



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

ANTONIO NASCIMENTO DA SILVA

RELIGIÃO E O AINDA-NÃO-CONHECIDO: POSSÍVEIS DESDOBRAMENTOS
SOBRE A FORMAÇÃO DE PROFESSORES

FORTALEZA – CEARÁ

2025

ANTONIO NASCIMENTO DA SILVA

RELIGIÃO E O AINDA-NÃO-CONHECIDO: POSSÍVEIS DESDOBRAMENTOS
SOBRE A FORMAÇÃO DE PROFESSORES

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Educação. Área de Concentração: Formação de Professores.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Betânea Moreira de Moraes

FORTALEZA – CEARÁ

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Estadual do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo SidUECE, mediante os dados fornecidos pelo(a)

Silva, Antonio Nascimento da.

Religião e o ainda-não-conhecido: possíveis desdobramentos sobre a formação de professores [recurso eletrônico] / Antonio Nascimento da Silva. - 2025.

164 f.

Tese (doutorado acadêmico) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Educação, Curso de Doutorado Acadêmico - Programa de Pós-graduação Em Educação, Fortaleza, 2025.

Orientação: Prof.^a Dra. Betânea Moreira de Moraes.

1. religião. 2. ainda-não-conhecido. 3. formação de professores. I. Título.

ANTONIO NASCIMENTO DA SILVA

RELIGIÃO E O AINDA-NÃO-CONHECIDO: POSSÍVEIS DESDOBRAMENTOS
SOBRE A FORMAÇÃO DE PROFESSORES

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Educação. Área de Concentração: Formação de Professores.

Aprovada em: 27 / 02 / 2025

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Betânea Moreira de Moraes
(Presidente)
PPGE/UECE

Prof.^a Dr.^a Ruth de Paula (Interno)
PPGE/UECE

Prof. Dr. Deribaldo Santos (Interno)
PPGE/UECE

Ana Cristina de Moraes (Suplente
interno) PPGE/UECE

Prof. Dr. Sérgio Daniel Gianna (Externo)
UNLP

Renato Almeida de Oliveira (Externo)
UEVA

Josefa Jackline Rabelo (Suplente
externo) PPGE/UFC

Aos meus pais, dona Maria de Nazaré Nascimento da Silva e Odílio Santos da Silva, que representam fielmente a classe trabalhadora. Ao meu irmão, professor Raimundo Nonato Nascimento da Silva, quem primeiro me inspirou nos estudos.

AGRADECIMENTOS

Aos trabalhadores e trabalhadoras que financiaram meus estudos, a todos que contribuíram nessa caminhada acadêmica, formal e informalmente, minha sincera gratidão.

Em especial, agradeço ao Prof. José Deribaldo Gomes dos Santos, cuja relação há muito tempo extrapola os limites, às vezes, frios e sem graça da academia.

À minha orientadora, Prof.^a Betânia Moreira de Moraes. Serei sempre grato pelas contribuições à esta tese e paciência para com um orientando cheio de deficiências formativas.

“Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo”.

(Karl Marx)

RESUMO

Partimos da seguinte tese: o reflexo religioso, diferentemente do científico – resguardadas as devidas mediações – concebe o ainda-não-conhecido (ANC) como pertencente a uma esfera transcendente, um mistério incognoscível. Tal modo de conceber a realidade ainda não conhecida adentra, sob determinadas circunstâncias, a educação e a formação de professores. Desse modo, a educação, que deveria conduzir a uma leitura imanente do mundo, termina por fomentar uma atitude mistificadora do real, tomando o ANC como algo sobrenatural. Assim, a tese discute a relação entre a religião, o ANC e formação de professores. O principal objetivo é analisar como o reflexo religioso se posiciona perante a realidade ainda não dominada teórico-conceitualmente e como esse posicionamento reflete no campo da educação, destacadamente na formação de professores. De caráter teórico-bibliográfico e documental, a tese ora exposta assume o ontométodo marxiano-lukacsiano como referência teórico-metodológica para a análise. Quanto aos procedimentos, realizamos um estudo imanente dos textos consultados, extraindo os dados relevantes, analisando-os posteriormente. Tal exercício nos mostrou que o reflexo religioso toma o ANC como transcendente, adentrando no campo da educação, promovido e legitimado pelo padrão científico burguês: o neopositivismo. Este, por sua capacidade de manipular a realidade conforme as demandas do capital, nega o em-si do mundo e cria um espaço propício para o reflexo religioso. Assim, concluímos que a educação, que deveria ser imanente, sob a lógica capitalista e o padrão científico burguês, acaba promovendo a mesma posição do reflexo religioso perante o ainda desconhecido, ou seja, assumindo-o misticamente como produto de um demiurgo – e o mesmo processo se aplica à formação de professores. Desse modo, uma educação que opera nessa dupla mimese, promovendo uma mistificação da realidade e um rebaixamento do ANC ao patamar de uma pura transcendência religiosa, serve tão somente aos interesses de reprodução do capital, sendo, assim, um desserviço para a classe trabalhadora. Por fim, arrancar da educação e da formação de professores esse caráter mistificador (religioso ou não) da realidade e do ANC significa reivindicar a própria superação do modo de produção vigente. Isso, sabemos, só será possível por meio da revolução socialista.

Palavras-chave: religião; ainda-não-conhecido; formação de professores.

ABSTRACT

We start from the following thesis: the religious reflex, unlike the scientific reflex – with due mediation – conceives the not-yet-known (ANC) as belonging to a transcendent sphere, an unknowable mystery. This way of conceiving the not-yet-known reality enters, under certain circumstances, the education and training of teachers. In this way, education, which should lead to an immanent reading of the world, ends up fostering a mystifying attitude towards reality, taking the ANC as something supernatural. Thus, the thesis discusses the relationship between religion, the ANC and teacher training. The main objective is to analyze how the religious reflex positions itself in relation to the reality that has not yet been theoretically and conceptually mastered and how this positioning is reflected in the field of education, especially in teacher training. Of a theoretical-bibliographical and documentary nature, the thesis presented here assumes the Marxian-Lukacsian ontomethod as a theoretical-methodological reference for the analysis. Regarding the procedures, we conducted an immanent study of the texts consulted, extracting the relevant data and analyzing them later. This exercise showed us that the religious reflex takes the ANC as transcendent, entering the field of education, promoted and legitimized by the bourgeois scientific standard: neopositivism. This, due to its ability to manipulate reality according to the demands of capital, denies the in-itself of the world and creates a space conducive to the religious reflex. Thus, we conclude that education, which should be immanent, under capitalist logic and the bourgeois scientific standard, ends up promoting the same position as the religious reflex in relation to the still unknown, that is, mystically assuming it as the product of a demiurge – and the same process applies to teacher training. Thus, an education that operates in this double mimesis, promoting a mystification of reality and a reduction of the ANC to the level of pure religious transcendence, serves only the interests of capital reproduction, and is, therefore, a disservice to the working class. Finally, removing this mystifying (religious or otherwise) character of reality and of the ANC from education and teacher training means demanding the overcoming of the current mode of production. This, we know, will only be possible through the socialist revolution.

Keywords: religion; not-yet-known; teacher training.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	A pesquisa encontra o pesquisador	12
1.2	A trajetória investigativa	19
1.3	O objeto se revela ou o pesquisador revela o objeto?	22
1.4	Sobre o estado da questão	25
1.5	Problematização	31
1.6	Metodologia	35
1.7	Fundamentação teórica	40
2	GÊNESE, NATUREZA E DESENVOLVIMENTO DO REFLEXO RELIGIOSO: UMA APROXIMAÇÃO	49
2.1	Gênese e natureza do reflexo religioso	54
2.2	Aspectos do desenvolvimento do reflexo religioso	59
2.3	Distinções necessárias entre reflexo religioso, religião e magia primitiva	67
2.4	Algumas considerações sobre religião e ciência	74
2.5	A ética como campo de disputa	84
3	O AINDA-NÃO-CONHECIDO	94
3.1	A natureza do ainda-não-conhecido e sua relação com o trabalho	94
3.2	Alguns elementos históricos	98
3.3	Reflexo científico, transcendência e o ainda-não-conhecido	109
3.4	Sobre existência do ainda-não-conhecido independente do modo de produção vigente	118
4	A RELAÇÃO ENTRE EDUCAÇÃO, ENSINO E O AINDA-NÃO- CONHECIDO	126
4.1	Notas gerais sobre educação e ensino	128
4.2	Conhecimento e a nova dupla verdade	137
4.3	Formação de professores, pseudo conhecimento e o ainda-não- conhecido	145
5	CONCLUSÕES PARCIAIS	156
	REFERÊNCIAS	161

1 INTRODUÇÃO

Como foi escrito pelo exímio orador romano, toda argumentação baseada na razão deve iniciar pela “definição”, para que fique claro do que se trata (Cícero, 1999). Como no marxismo, grosso modo, não se trabalha com definições, mas com categorias, façamos o que sugere o famoso procônsul, porém com as devidas ressalvas.

Sobre o ser humano, individualmente e enquanto gênero, podemos afirmar que ele tende sempre a um conhecimento limitado em alguma medida, não universal. Essa fatalidade indica a existência de uma dimensão da realidade que jamais poderá ser suprimida: o ainda-não-conhecido (ANC). É sobre a relação entre religião e esse ANC, bem como seus possíveis desdobramentos sobre o cotidiano do ser social e, especialmente, sobre a formação de professores, que trata a presente investigação.

Por mais que pareça óbvio, é preciso esclarecer. Quando aqui fizermos menção ao ANC, estamos nos referindo a uma dimensão da realidade objetiva, sobre a qual o ser social não possui domínio conceitual e/ou teórico. Todavia, essa posição do ser social em relação a essa dimensão, de acordo com os pressupostos do materialismo histórico-dialético, tem a tendência de ser provisória. Isto é, aquilo sobre o qual não se domina conceitualmente e teoricamente – portanto, não conhecido –, tende a ser conhecido, ainda que nunca em sua totalidade, por isso o chamamos, na esteira de Lukács (1966a), de ‘ainda-não-conhecido’, e não somente desconhecido ou não conhecido.

Adiantando o tópico sobre a relevância desta investigação, destacamos que a busca por conhecer a realidade, e o consequente afastamento das barreiras naturais daí decorrentes, passa necessariamente pelo enfrentamento do ANC. Seguindo esse raciocínio, podemos até dizer que a ciência existe, na medida em que há algo ainda não conhecido. De modo semelhante, a religião ou reflexo¹ religioso – para sermos mais abrangentes, de início –, desde sua gênese, orbita o ANC, procurando torná-lo compreensível ao indivíduo, segundo critérios próprios desse modo de reflexão.

Nesse sentido, esta tese se estrutura da seguinte maneira: o reflexo religioso, diferentemente do científico – resguardadas as devidas mediações –,

¹ Como o(a) leitor verá ao longo do texto, sempre estaremos aludindo a categoria reflexo. Não obstante a sua importância geral, não entraremos aqui numa análise detalhada desta categoria.

concebe o ANC como pertencente a uma esfera transcendente, um mistério incognoscível. Tal modo de conceber a realidade ainda não conhecida, sob determinadas circunstâncias e meios que procuraremos demonstrar, adentra o campo da educação e da formação de professores.

Nesse processo, a educação é colocada numa situação de dupla mimese. Por um lado, por necessitar produzir nos indivíduos uma reação adequada às demandas da realidade, sendo imanente e desantropomórfica, tem que formar para uma leitura imanente do ANC. Por outro, tem que transmitir pseudo conhecimentos de caráter místico-religioso, promovendo, assim, uma reação do ser social incoerente com o em-si do mundo. Essa dupla atividade da educação e da formação de professores serve aos interesses do modo de produção capitalista, conforme sua necessidade de negar determinados aspectos da realidade.

Nesses termos, o objetivo principal é analisar a posição do reflexo religioso perante o ANC, buscando captar as mediações pelas quais se processa tal posicionamento, compreendendo como e em que medida a leitura religiosa do ANC adentra o campo da educação e da formação de professores, pontuando como esse processo repercute no cotidiano do ser social.

