais uma vez a Lévy-Bruhl (2008). Ao analisar cartas de missionários cristãos nas ilhas Fiji, o autor resgata um interessante fenômeno cultural. Para determinado o grupo que habita aquela região, quando um de seus membros, na busca por suprir suas necessidades cotidianas, adentra no mar e é pego por uma tempestade, vindo a naufragar, tal fato é entendido como vontade dos deuses.

A compreensão do grupo é que aqueles indivíduos lançados ao mar pela tempestade desagradam as divindades, estas desejam a morte daqueles sujeitos. Desse modo, ainda que

5 Para Lukács, o ainda-não-conhecido é realidade ainda não dominada pelo pensamento científico. Essa realidade, inicialmente, constitui-se da própria natureza exterior, porém, conforme o ser social vai se desenvolvendo e se complexificando, o próprio ser social, suas relações etc, passam a constituir em dada medida o ainda-não-conhecido.

6 Os Jíbaros, que se autodenominam Shuara, constituem, ao que parece, uma das maiores tribos da América do Sul. Habitam a selva amazônica entre o Equador e o Peru. A extensão do seu território parece estar limitada pelos Andes equatorianos a oeste, o rio Tigre ao leste e o Morona ao sul (Karsten, 2000).



sobrevivam ao infortúnio da natureza, os colegas que tenham permanecido no barco farão o possível para garantir que aqueles náufragos encontrem a morte. E mais que isso, caso um náufrago solitário consiga chegar até a praia, os demais membros do grupo providenciarão igualmente a sua morte, inclusive assando o desafortunado e o comendo (Lévy-bruhl, 2008).

Veja que para esse povo, um fenômeno natural – as tempestades em alto mar – é desconhecido do ponto de vista do domínio teórico-conceitual. A leitura feita por essa comunidade é antropomórfica e transcendente, pois entende que o fenômeno é causado por divindades descontentes com aqueles sujeitos e por isso lhes desejam ceifar a vida. Por esse entendimento transcendente, os demais membros do grupo julgam que o mais lógico a se fazer é concluir aquilo que é a vontade das divindades: cuidar para que os náufragos morram. Nenhum membro quer arriscar desafiar a vontade dos deuses, isso comprometeria todo o grupo.

É válido ainda ressaltar que a relação do indivíduo – e de modo mais genérico, da própria humanidade como um todo – com o ANC produz determinado conjunto de saberes e/ou conhecimentos a priori muito imediatos, que não dão conta de explicar a realidade como ela materialmente é. Por isso que, assim como reforçaremos adiante, o domínio conceitual e teórico sobre a realidade nunca é imediato, vem sempre depois. Isso não significa, todavia, que esse conjunto de saberes mais imediatista e superficial não possa ser, em determinados contextos históricos, a única referência para a humanidade. Como lembra Lessa (2012) em seu curso sobre *Para uma ontologia do ser social* de George Lukács, por mais de oitenta por cento da história das sociedades, o ser humano teve como base de leitura predominante do mundo circundante o reflexo religioso.

Como não poderia ser diferente, a explicação de mundo derivada desse conhecimento produzido pelo reflexo religioso, na relação entre o indivíduo e o ‘até então desconhecido’, é sempre alçada ao domínio do transcendente. Um clássico exemplo disso é a explicação religiosa para a origem do mundo e da vida, cuja versão mais difundida consta no *Antigo Testamento* cristão. O teocentrismo da Santa Sé no medievo serve também como ilustração dessa explicação de mundo que parte da relação entre reflexo religioso e o ANC.

Antes de prosseguirmos, é pertinente mencionar o cardeal Nicolau de Cusa (2003), que a seu modo reafirmou o que temos mostrado nas últimas linhas. Esse religioso considerava impossível conhecer a realidade de forma objetiva, ou seja, de modo científico. Para ele, qualquer objeto no mundo tem uma origem última ininteligível que, por não poder ser apreendida pela



ciência, inviabiliza também o entendimento do objeto de estudo. Essa origem última, no pensamento do cardeal, equivale ao próprio Deus cristão.

Importa aqui assinalar o seguinte. Esse ANC – que se desdobra no próprio Deus para Nicolau –, de modo geral, encontra-se na própria natureza, sempre existiu e não há motivos para acreditarmos que ele um dia deixará de existir, conforme reforçaremos adiante. Assim como os povos mais primitivos e os Jíbaros mais recentemente tiveram que lidar com esse ANC, nossa sociedade atual e as futuras se depararão com ele, mesmo que de outras formas. Apenas a forma dessa relação é que pode mudar qualitativamente.