Secundariamente, objetivamos: identificar os elementos que caracterizam o reflexo religioso e, por consequência, a religião, pontuando suas particularidades e evidenciando seu processo de gênese e desenvolvimento; caracterizar o ANC, destacando suas propriedades imanentes, bem como sua gênese ontológica e importância histórica como categoria da realidade social; compreender a forma como o reflexo religioso, magia e ciência lidam com o ANC, sinalizando os pontos de contato e de possíveis distanciamentos entre ambas as categorias e as formas de concepção do ANC; demonstrar como a concepção mistificadora do ANC, própria da religião, invade o campo da educação e da formação de professores, sinalizando seus possíveis desdobramentos no cotidiano e os interesses a que servem.

Para alcançar os objetivos propostos, guiamo-nos teórico-metodologicamente pelo materialismo histórico-dialético e sua recuperação ontológica feita por Lukács (2018). Assim, assumimos, na esteira de Marx (2008), que a realidade é a síntese de muitas determinações, sendo também a unidade do diverso. No mesmo raciocínio, lidamos com as categorias como determinações da existência e a realidade transposta na consciência. Como detalharemos adiante, ao tratarmos especificamente sobre a metodologia adotada, assumir os pressupostos teórico-metodológicos,

sumariamente indicados, implica, dentre outras coisas, que nos desviaremos de análises fenomênicas e superficiais o quanto for possível, dentro da fôrma acadêmica.

No tocante aos aspectos operacionais da pesquisa, trata-se de um estudo teórico, bibliográfico e documental, no qual nos debruçamos, sobretudo, na análise da Estética de Georg Lukács, especificamente nos livros I e II; assim como, em alguns capítulos da Ontologia deste mesmo autor. Procedemos a uma leitura imanente² das obras indicadas, capturando os trechos em que o esteta reflete sobre o ANC, relacionando-o ao reflexo religioso, apontando ainda possíveis consequências para o cotidiano do ser social.

Feito essa rápida apresentação do estudo, é necessário situar o pesquisador no campo desta investigação, para que fique claro não se tratar de um mero esforço academicista.

1.1 A pesquisa encontra o pesquisador

Existem, basicamente, dois tipos de pessoas que se tornam descrentes – religiosamente falando: as primeiras são aquelas que, uma vez oriundas de famílias religiosas, crescem na firmeza da fé que lhes foi repassada por seus genitores. Isso segue até o dia em que o acaso resolve golpeá-las de forma tão brutal, fazendo-as questionar toda a ideia de Deus que tinham até então, tornando-se ateus ou ateias por indignação e trauma. Um outro grupo são aquelas pessoas que, mesmo crescendo no seio de uma família, de uma comunidade religiosa e se esforçando ao máximo para ficarem próximas de Deus, não se contentam com as explicações religiosas e acabam, com isso, tornando-se descrentes convictos.

Geralmente, o primeiro grupo demonstra hostilidade gratuita para com ideias religiosas, além de fazerem o possível para converter outras pessoas para sua nova religião: o ateísmo. Já o segundo, grosso modo, não enxergam na religião ou

² Entendemos, a partir de Chasin (2009) e Lessa (2014), a leitura imanente como o processo de interpretação de textos que busca captar a essência, o em-si do que o autor quis transmitir, afastando-se ao máximo de antropomorfismos e subjetivismo por parte do pesquisador. Assim, privilegia-se o que o autor disse, e não o que o pesquisador acha que foi dito. De modo prático, a leitura imanente requer, como forma de se afastar ao máximo das opiniões do pesquisador, uma sistematização minuciosa de cada frase, período e parágrafo do texto examinado, além de uma dissecação do texto em suas menores partes possíveis para, recompondo-o gráfica e textualmente, apreendermos sua lógica interna. Detalhes desse proceder podem ser vistos em “O revolucionário e o estudo: por que não estudamos?”. Do ponto de vista da metodologia da pesquisa, a prática da leitura imanente se encaixa muito bem em pesquisas teóricas/qualitativas baseadas na análise de livros e documentos, como é o nosso caso.

nos religiosos um inimigo armado e pronto para atacar. Ao contrário, dentro dos limites possíveis, estabelecem boas relações com as igrejas e seus fieis sem, claro, abrir mão de críticas contundentes quando estas se fazem necessárias. Posiciono-me neste grupo.

A relação deste autor com a religião, ou com a religiosidade – termo preferível para Tonet (2018) –, inicia-se antes mesmo de, como diz o ditado popular, “se entender por gente”. Obviamente, isso não é algo raro, pelo contrário, em um país de cultura predominantemente judaico-cristã, faz todo sentido que, desde os primeiros dias de vida, as crianças sejam postas em contato com manifestações religiosas. A experiência deste que vos escreve, desse modo, não foi diferente.

Como prova disso, permitam-me aqui evocar uma história sempre viva em minha lembrança, contada pelos meus pais em diversas ocasiões. Morávamos em uma casa de taipa, chão de barro e porta, às vezes, de lata, às vezes, de palha da carnaúba, na localidade de Onofre, pertencente ao município de Itapiúna. Obviamente, não tenho recordações dessa época, mas consigo imaginar um pouco sobre como eram as noites nessa casa, sobretudo nos períodos chuvosos: o vento frio da noite balançando a porta de lata de querosene ou atravessando as palhas; a chuva passando pelo telhado velho e tirando o sono da minha família. Meu pai sempre conta que, nas noites de inverno, precisava se esquivar da água que caía pelas brechas do telhado (goteiras) e dos buracos no fundo da rede.

O ano era 1987, e a rotina era simples: meu pai saía muito cedo para cuidar das terras, das cercas, dos cajueiros – a depender da época do ano – e do gado do patrão. Obrigatoriamente, ele tinha que trabalhar para o dono das terras três dias por semana, mas sempre laborava mais que isso. Esse regime era chamado pelos agricultores de surreição. Em troca disso, tínhamos o direito de morar naquela casa, se é que podemos chamar assim.

Naquele tempo, os donos de comércio no interior, cujos estabelecimentos se chamavam bodegas ou armazéns, não vendiam fiado para os moradores, a não ser que o patrão autorizasse. Como os moradores dependiam da safra de seus roçados – que só chega em determinada época do ano –, para comprarem o alimento básico naqueles comércios, precisavam do aval dos patrões para terem o fornecimento até a chegada da colheita. Ou seja, se você era morador nas terras de algum fazendeiro e resolvesse sair dessa fazenda, nenhum comerciante lhe venderia

fiado, a não ser que o patrão autorizasse, e ele só faria isso se você trabalhasse para ele de surreição.

Já a mãe deste autor, assumia toda a exaustiva rotina de casa, além de ajudar no nosso roçado. Meu irmão, dez anos mais velho, um turno estava na escola e, no outro, realizava alguma atividade para ajudar no sustento da família, como vender carvão, lenha, etc., em Itapiúna. Além disso, nos tempos mais difíceis, e a contragosto do patrão, ajudava meu pai a fazer balaio de cipó, cangaia, cambito etc., que eram vendidos ou trocados por alimentos.

Em um dia comum, chega à porta da sala uma senhora que chamarei aqui de Ana. Segundo relatos de minha mãe, que saiu da cozinha comigo nos braços para falar com a visita, Ana, de pronto, começou a tecer vários elogios à minha pessoa. A conversa com ela não demorou mais que alguns minutos e, logo após sua saída, comecei a vomitar, ficar triste e esmorecer – como dizem no interior. Naquele contexto, a primeira opção não era o médico ou o hospital, e sim o(a) rezador(a).

Segundo se entendia, ali se tratava de algo fora do domínio da medicina e do conhecimento científico. Os conhecimentos sistematizados pela ciência não eram prioridade ali, mas sim os “saberes” produzidos por uma visão extremamente religiosa do mundo, ainda que prática. Na verdade, o trabalho dos(as) rezadores(as) está mais estritamente ligado ao reflexo mágico-animista.

Conforme relata dona Maria, mãe deste autor, logo que meu pai chegou do roçado, por volta de uma e meia da tarde, apressaram-se para ir em um conhecido rezador, que aqui chamarei de Sr. Manoel. Este residia distante, cerca de uma hora de caminhada, através de uma velha estrada carroçal. Ao se aproximar da porta desse senhor, minha mãe, na companhia de meu pai, já estava aflita e não conseguia mais conter as lágrimas, pois, a essa altura, eu já estava desmaiado em seus braços.

Nesse momento, Sr. Manoel vem em direção à porta e, antes que minha mãe pudesse dizer qualquer palavra, escuta aquele senhor falando de forma serena as seguintes frases: “– Se acalme mulher, foi um *quebrante forte* que colocaram no menino, mas foi sem querer. Eu vou começar a rezar nele e se ele se mexer é porque irá viver”.

Procedeu, então, aquele rezador a pronunciar algumas frases incompreensíveis e a movimentar um ramo de pião roxo em minha direção, como se desenhasse uma cruz no ar. Eis que, nas primeiras palavras ditas, ergui a cabeça, abri os olhos e tentei, com a coordenação motora ainda não muito trabalhada, pegar

o ramo das mãos do Sr. Manoel. Obviamente, como você já deve ter suspeitado, principalmente se for religioso ou religiosa, para os pais deste autor, o que aconteceu foi, claramente, um milagre. Deus usou aquele senhor como instrumento naquele momento e, através dele, a criança, que ainda não tinha um ano de idade, já desfalecida nos braços de uma mãe aflita, retomou o sopro da vida.

Considero essa como minha primeira experiência religiosa, ainda que sem intenção própria. Nos anos seguintes, como filho de um casal católico relativamente praticante, este que vos escreve recebeu todos os sacramentos possíveis, fiz a primeira comunhão, crisma e até casamento na igreja católica. Por muitos anos, tive participação ativa na pastoral da juventude, frequentando assiduamente os grupos de jovens. De modo semelhante, estive envolvido com as lideranças religiosas dos lugares em que morei, ajudando nas leituras quando havia missa na comunidade, contribuindo nas novenas e outros eventos religiosos católicos que aconteciam no entorno.

Não obstante toda essa trajetória, desde muito cedo, tive uma tendência em achar insuficiente as respostas que a religião dava para muitas perguntas. Parecia-me faltar sempre um pouco de lógica e, embora eu não fosse de contestar e rebater aquelas falas que ouvia nas novenas e celebrações, “cá” comigo eu pensava: isso não faz muito sentido. Não se tratava, vale dizer, de nenhuma reflexão profunda ou sistemática, apenas sentia que faltava algo naquelas respostas, para que fizessem sentido para mim. Era muito inquietante e frustrante a ideia de que certas coisas existiam, mas não podiam ser explicadas, pois eram mistérios divinos.

Talvez fosse só curiosidade em ir além do que me mostravam. De fato, era uma criança muito curiosa, talvez, acima da média. Penso, inclusive, que foi essa característica uma das principais responsáveis pelo meu interesse na escola. Quando consegui, depois de repetir a alfabetização por dois anos, dominar a leitura, aí pronto! Via na escola e suas pilhas de livros – ainda que velhos e desatualizados em sua maioria – um universo inteiro para minha curiosidade se deleitar.

O segundo elemento culpado pelo meu gosto e assídua frequência na escola foi a merenda – chamado de lanche em outras regiões do país. Leite com achocolatado, bolacha *Cream-cracker*, mingau de multi-mistura, sopa de letrinha, macarrão com almôndegas, etc., eram alimentos que não sonhávamos em ter em casa. Essa motivação é triste, mas ainda é uma realidade para muitas crianças.

Avançando um pouco, na minha adolescência praticamente não há nada que não esteja vinculado, de um modo ou de outro, com a religião. Nas reuniões de jovens e outros eventos similares, eu aproveitava para me arriscar nas primeiras paqueras. A novena, por exemplo, passava a ser o lugar certo para encontrar a maioria das meninas da comunidade e, quando era os chamados encontrões, reuniam-se a juventude de praticamente todas as localidades do município. Obviamente, meu interesse nesses eventos não era estritamente religioso.

Não posso negar que nessa fase, já com mais ou menos quinze ou dezesseis anos, saía com meus pais para as reuniões de encontro de casais com Cristo, que sempre aconteciam à noite, na casa de um dos casais participantes. Apesar de serem encontros para senhores e senhoras casados – e, geralmente, eram pessoas já quase idosas que participavam –, alguns filhos e filhas deles gostavam de acompanhar seus pais nesses encontros – sempre tinha quatro ou cinco, às vezes mais. Claro, sabiam que outros jovens também faziam o mesmo, mas, chegando na reunião, apenas os casais podiam participar, ficando os adolescentes a bater papo pelos arredores da casa ou mesmo em algum quarto do recinto anfitrião. Éramos todos amigos e amigas que nascemos e crescemos na mesma comunidade. Situação propícia para desenvolvimento de outros afetos.

Contudo, este autor ainda não estará sendo totalmente fiel à sua relação com a religiosidade se não confessar um fato interessante e marcante para qualquer adolescente. Foi em uma dessas ocasiões, enquanto senhores e senhoras de idade rezavam e tentavam exemplificar com suas realidades cotidianas algumas passagens bíblicas, que, pela primeira vez, estive, como dizem os religiosos, entregando-me aos prazeres da carne. Claro que, como não poderia ser diferente, esse fato foi permeado por um misto de culpa – em menor grau – e transgressão.

Muitos anos depois, já dando os primeiros passos como pesquisador, pude observar que usar o evento religioso como espaço de interações outras que não especificamente aquelas esperadas pelos líderes religiosos, é uma prática comum entre a juventude religiosa. Este autor já testemunhou o alvoroço de um líder tentando conter casais de adolescentes que facilmente sumiam de vista durante um evento evangélico numa zona rural de Capistrano. Nessa noite, pelo menos quatro casais foram “resgatados” da parte mais escura atrás da igreja.

Portanto, para mim, assim como para muitos jovens, os eventos religiosos eram a melhor opção de divertimento, era quando encontrávamos os amigos, as

paqueras e nos aventurávamos a iniciar nossos primeiros romances. Certamente, não se resumia a isso, mas esse lado era fundamental, principalmente para outros que, como eu, tinham pais tradicionais religiosos que não permitiam que saíssemos com qualquer pessoa e, muito menos, para qualquer lugar. Porém, o passe era sempre livre se fosse com alguém do movimento religioso e se o destino fosse alguma celebração, novena ou similar.

O que quero ressaltar com isso é que a religião perpassa de maneira tão profunda a história deste pesquisador que nem mesmo os elementos da vida sexual, quando vêm à tona, escapam a esse contexto no qual estava imerso.

Tendo adentrado na escola e no mundo da leitura, mais tarde, já quase saindo da adolescência, deixando o Ensino Fundamental e entrando no Ensino Médio, conheci autores que muito alimentaram minha desconfiança nas explicações religiosas, como Nietzsche, por exemplo. Por essa época, a frequência nos eventos religiosos era quase zero e, além disso, começava a me sentir como um ateu. Isso, todavia, ainda não eliminava a curiosidade sobre o misticismo e as práticas mágicas diversas. Foi nesse tempo que li o famoso livro de São Cipriano e conheci a maçonaria – além de vários outros grupos e tradições ocultistas –, tendo acesso a várias obras produzidas e utilizadas pelos próprios maçons.

Chegando na universidade, o campo de conhecimento e leitura se expandia cada vez mais. Em paralelo, posicionava-me mais distante do universo religioso no qual fui criado. Nos primeiros anos da faculdade de Pedagogia, uma outra mudança começou a se processar. A partir de algumas leituras importantes, inclusive algumas mediadas por professores, comecei a perceber que a crítica dos ateus – ateus religiosos – à religião era falha em alguns aspectos decisivos. Comecei a entender que a religião, apesar de eu não concordar e ser bem combativo em relação a muitos posicionamentos religiosos, não era, de fato, por si só, um problema. Ademais, comecei a perceber que cabia justamente à religião dar explicações religiosas sobre o mundo e o desconhecido, não podendo ser cobrada dela uma explicação distinta.

Nesse contexto, conheci a obra de Karl Marx. As leituras de alguns textos deste autor foram decisivas para que eu pudesse, de fato, começar a entender a religião não exatamente como um problema, mas como consequência de determinadas condições materiais. Foi a partir desse ponto que reflexões realmente radicais sobre a religião começaram a povoar minha mente. Isso levou, paulatinamente, à compreensão de que, apesar da religião ser tendencialmente

sempre reacionária, o verdadeiro problema está na sua utilização desfavorável à luta do proletariado rumo à revolução socialista.

De ateu, embora nem sempre me enquadrando muito bem nessa definição, passei a comunista.

Até esse ponto, já fica claro que a religião sempre fez parte da minha existência, despertando em mim muita curiosidade, seja pelas suas respostas sem sentido lógico, seja pela aderência inquestionável da grande maioria a tais resoluções. Como é possível que tantas pessoas aceitem, sem titubear, que palavras escritas há milênios devam servir de norte incondicional para suas existências? Isso é ainda mais curioso se levarmos em conta que os textos bíblicos, cristãos por exemplo, foram tantas vezes modificados, interpolados, suprimidos em um ponto, acrescentados em outro e cuja originalidade é impossível de se afirmar (Moreschini; Norelli, 1996).

Foi frustrante descobrir que Daniel, aquele da cova dos leões, jamais existiu (Moreschini; Norelli, 1996). É que mesmo sabendo que aquela história pecava em compromisso com a realidade, a figura daquele ser cheio de “graça” divina, a quem nem mesmo as feras poderiam lhes causar mal e que surpreendia todos com sua invencibilidade, era muito motivadora. Talvez, seja essa uma das funções da religião.

Por sinal, tal modo de leitura da realidade, ao mesmo tempo em que reflete condições materiais miseráveis, a alma de um mundo sem alma, como diria Marx (2010), é, em paralelo, o que mantém muitos no plano terreno. Estes que, sem o “ópio”, jamais sobreviveriam à tragédia da vida real sob o mando do capitalismo. Não poderia existir algo mais instigante para um pesquisador do que essa dialética no modo de ser do reflexo religioso. Como é possível que a religião atue de forma tão contraditória? O que a mantém ainda tão viva, mesmo estando seus elementos transcendentais e ilógicos de frente ao avanço descomunal da ciência? Ou mesmo, para onde caminha a religião? Ela sempre existirá? Poderá, no futuro, ser dotada de outras características que sequer podemos imaginar hoje?

Para o religioso médio, tais questionamentos, principalmente aqueles que perturbam a existência humana, têm respostas muito simples, como: “o futuro a Deus pertence”; “os mistérios de Deus são insondáveis”; “Deus escreve certo por linhas tortas”, etc. Era, basicamente, essas as respostas que ouvia lá nos meus eventos religiosos de infância e adolescência – isto é, o desconhecido como algo totalmente transcendente e místico. Porém, não fui “agraciado com o dom da fé”, diante desses e tantos outros questionamentos, no que se refere à religião, vislumbrando um mar de

complexidade a ser desvelado e compreendido em sua radicalidade. Simplesmente “fascinante”!

1.2 A trajetória investigativa

Provada a relação íntima entre o pesquisador e objeto, a pesquisa propriamente dita se inicia na graduação, quando, naquela ocasião, buscávamos principalmente entender as contribuições do ensino religioso (ER) para a formação da conduta do humano inteiro³, ou seja, do indivíduo imerso no cotidiano em toda sua extensão.

Conforme Lukács (1966a) assinala, na maior parte da existência, estamos na condição de ser humano inteiros, movendo-nos no cotidiano de forma imediata e prática, sem ter que, a cada decisão e juízo, recorrer a um elaborada e sistematizada reflexão filosófica ou científica. Um exemplo clássico disso é quando, no dia a dia, precisamos atravessar uma movimentada avenida. Sempre o fazemos, sem que para isso tenhamos que lançar mão de complexos cálculos matemáticos sobre a velocidade dos carros passando, as trajetórias, etc. Nós, simplesmente, em um dado instante, julgamos adequado e corremos para o outro lado da via. Nesse contexto, também entram em campo outras categorias, como analogia, inferência e reflexo.

Em oposição dialética ao ser humano inteiro, o ser humano inteiramente é o indivíduo naquele instante em que se eleva sobre o cotidiano além de sua imediatez e materialismo espontâneo⁴. Essa condição pode se dar, dentre outras possibilidades, através da ciência ou da arte. Obviamente, ficou claro, em nossas análises, que a condição de humano inteiramente ocupa a menor parte da existência dos sujeitos e ninguém pode permanecer nessa esfera indefinidamente. O mais exímio cientista, físico nuclear ou geneticista, ao sair do laboratório está tão imerso e sujeito ao cotidiano e suas leis como o agricultor analfabeto da mais longínqua zona rural do Sertão Central.

Para que tivéssemos êxito em alcançar nosso objetivo principal, durante a pesquisa monográfica, debruçamo-nos também sobre a gênese da religião e da magia. Os dados levantados naquele momento nos levaram a compreender que

³ Categoria lukacsiana.

⁴ Não há espaço na presente tese para tratar adequadamente sobre o materialismo espontâneo, o que se pretende fazer em publicações futuras.

ambos os reflexos têm seus momentos de gênese no processo de trabalho, ou seja, no enfrentamento da natureza pela humanidade, como forma de resposta a determinadas demandas do cotidiano. Ao se deparar com fenômenos da natureza, como as chuvas e os ventos, a humanidade primitiva⁵, ainda com baixo desenvolvimento cognitivo e, portanto, incapaz de apreender a realidade de forma imanente, supõe a existência de forças imateriais como causa daqueles eventos.

O reflexo mágico, todavia, diferencia-se do religioso. Nossos estudos mostraram que o primeiro é mais imediato, logo, menos mediato. Isto é, o reflexo mágico tem um caráter predominantemente utilitarista e prático, enquanto o reflexo religioso é sempre mais imediato, sendo, por isso mesmo, menos prático. Na religião, ora-se ou reza-se para um demiurgo, suplica-se para ele algum benefício que dependerá de uma série de condições. Em alguns casos, depende-se até da intervenção de divindades menores ou de santos, além de um complexo sistema de ritos, etc.

Na magia, manipula-se as forças transcendentais para se obter, de forma imediata, os resultados desejados. Durkheim (2008) nos traz um bom exemplo disso, ao tratar de uma tribo que apedreja o demiurgo da chuva, para que ele mande chuva. Lévy-Bruh (2008), em sua obra “Sobre a mentalidade primitiva”, fornece um leque de exemplos desse caráter imediato da magia. Em uma de suas análises, o francês menciona uma tribo que, antes de guerrear com o inimigo, realiza determinado ritual mágico para garantir a vitória. Uma vez feito o procedimento ritualístico, a vitória lhes é dada antes mesmo do combate. Talvez um exemplo mais próximo de nós seja o *voodoo*. Ao espetar o boneco, a pessoa a quem se deseja atingir é imediatamente afetada, ou seja, não há mediações complexas.

Ficou evidente também, diante das leituras realizadas, que tanto a magia como a religião são, em suas bases, antropomórficas, transcendentais e subjetivas. Tal constatação nos levou a concluir que, uma vez que o conteúdo da religião, de modo geral, é transposto para a componente de ER, tendencialmente essa disciplina irá necessariamente lidar com o reflexo religioso e seus caracteres supramencionados. Disso, deduz-se que o ER contribui com a formação do humano inteiro, não atuando para sua elevação sobre a imediatez do cotidiano.

⁵ Sempre que o leitor se deparar com o termo primitivo, deve entendê-lo no seu mais imediato significado, ou seja, como o primeiro a existir, o que veio antes, e não no sentido figurado, com conotação pejorativa.

Já no mestrado, detivemo-nos na questão da suposta laicidade do Estado brasileiro, explicitando várias relações que denunciavam um entrelaçamento, sobretudo entre a União e a Igreja Católica Apostólica Romana. Um forte exemplo disso, que expusemos naquele tempo, foi justamente um acordo entre a Santa Sé e o Brasil – sob o governo de Luiz Inácio Lula da Silva – que previa a preponderância do ensino religioso na educação escolar (Brasil, 2010).

Naquele contexto, identificamos que, na Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), Lei nº 9.394/96, o ER aparecia como sem ônus para o Estado. Portanto, a existência dessa disciplina iria depender, segundo podemos deduzir do texto normativo, de custeio das próprias instituições religiosas interessadas em fomentar essa componente curricular. Da mesma forma, o conteúdo a ser trabalhado seria decidido em comum acordo pelas mesmas instituições (Brasil, 1996).