Contudo, ainda há outro tipo de ANC. Uma das características do trabalho é que ele tem a possibilidade de pôr o novo. Esse novo é uma possibilidade engendrada pelo trabalho. Ele nem sempre é imediatamente conhecido. Na maioria dos casos, só se torna compreensível, entendido pela humanidade, como diria Lukács (1982), *post festum*. Pensemos na descoberta do fogo. Transcorre-se um enorme período de tempo desde que o humano toma contato com o fogo até o momento de controlá-lo. O fogo, como demonstrado pela história, esteve por muito tempo no âmbito do ANC e relacionado com uma dimensão transcendente.

Para melhor ilustrar o ANC engendrado pelo processo de trabalho de enfrentamento da natureza, consideremos uma situação hipotética. Suponhamos um indivíduo médio numa comunidade primitiva com baixo desenvolvimento das relações sociais. Por demanda do seu próprio cotidiano, nosso sujeito se vê na empresa de precisar adentrar na mata para cortar árvores e com elas produzir barcos rudimentares. Entretanto, ao golpear a primeira árvore, o cabo do machado quebra-se instantaneamente.

De tal evento podem se depreender várias causalidades e consequências. Uma delas é que o indivíduo em questão pode, através de uma leitura mais imanente da situação, julgar que a madeira usada para a construção do cabo daquela ferramenta não é adequada, que não serve para a finalidade que foi utilizada. Todavia, não obstante essa constatação mais imediata, não há o domínio teórico e conceitual sobre o que ocorreu ali. Por exemplo, não há conhecimento sobre a estrutura celular da madeira, suas variações, qual tipo de estrutura é mais adequada para determinada aplicação e a explicação racional para isso etc.

É exatamente aqui que trazemos à cena um elemento importante que todos os marxistas conhecem: é impossível apreender a realidade de forma universal. Portanto, sempre existirá uma parte da realidade ainda não conhecida. Essa constatação, vale dizer, não é uma descoberta dos



marxistas, já que desde a Grécia Antiga pensadores diferentes, cada um a seu modo, tomaram conhecimento dessa limitação no domínio da realidade circundante.

Tanto o ANC posto pela própria natureza, ou seja, no qual inexiste qualquer ação teleológica, como aquele que mencionamos no parágrafo anterior, isto é, posto pelo trabalho e, portanto, mediado pela teleologia, não podem ser em absoluto e universalmente conhecidos. Pensemos no limitado conhecimento que temos ainda sobre nosso próprio planeta, sobre os oceanos e, se isso não bastar, sobre o sistema solar, a galáxia, as quatro forças fundamentais da natureza, a Covid-19 etc.

Ao mesmo tempo, o trabalho é uma categoria universal e, dado o fato de que este tem por característica pôr o novo, e que esse novo posto pelo trabalho é apenas conhecido *post festum*, parece-nos que está posta a possibilidade de esse tipo de ANC ser sempre colocado pelo trabalho. Em articulação com a teleologia, vale lembrar.

Ainda sobre a relação entre o ANC e a religião, Lukács (1966a, p. 104, tradução nossa) destacou o seguinte:

Dado a imediatez das emoções e formas de pensamento, nesses níveis, os homens suspeitam a presença de alguma força desconhecida por trás do obstáculo, e assim se produz o intento de submeter essa força à atividade humana ou, pelo menos, influenciá-la num sentido favorável. (As diversas formas de superstição que ainda permeiam nos intermundos da nossa cotidianidade surgem sem dúvida também dessa incapacidade de dominar o mundo externo; [...]).

Mais uma vez vemos-nos diante da impossibilidade de domínio universal da natureza circundante pela humanidade. Como expôs o esteta húngaro, esse enfrentamento do indivíduo com o ANC, com os obstáculos insuperáveis que fogem ao domínio teórico e conceitual da humanidade, é uma condição – não a única – para que se produza o reflexo religioso. Não só esse, mas também outras formas de superstição. Essa natureza externa, em sua porção não dominada pela humanidade, existirá mesmo em uma sociedade para além do capitalismo.

Mesmo que um dia a revolução proletária instaure uma sociedade pautada pelo trabalho associado, portanto uma sociedade comunista, ainda nesse possível cenário haverá uma parte da realidade que será desconhecida pela humanidade. Como a religião encontra alimento justamente no ANC – não apenas nele –, e dado que este sempre existirá, não é absurdo pensar que a religião poderá existir no comunismo.