Diante desse cenário, todavia, constatamos que, em 1997, o Fórum Nacional Permanente para o Ensino Religioso Escolar (FONAPER) consegue, mediante um grande *lobby*, alterar o artigo 33 da LDB. A mudança em questão colocava o ER novamente às custas do Estado, ou seja, não só os professores seriam pagos pelo Estado, mas também o teor da disciplina seria, a partir de então, elaborado pelo ente (Brasil, 1996).

Restou evidente, durante esse período da pesquisa, que o FONAPER figurava como organização de maior relevância quando se trata da defesa do ER, não por acaso, como já mencionamos, foi essa instituição a grande responsável por encabeçar um movimento que culminou na alteração da lei federal indicada. Todavia, junto com essa relevância, alguns problemas também foram evidenciados.

Ao focarmos no FONAPER, descobrimos que sua fundamentação teórico-filosófica parte do pressuposto de que todos os indivíduos são naturalmente religiosos. Amparada nos escritos de Fowler (1992), tal instituição defende que todos nós nascemos religiosos, logo, já crentes e ao ER caberia a tarefa de contribuir, para que desenvolvamos nossa fé, através de vários estágios. Nem precisa dizer que tal concepção tem um viés fortemente a-histórico e essencialmente religioso.

Essa descoberta, durante a pesquisa de mestrado, seria quase irrelevante se não fosse um único motivo: o FONAPER possui um documento chamado Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER) que, desde sua elaboração, vem lutando para que seja adotado pelo Estado brasileiro como modelo. Além disso, mesmo informalmente, os PCNER já influenciam bastante o ER.

Na esteira de Marx (2010), constatamos que a emancipação política difere da humana. A primeira, grosso modo, coincide com o pleno desenvolvimento do capitalismo e já foi alcançada em muitos países, constituindo-se um pré-requisito para a separação entre Estado e religião. Nesse processo, a religião seria deslocada para o campo do direito privado. A segunda, por sua vez, pressupõe a superação do trabalho assalariado e do próprio capitalismo como modo de produção dominante, bem como o estabelecimento do comunismo sobre a base do trabalho associado.

Voltando ao contexto brasileiro, verificamos que, por aqui, nem mesmo a revolução burguesa chegou a se realizar efetivamente, sendo essa uma condição para a emancipação política. Para piorar, como argumenta Tonet (2012), dadas as contradições históricas do Brasil e o próprio caráter concorrencial do capitalismo, é praticamente impossível que venhamos a atingir nossa emancipação política. Disso, conclui-se que, no Brasil, são quase nulas as chances de um ensino verdadeiramente laico aconteça – dependendo da separação entre Estado e religião que, por sua vez, só pode acontecer, no capitalismo, por meio da emancipação política.

Concluimos, naquela época, que lutar por um ensino religioso verdadeiramente laico, embora pareça contraditório, extrapola os limites de uma simples luta política, atingindo um patamar revolucionário, nos termos do marxismo. Uma vez que se torna, como foi mostrado, quase impossível que no Brasil se consiga uma separação entre Estado e religião, enquanto existir o capitalismo, só a superação deste por outro modelo societário – que defendemos ser o comunismo – poderá garantir, de fato, um ensino autenticamente laico.

Muitos dos achados e conclusões a que chegamos no texto monográfico e na dissertação nos pareciam como uma contradição. Este é o caso, por exemplo, do ER que forma dentro da educação pública para uma leitura transcendente do mundo. Não obstante, como mostraremos na presente pesquisa, não existe uma contradição, nem sequer uma disputa entre uma formação para o desvelamento do real e outra para sua mistificação.

1.3 O objeto se revela ou o pesquisador revela o objeto?

Em nossos estudos sobre a gênese da religião, bem como a respeito do seu processo de desligamento do trabalho e de outros complexos sociais, ficou evidente seu caráter antropomórfico, subjetivo e transcendente. Tais características

saltam aos olhos, de forma razoavelmente clara, ao analisarmos a categoria trabalho a partir das ponderações lukacsianas. Além disso, percebemos que o complexo da religião, até mesmo pela sua gestação através do trabalho, leva sempre ao encontro de uma dimensão da realidade desconhecida, ou ainda-não-conhecida. A fim de clarear mais essa relação e como nós a identificamos, faz-se necessário ilustrar brevemente algumas mediações importantes.

Para o esteta húngaro, ancorado em Marx (2017), o trabalho, que é teleológico, existe fundamentalmente em três momentos: a posição teleológica, a busca pelos meios e a objetivação. Na prévia ideação, como sabemos, o indivíduo “constrói” na imaginação aquilo que pretende realizar na prática. Por exemplo, o carpinteiro, antes de construir a cadeira real e material, elabora como ideia. Vale lembrar que a ideia de cadeira do nosso artesão se dá em um determinado contexto social, sendo, portanto, perpassada pela subjetividade e pelo que já foi construído anteriormente pelo conjunto da humanidade e pela comunidade em seu entorno.

Uma vez que nosso carpinteiro esteja “de posse idealmente” da cadeira, ou seja, que tenha pré-idealizado esse objeto, pode agora procurar pelos meios necessários à sua materialização. Obviamente, essa busca dependerá do que a sociedade e a natureza dispôs, e esse será sempre o campo de sua atuação, no qual ele buscará pela árvore, cuja madeira ele julga mais adequada, a ferramenta apropriada para derrubar tal árvore, etc.

Uma vez de posse do que lhe servirá para a construção da cadeira, nosso carpinteiro poderá finalmente materializar aquela ideia, ou seja, sua prévia ideação, uma construção mental da cadeira. Importa ressaltar que essa capacidade teleológica exclusiva do ser social não garante a objetivação da pré-ideação. Não se trata, como muitos críticos querem acreditar, em uma determinação mecânica. Assim, sobre o processo de teleologia, age de forma inexorável a causalidade natural e posta, de modo que é impossível a garantia de que qualquer prévia ideação de fato se concretize.

Ao analisarmos a gênese do complexo religioso através desses momentos que integram o processo de trabalho, deparamo-nos com duas tendências fundamentais: *intentio recta* e *intentio obliqua*⁶. A primeira, como muito bem pontua

⁶ Sobre a *intentio recta* e *obliqua*, há divergências entre a forma como são tratadas por Lessa (1997), Lukács (1966a, 1966b, 2018) e Hartmann (1960). Em publicações posteriores, buscaremos expor em detalhes essas diferenças.

Lukács (2018) a partir de Hartman, trata-se do fato de que, ao se deparar e se confrontar com a natureza circundante durante o trabalho, o indivíduo pode ser levado a conhecer a realidade de forma mais desantropomórfica. Para exemplificar, suponhamos que o cabo da ferramenta usada pelo carpinteiro para golpear a árvore se quebre instantaneamente. Por dedução, o indivíduo, naquele momento, atesta que a madeira utilizada para construção da ferramenta não é adequada. Isto constituirá um novo patamar de conhecimento sobre aquela ferramenta – ainda que não completamente consciente, tem-se aqui um avanço no sentido de uma leitura imanente da realidade.

Ademais, mesmo não tendo caráter predominante, a segunda tendência diz respeito ao fato de que, nessa mesma situação hipotética – porém razoável – pode-se desembocar numa captação mais antropomorfizada da realidade, enxergando nela uma dimensão transcendente e mistificada. Assim, ao perceber o cabo quebrado da ferramenta, o carpinteiro pode supor que forças imateriais, deuses da floresta, não querem que ele execute aquela ação. Veja que a explicação aqui já não mantém coerência com a realidade em sua imanência, pois, mediada pela subjetividade do indivíduo, aponta para o além mundo.

Observando essas relações, parece-nos que, independente de para qual caminho aponta inicialmente essa dupla tendência do trabalho, ela sempre se realiza pressupondo e em confronto com certa dimensão da realidade sobre a qual ainda não se domina conceitualmente ou intelectualmente. O exemplo que temos usado se situa, como visto, num contexto em que as sociedades já estão mais desenvolvidas, do ponto de vista da complexidade das relações sociais. Contudo, se tomarmos como base o ponto mais longínquo possível, no que diz respeito ao surgimento da religião, constataremos que, embora ela tenha sua gênese através do trabalho, depende também, em certa medida, do confronto com o ANC.

Nesse percurso investigativo, portanto, sempre nos deparávamos com o ANC. À medida que íamos avançando nos estudos, ficava cada vez mais clara a importância dessa dimensão da realidade para o cotidiano do ser social. Isso pelo fato de que não somente a religião a tem como campo fértil sobre o qual surge e se desenvolve, mas também a própria ciência, afinal, só se busca compreender dado objeto da realidade sobre o qual nada ou pouco se sabe. Basta olhar para a história do desenvolvimento das ciências para verificar essa afirmativa.

Assim, essas investigações preliminares nos conduziram até o presente momento, quando pleiteamos clarear a relação entre o reflexo religioso e o ainda desconhecido, ou como Lukács (1966a) nomeia: o ANC. Mais que isso, interessa-nos, como já assinalamos, as consequências dessa relação, seus reflexos no cotidiano do ser social e suas possíveis reverberações no contexto da formação de professores.

1.4 Sobre o estado da questão

Desde o surgimento do ser social até os dias atuais, houve sempre uma tentativa de explicar a realidade, o que pressupõe lidar com fenômenos e coisas ainda desconhecidas. Estas, ao longo da história da humanidade, foram interpretadas de maneiras diversas, segundo o modo de reflexão através do qual eram apreendidas pelo intelecto. O reflexo religioso, existindo desde a transformação do homínido em ser social, é o que por mais tempo predominou como forma de leitura de mundo.

Por todo esse tempo que beira os 80% da história social, a humanidade manteve em maior ou menor grau, e a depender do momento histórico e condições geográficas, um olhar para o desconhecido assentado sobre elementos religiosos ou mágicos. Com a independência da ciência perante a religião, chega-se a uma nova forma predominante de leitura do mundo que, todavia, não exclui o reflexo religioso. Essa nova maneira de refletir a realidade assume características radicalmente distintas da anterior, ainda que não possamos separá-las de forma mecânica.

Obviamente, esse se posicionar de diversos modos do humano perante a realidade como um todo, e a parte desta ainda não dominada teórica e conceitualmente, foi objeto de estudo de várias personalidades. O desconhecido, de modo especial, sempre foi objeto de interesse da humanidade e todos os avanços conquistados, do ponto de vista do conhecimento, tendo por base um se debruçar sobre o que ainda não se conhecia.

Vale dizer, o paulatino afastar das barreiras naturais significa também, como indicaremos em capítulo adiante, um constante se relacionar da humanidade com o desconhecido. De modo geral, o que encontramos sobre nossa temática está disperso em muitas obras de autores diferentes. Esses estudos, muito embora com distinções consideráveis entre si, seja de conteúdo, seja com relação ao tempo histórico em que foram produzidos, trazem significativas contribuições para nossa pesquisa.

Não há condições de rastrear e trazer aqui todas essas contribuições, apenas indicaremos em grandes linhas, a fim de situar nossa pesquisa nesse contexto mais amplo do que já tem sido debatido. Com esse intuito, dividimos as tomadas de posição sobre o ANC em três grandes blocos. Primeiro, o modo mágico-animista de lidar com o mundo e com o ainda desconhecido. Este, mesmo mantendo semelhança com o religioso, tem distinções importantes. Um segundo bloco é formado pelas concepções sobre a realidade que brotam no alvorecer da ciência, a estas pertencem o pensamento dos gregos antigos.

No terceiro bloco estão as posições caracteristicamente religiosas, no qual podemos mencionar como destaque os Santos Padres da Igreja. O quarto bloco, por sua vez, contempla a concepção científica moderna, caracterizada por uma tendência a uma leitura imanente da realidade – resguardadas as mediações necessárias que apontaremos nos capítulos finais. Todos esses grupos mantêm, como indicado no texto, subdivisões e diferenças internas, mas sustentam traços gerais em comum.

Para nossa pesquisa, foi importante identificar a relação entre o em-si e o ANC. Inicialmente, recorreremos às fontes, buscando por termos, como: ANC, ainda desconhecido, não conhecido ou religião e o desconhecido. Essa procura inicial se mostrou totalmente inútil quanto aos seus resultados, levando-nos, por um momento, a deduzir que ninguém jamais teria tratado sobre o objeto. Não obstante, percebemos que a busca pelo em-si, no qual enveredaram grandes pensadores, tocava diretamente o tema de nossa pesquisa. O em-si do mundo tende a não ser apreendido de imediato, pois escapa à manifestação fenomênica dos fatos e das coisas.

Disso, resulta que o em-si é sempre, em dado contexto histórico, ainda desconhecido em sua imanência. Naturalmente, aquele se constitui como a forma geral de tudo que ainda não se conhece, seja considerando as ciências particulares, seja no conjunto do ser social. Em torno dele gira incessantemente o reflexo científico, comprometido em revelá-lo em sua imanência, ainda que de modo aproximativo. A religião, diferentemente, desvia-se dessa imanência do em-si, rebaixando-a para uma esfera transcendente. O quão consciente é tal processo em determinada época histórica varia de acordo com a forma predominante de organização da riqueza material, bem como em relação ao próprio estágio de desenvolvimento e complexificação do ser social.

Como indicaremos em um capítulo específico, sob o modo de produção capitalista, a busca pelo em-si ou a tentativa de desvelamento do que ainda é

desconhecido assume caráter peculiar. Isto significa que a posição do humano perante o ANC é também determinada pela organização social vigente. No caso do capitalismo, a própria ciência é manipulada no sentido de apenas procurar mostrar a imanência do mundo, logo, o em-si, quando é interessante para as demandas mercadológicas. Com isso, o ANC é tratado como não objetivo, algo transcendente. Nega-se, assim, o em-si do mundo.

Dito isso, vejamos como nosso tema tem sido tratado por esses quatro grandes blocos e seus representantes.

Para o pensamento mágico-animista, como ilustra Lukács (1966a), o ANC é tomado de forma transcendente, assim como no modo religioso. Porém, aqui há uma maior imediatividade na relação entre a humanidade e essa transcendência, tornando-se essa uma ferramenta prática, como mostraremos em capítulo específico. Desse modo, ainda que a realidade não dominada teórica e conceitualmente seja concebida como não mundana, pelo próprio estágio de desenvolvimento do ser social, prevalece certo materialismo espontâneo na relação humano-desconhecido.

O mesmo testemunho sobre a posição dos povos primitivos perante o ANC pode ser constatado em Tylor (1920). Ainda que não intencionado em analisar especificamente o objeto sobre o qual nos debruçamos aqui, o antropólogo britânico fornece valiosos dados para nossa pesquisa. Nele, por exemplo, vemos como, ao mesmo tempo que o desconhecido é tomado como algo místico e sobrenatural, é também manipulado. Em suas exposições, Tylor (1920) mostra uma inabalável certeza dos povos primitivos nessa capacidade de operar, de modo prático, forças que eles próprios entendem não pertencerem ao mundo terreno.

Resguardadas as devidas diferenças, podemos extrair a mesma concepção de Lévy-Bruhl (2008). Em “A mentalidade primitiva”, encontramos diversos exemplos, com riqueza de detalhes, que mostram exatamente as mesmas características de relação com o ANC que já temos apontado sobre os povos primevos. A utilização de objetos ou processos ritualísticos como formas de interferir na ação das forças tidas como sobrenaturais, demonstra aquela ideia de que, mesmo aqueles povos considerando o ANC como algo transcendente, eles acreditam poder controlá-lo de alguma maneira.

Os exemplos vindos da Antropologia nos fornecem ainda uma imagem do quanto a humanidade conseguiu afastar as barreiras naturais desde o surgimento do ser social. Em Tylor (1920) e Lévy-Bruhl (2008), o ainda não dominado teórico-

conceitualmente não passa de simples fenômenos naturais como chuva, vento ou a correnteza das águas em um rio. A isso se resumia os mistérios do mundo para nossos mais longínquos antepassados, evidenciando o quão limitado estava o domínio sobre a natureza nessa quadra histórica.

Durkheim (2008) também traz outros exemplos que se unem aos anteriores. Em sua clássica obra, “As formas elementares de vida religiosa”, encontramos uma característica importante dessa relação dos povos primitivos com o ainda desconhecido. Trata-se da posição de não subordinação do indivíduo aos supostos seres ou forças imaginárias. Conforme podemos apreender do pai da Sociologia, mesmo o humano primitivo, com todas as limitações cognitivas próprias da época, considera o vento como algo não natural, não se pondo em situação inferior àquele fenômeno.

Na mesma linha, ainda que aqueles povos, ao olharem para o desconhecido, suspeitem da presença de seres mágicos como responsáveis por fenômenos naturais, eles não se colocam em situação de inferioridade em relação aos “espíritos da floresta”. Ao contrário, como assinalado, procuram comandá-los segundo seus próprios interesses. Novamente, mantém-se aqui o que temos visto em outros pesquisadores: o humano primitivo percebe o desconhecido como transcendente, por mais contraditório que possa parecer, essa transcendência é mais colada na realidade, mais palpável, prática e imediata do que a tipicamente religiosa.

Avançando absurdamente no tempo, chegamos na Antiguidade Clássica, em que destacamos apenas a posição do platonismo em geral e do aristotelismo. Na concepção platônica, o em-si do mundo pertencia ao mundo das ideias. Logo, a parte da realidade que não se apresentava imediatamente compreendida em seus aspectos teóricos e conceituais era alçada para uma dimensão puramente ideal. Era nesse pressuposto que se assentava toda uma explicação do mundo.

A síntese aristotélica, por sua grandeza e originalidade, toca muitos aspectos da realidade, inclusive contribui substancialmente para o problema por nós aqui analisado. Não obstante sua genialidade, Aristóteles (1994) acaba, em última instância, colocando o desconhecido num patamar mistífico. O filósofo grego, por exemplo, supõe que o movimento dos astros é impulsionado por uma entidade eterna. Impossibilitado pelo próprio momento histórico de compreender o em-si daquela parte da realidade desconhecida, Aristóteles não encontra outro meio senão o motor imóvel como resposta derradeira para o ANC. Perde-se, assim, na excelente e atemporal

elaboração aristotélica, a apreensão da realidade como puramente material e objetiva. Nesse ínterim, desvia-se também da correta captação do ANC como meramente mundano.

Seja o platonismo, seja o aristotelismo, resguardadas as diferenças entre ambos, admite-se a impossibilidade de conhecer o em-si do mundo em sua imanência real. Nisso, o não dominado em seus aspectos conceituais e teóricos cai na mesma situação, sendo tomado como transcendente. Uma parte da realidade sempre será incompreensível para o indivíduo, segundo as concepções dominantes da Grécia Antiga. Todavia, apesar de certa transcendência ser posta nessa negação de aspectos da realidade, o posicionamento dos gregos não tem um caráter estritamente religioso.

Avançando para a era na qual predomina o reflexo religioso, tomamos por referência a posição dos Padres da Igreja, como Santo Agostinho, Santo Anselmo, São Tomás de Aquino ou Nicolau de Cusa. Aqui, tudo o que não se revela de imediato ao entendimento humano é alçado pelo reflexo religioso para uma esfera não-objetiva. Cusa (2003), que representa bem este grupo, assume, em última instância, a impossibilidade de conhecer o mundo, uma vez que ele é manifestação de Deus. Um ser não-objetivo, portanto, um não ser, é aqui o fundamento último de tudo que existe, incluindo o ANC. Para o religioso, naturalmente, é impossível captar o desconhecido de forma imanente, considerando-o como um produto histórico. Assim, o ANC é incognoscível para o humano.

Com isso, o ANC é tomado como transcendente no sentido religioso estrito. As possibilidades de conhecer o ANC já são anuladas pelo fato de Deus, a força por trás de tudo que se conhece e desconhece, ser ele próprio incognoscível. Para a religião, o ainda não dominado teórica e conceitualmente é sempre posto como algo místico que não pertence ao mundo real. Como consequência dessa posição, o cotidiano dos indivíduos que são guiados predominantemente por essa concepção do problema se desenvolve baseado numa leitura distorcida da realidade. Dito com outras palavras, as vidas dos indivíduos imersos num contexto, no qual predomina o reflexo religioso, são guiadas, tendo por referência elaborações antropomórficas e transcendentais que remetem a algo inexistente. Uma vida não orientada a partir de um solo real está sujeita a toda sorte de manipulação.

Essa posição perante o ANC caracteriza toda a concepção religiosa acerca da parte da realidade ainda não apreendida teórica e conceitualmente. Como

indicamos, existem distinções menores entre os grandes representantes do pensamento cristão, por exemplo. Todavia, mantém-se o padrão geral de atribuir ao desconhecido uma transcendência.

No quarto bloco se incluem as concepções a respeito do ANC inseridas num contexto social em que predomina o reflexo científico da realidade. Sobre elas, interessa-nos, em especial, a posição do reflexo científico, representado plasticamente por figuras, como Galileu, Copérnico, entre outros. Como nos momentos anteriores, aqui também não há homogeneidade. É claro que o reflexo científico tem suas características próprias, diferindo-o das demais formas de reflexão da realidade, porém, a situação histórica na qual a ciência predomina como leitura de mundo é repleta de contradições. Disso, resulta que, nesse mesmo grande bloco, temos posições místico-religiosas sobre o ANC e outras que não chegam a tanto, mas que acabam atribuindo uma incognoscibilidade quase mística à realidade. E, ainda, aquelas que apontam para a imanência das coisas, assumindo o caráter terreno e objetivo do ANC.

Não obstante a amplitude de sua síntese filosófica, Kant (2015), que podemos chamar de contemporâneo da Revolução Industrial, admite que, em última instância, não podemos conhecer a realidade. Esta, segundo podemos depreender do filósofo de Königsberg, é incognoscível. Disso, resulta que, mesmo não religiosamente, tem-se uma mistificação e transcendentalização do mundo, o que torna o ANC igualmente apartado da possibilidade de apreensão em sua imanência.

A filosofia hegeliana, por seu turno, captando mais adequadamente o domínio da burguesia e muito mais próxima da materialidade e de reconhecer o desenvolvimento da história, cai em outra abstração. O mundo real teria como causa e essência última o espírito absoluto, e a realidade acaba por se tornar uma espécie de derivado da consciência. Levada às últimas consequências, isso significa que o ANC é tomado de forma subjetiva e que, dessa forma, é também envolto em certo mistério.

Com a superação dialética do Antigo Regime pelo capitalismo, as novas demandas, oriundas da própria necessidade de reprodução do recém-estabelecido modo de produção, impuseram à ciência uma peculiar característica. Ao mesmo tempo em que o capitalismo, para continuar ampliando seus lucros e formas de exploração do trabalho, carecia do reflexo científico do mundo, por outro lado, era igualmente importante, para ele, negar a miséria engendrada. Nesse contexto, surge,

por assim dizer, uma ciência comprometida não exatamente com o desvelamento do real em sua imanência, mas com os interesses mercadológicos do capital.

Com base em Lukács (2018), temos o neopositivismo como melhor expressão desse novo padrão científico que, como afirma o esteta húngaro, opera uma manipulabilidade da realidade. Temos que, ao negar os aspectos ontológicos do mundo, o neopositivismo abre caminho para toda sorte de manipulação do real, criando um espaço perfeito para o retorno – ainda que subordinado e não predominante – da ontologia religiosa. Esse movimento permite, por conseguinte, que o ANC seja mistificado e antropomorfizado, inclusive por meios oficiais, como o caso da educação institucional e, em especial, a formação de professores.

Apenas na teoria marxiana é que encontramos uma radical apreensão da realidade em sua imanência. O mouro inaugura, como sabemos, um novo padrão de ciência, que recusa qualquer mistificação do mundo, assumindo-o de forma completamente desantropomórfica. Não há espaço, aqui, para adentrarmos nos motivos que possibilitaram tal captação e diferenciação em relação aos seus antecessores, fato é que seu proceder, na análise do real, reflete, por excelência, o reflexo científico para além dos interesses meramente burgueses.