Supor que, tendo alcançado a emancipação humana, os indivíduos olhariam para o ANC e simplesmente, de forma unânime, não pensariam em nenhuma força extramundana, mas tranquilamente diriam “tudo bem, não é nada imaterial, sobrenatural ou transcendente, daqui a pouco um pesquisador explicará cientificamente”, não nos parece razoável. E nesse ponto não podemos esquecer de outro interessante elemento humano que pesa em favor do nosso argumento: a fantasia.

Vejam, não há nada que possa garantir tal postura. Podemos até supor que sendo a religião um ópio do povo, naquele sentido que Marx (2010) se expressou, em uma sociedade emancipada as pessoas não teriam necessidade de buscar na religião, no transcendente, um alívio para uma situação de exploração e miséria social. Todavia, não se pode partindo disso afirmar que ela, obrigatoriamente, não mais existiria.

Aqui é possível considerarmos o papel de legitimação exercido pela religião em face das normas e costumes enraizados na sociedade. Segundo Berger (1985, p. 45), “a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação”. Para esse sociólogo, o papel legitimador da religião caminha no sentido de conferir às instituições um certo *status* ontológico e uma validade suprema, como algo anterior aos homens e para além deles. De certo modo, isso relaciona-se também com um sagrado ou algo fantasioso. Tal função da religião poderia perfeitamente persistir para além do capitalismo, uma vez que ela não se aplica apenas a situações negativas, como as impostas pela atual sociabilidade. Isso é reforçado pelo fato de que a dimensão da fantasia, por exemplo, permaneceria numa sociedade assentada sobre o trabalho associado.

Podemos considerar que a necessidade da religião, sobretudo na função supra mencionada, é completamente plausível, dado que, como indicado, é exagerado – para não dizer absurdo – pressupor que no comunismo os indivíduos apenas se guiariam no cotidiano segundo critérios científicos. Para usar os termos lukácsianos, seria como admitir a não mais existência do ser humano inteiro, aquele imerso em toda a extensão do cotidiano. E isso, como aprendemos com o próprio Lukács (1982), parece impossível.⁷

A favor desse argumento ainda pesa outro ponto. O trabalho – como aprendemos em Lukács (2018), que por sua vez recuperou Hartmann – tem a interessante característica de tanto

⁷ Sugerimos que as expressões homem-inteiro e homem-inteiramente, tendo como base a pesquisa de Araújo (2020), sejam respectivamente traduzidas para ser humano inteiro e ser inteiramente humano.



levar a um conhecimento mais científico, portanto desantropomórfico – predominantemente – e imanente da realidade, quanto a um conhecimento antropomórfico, subjetivo e transcendente dessa mesma realidade. A primeira tendência, Lukács (2018b), na esteira de Hartmann, chama de *intentio recta* e, a segunda, de *intentio obliqua*.

Assim, o trabalho como categoria universal tem a tendência genérica, ainda que não dominante, de produzir um conhecimento antropomórfico, subjetivo e transcendente, que são características do reflexo religioso. Isso reforça a ideia de que atingir o comunismo não eliminaria necessariamente a religião, pois elementos firmemente ligados à constituição desse tipo de reflexo continuariam a existir em uma sociedade emancipada.

Ainda precisamos ter em conta que a religião de fato mantém uma dependência ontológica em relação ao trabalho, mas, ao mesmo tempo possui relativa autonomia, para não falar da determinação recíproca. Isso nos leva, ainda que indiretamente, a outro ponto que pesa a favor de nosso argumento: uma sociedade comunista não é um paraíso na Terra. Por sinal, essa é uma visão muito deturpada e romantizada de uma possível sociedade assentada sobre o trabalho associado, da qual se apropriam os críticos mais rasos do marxismo e do comunismo. Não cabe, todavia, na presente comunicação, rastrear as origens dessa tão superficial distorção. Aqui importa constatar que, caso a humanidade supere o modo de produção capitalista e erga-se em seguida a uma sociedade na qual não exista a exploração do humano pelo humano, não se extinguirá como num passe de mágica problemas como violência, criminalidade, degradação ambiental, entre tantos outros problemas do modo de produção capitalista.

Logicamente, a violência em todas as suas facetas tem atualmente como lastro comum a própria desumanidade do modelo de produção capitalista, que transforma os indivíduos em meras ferramentas, meios para a obtenção de lucro. Mas, ainda que haja a predominância do universal sobre o particular, a individualidade/particularidade não pode ser mecanicamente suprimida. Se assim fosse, não faria qualquer sentido lutar pela organização da classe trabalhadora e pela superação da sociabilidade atual, pois já estaríamos aprioristicamente fadados ao fracasso. A história é a maior testemunha de que os modelos societários podem mudar. Como, por quais meios e em que tempo essa mudança poderá ocorrer em relação ao capitalismo, sobre essas questões não temos controle.