Marx (2010) recusa toda influência místico-religiosa no mundo, colocando, ao contrário, a religião como produto histórico dos indivíduos. Do arcabouço teórico marxiano, entende-se que a realidade é ontologicamente dinâmica, o que torna sua apreensão sempre aproximativa. Contudo, esse “se aproximar da realidade” não é guiado ou determinado por nenhuma transcendência religiosa. Assim, o desconhecido é sempre um ANC, como muito bem recuperou Lukács (1966a).

1.5 Problematização

Como já indicado, na relação entre o reflexo religioso e o ANC, a priori, são produzidas determinadas formas de reação ao mundo circundante, que comportam sempre uma tendência em conceber o mundo de forma antropomórfica. Se observarmos ao longo da história, desde os tempos mais primitivos, fica evidente que a interação entre os indivíduos e o meio externo produz necessariamente certas práticas que, nesse caso, podem assumir um caráter religioso ou não. A natureza desse conteúdo, dessas reações e práticas tem relação direta com o problema do ANC.

Os estudos antropológicos nos dão vários exemplos desse tipo de situação. Para não nos alongarmos nesse momento, limitaremos-nos a dois preciosos relatos publicados por Lévy-Bruhl (2008). Uma determinada tribo nas ilhas Fiji, no enfrentamento diário da natureza impulsionada pelas demandas do próprio cotidiano, produziu determinadas formas peculiares de reação. Parte desses conhecimentos dizem respeito a como agir perante as manifestações de certas forças sobrenaturais.

Assim, lidando com o desconhecido – nos termos da Antropologia –, esses povos chegaram à conclusão de que, ao adentrarem ao mar para realizar a pesca e forem pegos por alguma tormenta, quem entre eles cair ao mar, ainda que esteja vivo, não deve ser salvo. Pelo contrário, deve-se fazer de tudo para que a vítima encontre seu fim irremediável: a morte. Isso porque, no entendimento por eles desenvolvido, tanto a tormenta como o cair ao mar por consequência desta são, de fato, a manifestação clara do desejo de um ser sobrenatural, que não deve ter sua vontade contrariada. Desse modo, ainda que o naufrago chegue em terra firme, ele será morto por seus pares (Lévy-Bruhl, 2008).

Uma outra tribo, agora americana, observando ao longo da história os ciclos de reprodução das mulheres, concluiu que as “fêmeas” seriam capazes de influenciar na germinação das sementes cultivadas pela tribo. Ou seja, paulatinamente, mediante o enfrentamento da natureza exterior – e interior, no caso das mulheres –, sobre a qual pouco se conhecia, produziu-se o conhecimento de que, se as mulheres eram capazes “misticamente” de fazerem brotar novas vidas de suas entranhas, elas poderiam interferir também no processo de criação da vida vegetal. Eis, então, que, naquela tribo, apenas as mulheres podiam realizar o plantio, pois apenas elas teriam o poder de fazer surgir, “do nada”, a vida (Lévy-Bruhl, 2008).

Em ambos os casos, constatamos que há uma interação entre os indivíduos e a realidade exterior e/ou interior, sempre impulsionada pelas demandas do cotidiano, sendo oriundas do estômago ou do espírito (Marx, 2017). Outro ponto em comum é o fato de que sempre estão a se deparar com processos sobre os quais não se tem condições de dominar conceitualmente. O que, por sua vez, não impede que, dessas experiências, sejam extraídas determinadas respostas, em dada medida, úteis para o cotidiano. Obviamente, por enquanto, não nos interessa se essas respostas correspondem ou não à realidade.

Mais caro ao nosso estudo é entender que, em função dessa interação com o que ainda não se conhece conceitualmente, produz-se um comportamento que

passa a ser decisivo nas próprias vidas dos sujeitos que o engendrou. No último exemplo apresentado, toda a forma de lidar com a base do sustento da tribo anualmente, ou seja, seu processo de plantação de grãos, a colheita, etc., é influenciado ou moldado como consequência da interação com uma realidade desconhecida por dado povo: a reprodução biológica humana. Nesse contato, como indicado, o mundo externo é tomado de forma antropomórfica.

Já no primeiro exemplo, o resultado da interação em tela leva ao literal assassinato de membros da tribo – ainda que eles não vejam esse fato como um crime. Observa-se, a princípio, que os desdobramentos dessa relação podem culminar em circunstâncias extremas. O relato de Lévy-Bruhl (2008) sobre os naufragos das Ilhas Fidji nos mostra que as implicações podem, inclusive, desembocar em questões éticas e morais. Não é forçoso dizer que essa relação entre a religião e o ANC tanto pressupõe certa ideologia como pode fazer desenvolver outras formas ideológicas.

Em momento oportuno, embora sumariamente, voltaremos a tratar sobre as implicações ético-morais dessa relação religião e ANC. Vale lembrar que aprofundar a análise sobre esse “momento do objeto” não constitui nosso propósito, estando tal empreitada para além do escopo da presente pesquisa. Quando recorrermos a ele, portanto, será apenas como meio de reforçar nossa tese central.

Voltando aos exemplos citados, os fatos apresentados giram totalmente em torno do elemento religioso. Se observarmos o modo como os indivíduos fizeram a leitura da realidade nos dois casos, é possível notar um antropomorfismo próprio do reflexo religioso. No exemplo das ilhas Fidji, o comportamento construído e retroalimentado parte da subjetividade do indivíduo. Não é cogitada sequer a possibilidade de que uma tempestade em alto-mar seja mero – ainda que possa ser letal – fenômeno climático da natureza, e que não há por trás de tal fato nenhuma vontade de um ser sobrenatural. Predomina, na maneira como aquele povo entende a realidade, uma concepção transcendente do mundo.

Até aqui, usamos exemplos de povos considerados pelos antigos antropólogos como primitivos. Poderíamos, a essa altura, conjecturar que esses casos em nada se relacionam com a atualidade e que se restringem a tempos primordiais, nos quais ainda não se tinha capacidade intelectual para entender a realidade cientificamente. Porém, é bom recordar que o conhecimento é sempre aproximativo, tendendo a ser não-universal. Isto é, ainda que a ciência tenha se desenvolvido e as

barreiras naturais afastadas paulatinamente, a humanidade não detém a capacidade da onisciência – talvez por isso a tenha atribuído a um demiurgo.

Para ilustrar como a problemática da relação entre religião e o ANC não se limita aos nossos antepassados, é suficiente lembrarmos da Santa Inquisição. Já existe uma vasta produção sobre esse episódio histórico, que relata, inclusive, o nível de crueldade e atrocidade com as quais a Santa Sé conduziu as inquisições durante seu apogeu. Entretanto, parece ter passado despercebido o fato de que toda aquela tragédia horrenda, consideradas as devidas mediações, constitui-se como um desdobramento do modo através do qual a religião, no caso a cristã católica, lidava com o que não dominava conceitualmente.

A título de exemplo, para a Igreja Católica daquele momento histórico, através de seus intelectuais, a terra era o centro da criação de Deus e do universo, em torno da qual orbitava o sol. Como esse suposto ordenamento era obra divina, ou pelo menos assim era entendido pela Igreja, opor-se a isso significava atrair para si a ira da igreja romana. Ademais, a famosa caça às bruxas ilustra esse contexto, dizimando violentamente centenas de mulheres de forma bárbara e cruel, tidas como heréticas por, supostamente, terem realizado ou se envolvido em práticas e/ou procedimentos mágicos. Tudo isso decorrente da especial forma através da qual a religião lidava com o ANC.

Na contemporaneidade, temos várias situações que podem ilustrar a existência do problema em tela, em especial, no contexto atual da política brasileira. Peguemos como exemplo a questão envolvendo o aborto, que tem sido pauta de incansáveis discussões entre grupos políticos de direita e esquerda. Para os cristãos brasileiros, sobretudo os mais fundamentalistas, a vida é criação de Deus, portanto, só Ele poderia tirá-la. Assim, em casos recentes, as crianças vítimas de estupro foram novamente vítimas de ataques dessa ala cristã – poucos anos atrás, uma adolescente foi escomungada e igualmente hostilizada por fundamentalistas religiosos.

Essa relação produz, como era de se esperar, reflexos no campo político que, por consequência, respingam diretamente no dia a dia de milhões de indivíduos. Exemplo disso é a chamada Lei da Cristofobia (em tramitação). Partindo de uma fundamentação religiosa, tal dispositivo legal pretende criminalizar quem atenta contra os ícones religiosos cristãos. O referido Projeto de Lei é muito claro em afirmar que o objetivo é defender a fé cristã, como se ela tivesse ou devesse ter um privilégio institucional perante as demais denominações.

Como fica claro, essa relação, e o próprio ANC, tende a ser permanente, não se limitando a épocas históricas passadas. Isso é muito facilmente verificável, ao considerarmos que, não obstante todos os avanços científicos, a humanidade conhece mais sobre a superfície de Marte do que sobre os próprios oceanos – do mesmo modo que ainda não sabemos qual a relação entre as forças fundamentais da natureza: gravitação, eletromagnética e nuclear. Assim, essa fração da realidade desconhecida existe independente do grau de desenvolvimento da ciência, claro que, com características próprias, se comparada com tempos mais longínquos do ser social.

Temos, com isso, que a relação entre a humanidade e o ANC, especialmente do ponto de vista do reflexo religioso, é algo da atualidade e, como em outros contextos históricos, produz determinadas posições e/ou ideologias que reverberam sobre o cotidiano. Dito isso, preocupa-nos a forma e natureza da relação entre religião e ANC, bem como seu possível entrelaçamento com o campo da educação e da formação de professores.

Se pudéssemos nos expressar através de algumas questões, indagaríamos: Qual é a natureza da relação entre religião e o ANC? Quais as mediações pela qual essa relação se estabelece? A forma com a qual a religião lida com o ANC pode adentrar o complexo da educação? Se sim, por quais meios e quais as possíveis consequências?

1.6 Metodologia

No tocante às questões metodológicas, o estudo assume, de antemão, um caráter teórico, bibliográfico e documental. Desse modo, a intenção primeira foi nos debruçar sobre uma leitura imanente de determinados textos e obras, a fim de que, partindo desse material, pudéssemos, por meio de abstrações razoáveis, estabelecer uma melhor aproximação do nosso objeto.

Vale ressaltar ainda que, não obstante nosso desejo de proceder com investigações em campo e a importância que os dados traria à presente pesquisa, por conta do tempo acadêmico, abrimos mão desse esforço. No mais, conforme avançávamos, aumentava a certeza de que, para os nossos fins, a pesquisa bibliográfica e documental seria suficiente.

Direcionamos a análise destacadamente sobre a Estética de Georg Lukács, em especial sobre os quatro primeiros livros. É justamente nessa parte da obra que o esteta condensa sua discussão sobre o objeto desta investigação. De modo semelhante, é em torno dessas páginas que, primeiramente, é pautada a importante questão sobre a ética como principal terreno de disputa entre religião e ciência. Desse modo, podemos dizer que a pesquisa se trata, fundamentalmente, de uma análise da relação entre religião, o ANC e seus desdobramentos a partir das obras supracitadas.

Além da Estética, a investigação se estendeu a alguns capítulos de “Para uma ontologia do ser social”, do mesmo autor. Particularmente, o capítulo um dos Tomos I e II nos foi útil na elucidação do objeto em estudo. É preciso mencionar que os capítulos sobre a ideologia e a alienação têm, cada um ao seu modo, uma especial importância para o debate. Todavia, por questões práticas, não foi possível proceder à análise dessa parte da Ontologia.

A discussão apresentada ali nos imporia todo um itinerário que não comportaria mais nos limites temporais da presente tese. Excetuando-se eles, realizamos uma leitura imanente e sistemática dos trechos mencionados, extraíndo pontos nos quais o autor aborda a categoria do ANC em sua relação com a religião. Perseguimos também, em paralelo, os desdobramentos e consequências de tal relação no cotidiano do ser social.

Sempre que foi oportuno, recorremos a alguns clássicos da Antropologia, na busca por exemplos empíricos que confirmassem a análise teórica – foi desse campo que obtivemos os mais claros e simples exemplos da relação entre religião e ANC. Tais ilustrações são ainda mais caras para nossa investigação, pelo fato de que são capturadas pelos antropólogos em diferentes contextos históricos e em distintos momentos ou etapas do desenvolvimento das relações sociais.