Queremos com isso enfatizar que subjetividades de caráter duvidoso continuarão existindo em uma possível organização societária comunista, embora com traços e mediações



distintas dos do momento atual. Isso posto, tem-se aberta a possibilidade de explicação da violência, da fraude, do mau-caratismo etc a partir da subjetividade, ou seja, de forma antropomórfica e transcendente, características inelimináveis do reflexo religioso. Como sinalizado, não se pode tomar como certo que, superado as relações de exploração atuais, toda a realidade será automaticamente explicada a partir e por meio do reflexo científico.

Desse modo, é completamente plausível indagar sobre que papel teria a religião em tal suposto contexto. Principalmente se considerarmos a autonomia relativa desse complexo social, como indicado linhas antes. Ou seja, que embora a religião dependa ontologicamente do trabalho e, como consequência, do modo de organização da produção da riqueza material em determinado contexto histórico, ela não se esgota no trabalho. Dito de outro modo, a religião, assim como a educação, a ciência e arte, entre outros complexos sociais, tem sempre um espaço de movimento, uma margem de manobra para além de sua dependência em relação ao modelo produtivo, fator que também indica a sua possível sobrevivência numa sociedade emancipada.

Mas há ainda outro ponto para a ponderação. Como sabemos, a religião, em sua configuração mais próxima do que conhecemos hoje, inclusive com um corpo ético, obtém sua identidade própria com o advento das classes sociais antagônicas. Mas a base dessa forma mais estruturada e institucionalizada, ou seja, o reflexo religioso, é anterior ao aparecimento das classes sociais. Se essa forma de refletir a realidade, que é a mediação pela qual no processo de trabalho se engendra a religião, existia muito antes do capitalismo, até mesmo no chamado comunismo primitivo, é razoável considerarmos a sua permanência para além do capitalismo, no comunismo. Essa classe de reflexo (religioso) não tem seu surgimento e existência necessariamente ligados ao capitalismo ou mesmo à sociedade de classes. Por isso tal forma de leitura de mundo tem se mantido através de todos os modelos de organização da produção da riqueza material que existiram até aqui, ainda que com mediações distintas em cada momento da história e, claro, assumindo seu papel conforme as exigências do modelo produtivo vigente.

Por fim, para nos encaminharmos para as considerações finais, é válido mencionar que Lukács (1982) nos lembra que o próprio reflexo científico da realidade em determinados momentos passa por um processo de antropomorfização interna, aproximando-se de certa forma do reflexo religioso. Na *Estética*, o pensador húngaro destaca que “[...] a observação da atividade científica nos obriga a reconhecer que até no reflexo desantropomorfizador da realidade, a



fantasia, por exemplo, desempenha frequentemente um papel de importância [...]”⁸ (Lukács, 1966b, p. 337, tradução nossa). E ainda no volume anterior da mesma obra o esteta adianta de forma enfática: “[...] é absurdo negar o papel da fantasia inclusive na ciência mais rigorosa [...]”⁹ (Lukács, 1966a, p. 66-7, tradução nossa).

Em síntese: mesmo numa sociedade com ciência altamente desenvolvida, subordinada ao desvelamento do real e não aos interesses da classe dominante, ainda assim se fará presente no próprio reflexo científico o elemento da fantasia. Esta que, como sabemos, tem estreita relação com a leitura de mundo religiosa, com a religião.

Dessa maneira, colaboram a favor da universalidade da religião os seguintes fatos. Em primeiro lugar, a universalidade do ANC – teleológico e/ou não teleológico –, categoria importante na elaboração do reflexo religioso, combinado com a impossibilidade de um conhecimento universal. Em segundo lugar, a característica de o trabalho ser universal e conter em si as tendências tanto de pôr o novo – só conhecido *post festum* – como da *intentio obliqua*, que leva a um conhecimento antropomórfico, subjetivo e transcendente. E em terceiro lugar, a fantasia, ineliminável do ser social.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS NÃO CONCLUSIVAS

Diante do exposto, fica evidente que a religião como categoria não universal ainda é um debate aberto. O fato de essa categoria – trata-se aqui da religião, e não do reflexo religioso em específico – ter se consolidado de forma mais definida com o advento das sociedades de classes não significa que, com o fim das classes sociais antagônicas, deixará automaticamente de existir.