Com o intuito de verificar a existência de desdobramentos dessa relação entre religião e o ANC na educação e na formação de professores, recorremos, essencialmente: à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional; às Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação Inicial em Nível Superior de Profissionais do Magistério da Educação Escolar Básica (BNC-Formação); à Base Nacional Comum Curricular (BNCC), em especial a parte em que contempla o ensino religioso e; ao Projeto Político Pedagógico (PPP) de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Através da análise desses materiais, observamos que a relação entre o reflexo religioso e o ANC, e a forma particular pela qual a religião lida com este

último, chega na educação e na formação de professores através de várias mediações.

Partindo desse movimento investigativo, estivemos atentos para as possíveis consequências dessa relação em um contexto mais amplo do cotidiano do ser social. Interessa-nos, neste ponto, entender se a peculiar forma de se posicionar da religião perante o ANC pode se constituir como um obstáculo à organização da classe trabalhadora para a revolução socialista.

Esta foi, e tem sido, em última instância, nossa maior preocupação, posto que a ciência marxista é declaradamente comprometida com a transformação da realidade a serviço da classe trabalhadora – e não pode ser de outra forma. Ao mesmo tempo em que tal comprometimento é positivo, em sua essência revolucionária, torna-se um desafio dentro da academia, uma vez que não escapa aos ditames do modelo societário vigente. A lógica do mercado, conforme apontaremos adiante, corrói a produção da ciência na universidade, reduzindo-a, grosso modo, à produção de *lattes*. Nós, evidentemente, e sem escapar às contradições, às ideologias e aos instrumentos alienantes do capital, procuramos navegar na contra-mão dessa maré.

Guiamo-nos, em nossa investigação, nos aspectos teóricos, mas, sobretudo, nos metodológicos, pela teoria marxiana. Nesse ínterim, precisamos destacar a valiosa recuperação dos traços ontológicos da obra de Marx, empreendida por Lukács (2018). Partindo do esteta húngaro, compreendemos melhor o fundamento do método com o qual o mouro analisou o real, assentado sobre uma radical historicidade, dialética e materialidade, imerso numa totalidade. Assumimos, assim, na esteira de Marx (2008), que a realidade é a síntese de muitas determinações, sendo também a unidade do diverso.

Como consequência dessa fundamentação, nossa análise partiu do pressuposto de que tanto a religião como o ANC são categorias sociais e históricas, constituídas em relação dialética com outros tantos complexos sociais. Apesar das limitações, esforçamo-nos para descartar, em nossa pesquisa, uma abordagem do objeto e de seus momentos constituintes, de forma isolada, como se estivesse fora da realidade. A fragmentação da ciência burguesa, inclusive predominante no mundo acadêmico, não acrescenta nada novo ao esforço em desvelar a realidade. Como apontamos no texto, a universidade, como expressão intelectual e científica de nossa época, contribui sim para a mistificação da realidade.

Ademais, é impossível uma aproximação razoável ao objeto, considerando-o suspenso, à margem da totalidade social. Ao mesmo tempo em que registramos esse pressuposto metodológico, temos clareza de que o movimento oposto, conforme mencionado acima, atende muito bem aos interesses da classe dominante – é essa a principal interessada em mascarar a realidade. Já os trabalhadores, ontologicamente, necessitam, cada vez mais, conhecer a realidade de forma imanente, embora tal necessidade não seja devidamente compreendida pela própria classe em função – dentre outros motivos – do nível de alienação engendrado pela sociabilidade burguesa.

No mesmo raciocínio, nossa investigação pauta também a indicação de Marx (2008), segundo a qual as categorias são determinações da existência, a realidade transposta na consciência. De modo prático e didático, para que os defensores das saladas metodológicas entendam, não tentamos aqui encaixar nosso objeto em um molde conceitual ou definição pré-determinada na consciência. Pelo contrário, extraímos do objeto suas determinações objetivas, traduzindo-as em categorias sob mediação de abstrações razoáveis.

Desse modo, o movimento de apreensão da realidade aqui parte do objeto em direção ao pesquisador. Isso no sentido de que é a própria realidade que, conforme a mediação do método apropriado, mostra-se ao sujeito. Obviamente, esse movimento pressupõe uma tomada de posição por parte de quem intenta conhecer o entorno, mas jamais admite que o sujeito enquadre a realidade objetiva num conjunto de conceitos e definições pré-formuladas. É justamente por isso que, como buscamos enfatizar, foi sempre o objeto de estudo que ditou ao pesquisador que caminhos trilhar e que ferramentas ou recursos utilizar para sua melhor apreensão. Dito de outro modo, é o objeto que determina dialeticamente o método.

Mais uma vez, faz-se necessário aludirmos ao produtivismo acadêmico. A produção de ciência na universidade, atualmente, engessa os processos de pesquisa em formas conceituais e metodológicas. É necessário, portanto, para a produção da ciência burguesa, explicitar a metodologia aprioristicamente, como se fosse possível prever o futuro e as determinações objetivas da realidade em análise. Se a academia entende que essa previsão do futuro é apenas provisória, estando absolutamente sujeita a re-arranjos e adequações, então, trata-se de apenas formalidades acadêmicas de baixo valor para a produção da ciência autêntica, entendida como a

produção de conhecimento comprometido com a transformação da realidade, de modo a promover a plena realização das potencialidades humanas.

Prosseguindo, essa reflexão da realidade não se trata de um processo mecânico, mas sim de uma tentativa sempre crescente de se aproximar do objeto de análise, buscando uma leitura imanente dele. Esse movimento de transpor a realidade na consciência, como pode ser antecipado, é necessariamente mediado pela subjetividade e pela formação histórica do pesquisador, o que não nega e tampouco anula a intencionalidade e preponderância de uma leitura a partir da própria realidade investigada.

Por aqui também passa a defesa de que não existe produção de conhecimento neutro, como enfaticamente os defensores da ordem tentam nos convencer. Tal processo de construção do saber, além das questões particulares, como já sinalizamos, é submetido também a questões mais universais, por assim dizer. Ou seja, numa sociedade assentada sobre a exploração do homem pelo homem, a ciência tende, preponderantemente, a ampliar e legitimar o *status quo* – obviamente, deve-se considerar também a dialética do processo. Tudo isso, vale dizer, evidencia a dificuldade que é a produção de ciência na contramão do ordenamento capitalista.

Não obstante a constatação da mediação da subjetividade nesta e em qualquer outra investigação, isso não significa, de modo algum um, desvio de padrões científicos, nem mesmo uma fragilidade da ciência aqui elaborada, mas ressalta uma característica própria da ciência mais autêntica: a certeza de que o conhecimento da realidade é sempre aproximativo, dada a própria dinâmica do real. Do contrário, a presente investigação perderia todo o sentido de ser, haja vista que um conhecimento absoluto pressuporia, a priori, a negação de qualquer elemento desconhecido da realidade.

É importante destacar ainda, referente a aspectos metodológicos, que o texto, agora nas mãos do leitor, corresponde a uma apresentação lógica e mais facilmente compreensível do movimento do real, este que, como sabemos, é, por vezes, caótico, confuso e de difícil compreensão. Por isso, tentativas de buscar correspondência imediata com os fenômenos do cotidiano terão sempre muitas chances de serem frustradas. Se a realidade fosse imediatamente inteligível em sua essência – histórica e dialética –, ou ainda, parafraseando Marx, se a essência do real coincidissem com a aparência, não haveria necessidade de ciência. Além disso, como

sustenta a tradição marxista, a lógica do real é diferente – ou nem sempre coincide – da lógica de exposição desse mesmo real.

Poderíamos aqui nos estender, delineando nossa posição investigativa a partir do referencial marxiano, mas não se trata de uma investigação do método do mouro. Nossa intenção, nesse momento, é apenas assinalar as principais bases metodológicas, através das quais conduzimos a pesquisa ora exposta.

1.7 Fundamentação teórica

Mesmo não sendo central em nossa investigação, o trabalho no sentido marxiano é fundamental para compreendermos e nos aproximarmos do objeto de estudo. Nesse sentido, precisamos pontuar algumas características básicas dessa categoria e, logo em seguida, ficará clara a importância desta pesquisa.

O trabalho, tal como Marx (2017) traz em “O capital”, é a categoria fundante do ser social, mas isso não significa, nem de longe, que o ser social esteja limitado na categoria⁷ trabalho. Para o autor, ao enfrentar a natureza exterior em busca de satisfazer necessidades espirituais ou do estômago, o indivíduo transforma não apenas seu entorno, mas também modifica a si próprio (Marx, 2017), fisiologicamente e/ou psicologicamente⁸.

Como fundante do ser social, é no trabalho que encontramos a gênese de importantes complexos sociais, entre eles a religião. Na humanização por meio do trabalho, o indivíduo primitivo lida com forças da natureza que o cercam e que lhe são incompreensíveis. O baixo desenvolvimento cognitivo de então, impede-lhe de apreender o mundo de forma teórica e conceitual, daí, então, que se pressupõem a existência de seres imateriais que controlariam o movimento da natureza (Lukács, 1966a).

Temos, com isso, duas importantes variáveis inelimináveis no processo de gestação do reflexo religioso: o trabalho e o desconhecimento ou incapacidade de conhecer a realidade de forma imanente e, por consequência, o próprio ANC. Por um

⁷ Entenda “categoria” como determinação da existência, a realidade transposta na consciência, ou seja, em sua concepção marxiana. Isso é importante para que o leitor, ao se deparar com esse termo, não o confunda com algo puramente abstrato, produzido tão somente pela subjetividade.

⁸ Para entender melhor sobre as transformações fisiológicas causadas no indivíduo primitivo pelo processo de trabalho, vale muito a leitura da tese de Adriano Jorge Torres Lopes. Existe ainda uma variedade de publicações sobre as implicações psicológicas do trabalho, contudo, por não termos, de antemão, uma avaliação mais profunda desses trabalhos, preferimos não indicá-los diretamente.

lado, o indivíduo primitivo só se depara com esse mundo desconhecido através do processo de transformação da natureza, isto é, o trabalho. Por outro, se não houvesse uma dimensão da realidade que escapasse a capacidade cognitiva dos nossos ancestrais, não haveria muito espaço para leituras antropomórficas e subjetivas, próprias do reflexo religioso.

Para entendermos um pouco mais a relação entre a gênese da religião e o trabalho, devemos recordar duas características importantes desse complexo fundante: a *intentio recta* e a *intentio obliqua*. Ambos os termos são recuperados de Nicolai Hartmann por Lukács (2018) e indicam tendências do processo de trabalho. A primeira delas seria a predisposição ontológica do processo de trabalho em possibilitar uma leitura de mundo mais imanente, portanto, desantropomórfica e objetiva. Não obstante, isso não significa, ainda nesse estágio, uma generalização propriamente característica da ciência moderna, mas se constitui nos rudimentos fundamentais de qualquer ciência.

A segunda tendência, por seu turno, leva o indivíduo a uma leitura mais antropomórfica, subjetiva e transcendente, sendo a base para a formação de várias concepções não científicas do mundo. Inclui-se, aqui, para efeito do presente estudo, o reflexo religioso. É preciso pontuar, entretanto, que estamos tratando de tendências, justamente como sublinha Lessa (2015), e não leis inexoráveis. Isso significa que a possibilidade de conhecer a realidade de modo mais científico – imanente e desantropomórfica no período primitivo – não é absolutamente isolada de concepções mais antropomórficas. Basta lembrarmos do processo de antropomorfização do reflexo científico apontado pelo próprio Lukács (1966b). O mesmo raciocínio, com a devida ponderação, vale para o reflexo religioso.

Considerando não apenas esse contexto de gênese do ser social, mas se estendendo até a modernidade, Lukács (1966a, p. 26), ainda no prólogo de sua estética, afirma que “Um complexo de fenômenos não pode considerar-se cientificamente conhecido senão quando aparece totalmente conceituado a partir de suas propriedades imanentes, das legalidades imanentes que operam nele”⁹. Obviamente, a extensão desse tipo de conhecimento da realidade diminui conforme voltamos a períodos históricos mais remotos, ou seja, no processo de humanização

⁹ Tradução livre do autor para: “Un complejo de fenómenos no puede considerarse científicamente conocido sino cuando aparece totalmen-te conceptuado a partir de sus propiedades inmanentes, de las legalidades inmanentes que obran en él”.

do ser primitivo, a dimensão da realidade sobre a qual predominava a ausência de domínio conceitual era bem maior do que atualmente.