Vale ainda lembrar, mais uma vez, que o reflexo religioso – ou a sua gênese – é anterior ao surgimento das classes sociais. Desse modo, quando se fala em fim da religião faz-se necessário certo cuidado para não confundir esta com reflexo religioso, animismo e magia primitiva. A religião é a superação dialética da magia e do animismo, enquanto o reflexo religioso diz respeito a uma determinada característica de entendimento do mundo, dominada pela subjetividade, pelo antropomorfismo e transcendentalismo. Religião, magia, animismo, totemismo etc são formas do reflexo religioso.

8 “[...] la observación de la actividad científica nos obliga a reconocer que hasta en el reflejo desantropomorfizador de la realidad, la fantasía, por ejemplo, desempeña a menudo un papel de importancia [...]” (Lukács, 1966b, p. 337).

9 “[...] es absurdo negar el papel de la fantasía incluso en la ciencia mas rigurosa [...]” (Lukács, 1966a, p. 66-7).



Embora tais características estejam presentes tanto na religião como na magia e no animismo, as mediações pelas quais se processam seus contornos e formas são diferentes em cada um dos respectivos momentos. Obviamente que essa separação que temos insistido em assinalar ao longo do texto é apenas para fins de melhor entendimento, não corresponde ao movimento contraditoriamente dialético da realidade. Neste, tais aspectos são indissociáveis, são momentos de um mesmo processo.

Como enfatizado, é importante a correta distinção entre reflexo religioso e religião, pelo fato de que, numa organização societária comunista, a religião pode perder determinados traços secundários, sem, contudo, deixar de ler a realidade predominantemente por meio do reflexo religioso.

Não obstante os problemas aqui abordados, ressaltamos que, em primeiro lugar, discutir a religião em uma possível sociedade comunista não passa de um exercício da abstração, por mais razoável que seja. Queremos com isso reforçar que é impossível precisar qualquer afirmação sobre o futuro e que, tratando-se de possíveis eventos que ainda estão por vir, só podemos nos valer da categoria da possibilidade.

Por essa razão e por todos os argumentos aqui expostos, sustentamos ser impossível afirmar a automática extinção da religião em uma sociedade comunista. E, diga-se de passagem, nunca tivemos sequer uma experiência aproximada de tal sociabilidade. É claro que isso não invalida o arcabouço teórico marxiano, até porque tal teoria não faz previsões sobre o futuro, mas investiga possibilidades a partir de uma profunda e radical análise material e histórica. Reafirmamos que ainda se faz necessário muitas pesquisas no sentido de aclarar a função social que teria a religião em uma sociedade comunista, haja vista que não seria mais o ópio do povo. Como visto, Berger (1985) traz uma indicação daquilo que poderia ser uma possível função da religião para além da sociabilidade do capital.

Assim, por enquanto, o que podemos sustentar com base nos argumentos apresentados é que pelo menos, no limite, existe a possibilidade da existência da religião numa sociedade emancipada. *Atenção! dissemos: possibilidade.*



REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Adéle Cristina Braga. **A função social da arte e os desdobramentos no processo educativo**: uma análise fundamentada na estética lukacsiana. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2020.
- BERGER, L. Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- KARSTEN, Rafael. **La vida y la cultura de los Shuar**. 2ª ed. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.
- LESSA, Sérgio. **O reflexo como “não-ser” na ontologia de Lukács**: uma polêmica de décadas. *Crítica Marxista*, São Paulo, Xamã, v. 1, n. 4, 1997, p. 89-112.
- LESSA, Sérgio. **Introdução à ontologia de Lukács**: aspectos históricos e ontológicos. Youtube, 21 de nov. 2012. Disponível em: <<https://youtu.be/BGyVwgTUGls>>. Acesso em: 18 nov. 2022.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Paulus, 2008.
- LÖWY, Michael. “Marxismo e religião: ópio do povo?” In: AMADEO, Javier; BORON, Atilio; GONZÁLEZ, Sabrina (Orgs.). **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007.
- LUKÁCS, Georg. **Estética I**: la peculiaridad de lo estético. V. 1. Barcelona: Grijalbo, 1966a.
- LUKÁCS, Georg. **Estética I**: la peculiaridad de lo estético. V. 2. Barcelona: Grijalbo, 1966b.
- LUKÁCS, Georg. **Para a ontologia do ser social**. V. 13. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2014.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. 3ª ed., v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.



TONET, Ivo. **Marxismo, religiosidade e emancipação humana**. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

TYLOR, E. B. **Primitive culture**: research in to the development of the mithology, philosophy, religion, language, art and custom. V. 1. London: John Murray Press, 1920.