Não obstante o claro avanço do domínio da ciência sobre essa parte da realidade, até então desconhecida, e, conseqüentemente, o recuo ou a perda de espaço da leitura religiosa de mundo sobre essa dimensão, Lukács (1966a, p. 26), na sequência do que já citamos acima, reforça que:

Na prática, como é natural, uma tal plenitude de conceituação é sempre somente aproximada; a infinitude extensiva e intensiva dos objetos, suas relações estáticas e dinâmicas, etc., não permitem conceber como absolutamente definitivo nenhum conhecimento, em nenhuma forma, nem pensar que possa estar isento alguma vez de correções, limitações, ampliações, etc.¹⁰.

Temos, portanto, que, mesmo com o desenvolvimento cognitivo iniciado nos primórdios da formação social, com a superação da ciência em face de concepções mistificadoras de diversos tipos, inclusive religiosas, ainda assim, não há nenhum conhecimento definitivo. Como o próprio esteta sinaliza, esse “aún no” – que inclusive é característica do pensamento científico – tem sido, desde a gênese do reflexo religioso, entendido como “transcendência” (Lukács, 1966a). Desse modo, o pensador húngaro entende que:

A ciência, enquanto é ciência e não reflexão filosófico-idealista ou religiosa-teológica acerca de seus resultados e seus limites, de seu lugar na vida do homem, se sua importância para a totalidade da existência humana, se vê obrigada a tratar o desconhecido precisamente como ainda-desconhecido¹¹ (Lukács, 1966a, p. 125).

Essa constatação acentua, por seu turno, as peculiaridades entre religião e ciência precisamente na maneira como lidam com o desconhecido. Enquanto que, para o reflexo científico, mesmo consciente da tendência em conhecer sempre limitadamente, ou seja, admitindo sua incompletude no domínio conceitual da realidade, considera o desconhecido como ainda desconhecido, pressupondo, portanto, que poderá vir a ser apreendido conceitualmente.

¹⁰ Tradução livre do autor para: “En la práctica, como es natural, una tal plenitud de conceptuación es siempre sólo aproximada; la infinitud extensiva e intensiva de los objetos, sus relaciones estáticas y dinámicas, etc., no permiten concebir como absolutamente definitivo ningún conocimiento, en ninguna forma, ni pensar que pueda estar exento alguna vez de correcciones, limitaciones, ampliaciones, etc.”.

¹¹ Tradução livre do autor para: “La ciencia, mientras es ciencia y no reflexión filosófico-idealista o religioso-teológica acerca de sus resultados y sus límites, de su lugar en la vida del hombre, de su importancia para la totalidad de la existencia humana, se ve obligada a tratar lo desconocido precisamente como aún-desconocido”.

Enquanto isso, a tendência a atribuir uma transcendência ao desconhecido é predominante no reflexo religioso. Sob a ótica religiosa da leitura de mundo, a dimensão da realidade sobre a qual não se domina conceitualmente é naturalmente desconhecida, e o é por fazer parte de uma transcendência que jamais poderá ser entendida. Provavelmente, você já deve ter ouvido a máxima cristã segundo a qual os mistérios de Deus são insondáveis, quer dizer, não inteligíveis e incompreensíveis para a humanidade.

É importante ressaltar, não obstante ao que acabamos de afirmar, que o reflexo científico não é totalmente isento dessa transcendência, como se fosse possível uma ciência real absolutamente imanente. Todavia, o viés transcendente na ciência assume outros contornos qualitativos, como o esteta húngaro afirma: “A prática da ciência não conhece mais que uma transcendência relativa, a saber, a do ainda-não-conhecido, a realidade, de existência objetiva, independente da consciência, porém ainda não dominada pelo pensamento científico”¹² (Lukács, 1966a, p. 137).

Aqui, acentuamos mais ainda o que já temos anunciado nas linhas anteriores sobre a diferença entre os modos de ser da religião e da ciência para com o desconhecido. No reflexo científico, como deixa claro a citação acima, a transcendência que, para a religião, é traço predominante e definidor, aqui é apenas relativa. Isso significa que esse conjunto da realidade sobre o qual não se domina conceitualmente, não será, como acontece com a religião, alçado permanentemente ao domínio da transcendência.

Essa transcendência apenas relativa, como constata Lukács (1966a), não impediu que, em alguns momentos da história, fosse desencadeado, através de “n” fatores, um verdadeiro processo de antropomorfização do reflexo científico. Tal processo, resguardadas as devidas mediações, corrobora com o surgimento do que temos chamado de “religiões quânticas”. Dada a natureza e escopo da presente pesquisa, não poderemos aprofundar sobre esse processo e a caracterização dessas manifestações religiosas.

¹² Tradução livre do autor para: “La práctica de la ciencia no conoce más que una trascendencia relativa, a saber, la de lo aún-no-sabido, la realidad, de existencia objetiva, independiente de la consciencia, pero aún no dominada por el pensamiento científico”.

Ainda sobre a relação da religião com o ANC, dessa vez, comparando a posição do reflexo religioso em relação ao pensamento cotidiano, Lukács (1966a, p. 138) constata que:

A religião e a cotidianidade estão ademais acerca uma da outra na medida em que ambas absolutizam a transcendência. Na cotidianidade isto ocorre de um modo espontâneo e ingênuo, do mesmo modo que na magia inicial o ainda-não-conhecido [...] se considera eternamente transcendente. A magia não se distingue nisto da cotidianidade mais que por sua busca de meios e vias para superar praticamente essa transcendência, e por sua crença ou sua pretensão de possuí-los¹³.

O reflexo religioso, portanto, como no exemplo da magia trazido por Holz, Kofler e Abendroth (1969), trata a dimensão da realidade, sobre a qual não domina teórica e conceitualmente, como um eterno transcendente. No caso específico da magia, como fica indicado, tenta-se manipular essa transcendência de forma prática – vejamos, por exemplo, os rituais xamânicos ou o que chamamos de *voodoo*. Essa tendência se mostra também, em certa medida, no pensamento cotidiano que, na sua imediatez, supera o pensamento científico.

O modo pelo qual o reflexo religioso lida com o ANC, conforme temos indicado, vai ainda mais longe em suas consequências. Como sabemos, dessa relação, depreende-se um determinado tipo de conhecimento ou posicionamento que, como mostramos, tem um caráter antropomórfico e transcendente. Essa reação produzida pela relação entre religião e o ANC, contrário ao que pode parecer numa primeira aproximação, não rivaliza e nem se opõe diretamente à ciência burguesa – é o que aprendemos a partir de Lukács (2018), não obstante, conforme podemos antecipar, contrapõe-se a uma ciência autêntica, naquele sentido indicado anteriormente.

Um exemplo claro disso nos é dado por Cusa (2003), ao propor a impossibilidade da ciência de sua época de conhecer a realidade objetivamente. Para o cardeal alemão, todas as coisas estão dentro de um contexto mais amplo, que não pode ser apreendido pela razão. Seu argumento prossegue, indicando que as coisas não podem ser apreendidas simplesmente como algo à parte, fora do “contexto”. Ora,

¹³ Tradução livre do autor para: “La religión y la cotidianidad están además cerca una de otra en la medida en que ambas absolutizan la trascendencia. En la cotidianidad esto ocurre de un modo espontáneo e ingenuo, del mismo modo que en la magia inicial lo aún-no-sabido [...] se considera «eternamente» transcendente. La magia no se distingue en esto de la cotidianidad más que por su búsqueda de medios y vías para superar prácticamente esa trascendencia, y por su creencia o su pretensión de poseerlos”.

se a coisa em si, independente do contexto, não é inteligível, e se também não é possível igualmente a razão dominar esse pano de fundo, logo, não podemos conhecer.

Para esse religioso, o contexto por trás da “coisa”, do objeto do conhecimento, é algo que, para além dele, nada mais é possível de ser, tanto em extensão como em qualidade. Desse modo, esse pano de fundo é infinito, máximo e absoluto. Nas palavras do próprio cardeal, “[...] este máximo, [...] na fé de todos os povos se crê, sem dúvida, ser Deus” (Cusa, 2003, p. 5) ou, ainda, “[...] este máximo, que é simultaneamente contraído e absoluto, [...], chamamos Jesus sempre bendito” (Cusa, 2003, p. 6).

Frente a essa suposta impossibilidade de conhecer objetivamente, o cardeal propõe a douta ignorância, uma espécie de conhecimento que nada conhece além da própria ignorância. Isso porque, como pano de fundo de toda a realidade, existe um Deus incognoscível, e como todas as coisas derivam dele, não há possibilidade de a razão humana conhecer. Isso tudo pode parecer muito absurdo, mas está na base do desenvolvimento teórico de muitos teólogos. Observe-se ainda que esse dito “conhecimento ignorante” tende a mistificar a realidade, alçando-a de forma taxativa ao domínio do transcendente.

Indicada a relação entre religião e o ANC, queremos chamar a atenção para algumas de suas consequências gerais para o cotidiano do ser social e para a educação, conforme já temos pontuado aqui. Para exemplificar, temos o relato de Franz Paulssen, citado por Lévy-Bruhl (2008), que, ao tratar sobre os costumes dos povos habitantes de ilhas do Nyanza, explana:

Os gêmeos, imediatamente depois do seu nascimento, são colocados dentro de um vaso de argila e expostos em um vale. As crianças que furam primeiro seus dentes incisivos superiores devem ser mortas logo que esse fato chegue ao conhecimento de todos, porque se acredita que de outro modo elas seriam uma causa de desgraças para a aldeia [...] (Lévy-Bruhl, 2008, p. 145).

Com baixo desenvolvimento das forças produtivas – que, apesar de não ser o único motivo, corrobora para que esses povos permaneçam numa condição de afastamento das barreiras naturais ainda muito incipiente –, os povos originários daquela região têm seu cotidiano predominantemente guiado por uma leitura religiosa. Eis que, por não dominarem conceitualmente a realidade, concluem, de maneira antropomórfica e subjetiva, que a causa para as desgraças da aldeia reside nas

crianças, cujos primeiros dentes a se estragarem sejam os incisivos superiores. Na visão desse povo, a solução mais lógica é matar essas crianças.

Os efeitos, portanto, da relação entre a religião e o ANC podem ser devastadores. Obviamente, conforme o período histórico e o contexto social, os efeitos dessa relação assumem contornos diferentes, como já sinalizamos brevemente. Na Idade Média, por exemplo, a maneira religiosa de lidar com o ANC levou à condenação de Giordano Bruno pela Inquisição. O dominicano, por seus estudos em física, guiado por métodos que lhe permitia maior aproximação com a realidade, sustentava o heliocentrismo como verdade. Tal posição se contrapunha ao geocentrismo religioso, produto de uma leitura antropomórfica, subjetiva e transcendente do ANC.

A ideia de que o sol gira em torno da terra, e de que esta seja um lugar especial criado por Deus durante sete dias, o próprio geocentrismo em si, naquele contexto do medievo predominava sobre o cotidiano em geral, pautando, inclusive, a formação do indivíduo naquela quadra histórica. Sabemos que, na Idade Média, a educação era prerrogativa das instituições religiosas, destacadamente da Igreja Católica e, dessa maneira, os poucos que tinham acesso à instrução aprendiam segundo o entendimento religioso sobre a realidade, conseqüentemente, conforme a religião lidava com o ANC.

Apesar de superado esse momento de predomínio da religião, essa, obviamente, não cessa sua existência. O capitalismo suplantou o Antigo Regime e, junto com isso, o reflexo científico passou a preponderar sobre a leitura religiosa da realidade, mas, como o *aún desconocido* independe do modelo societário, a religião continua a alçá-lo no terreno da transcendência. O produto da interpretação religiosa do ANC segue a repercutir em diversas esferas das relações sociais, incluindo a formação. Vejamos, a título de ilustração, um caso brasileiro. O Decreto nº 7.107/2010, em seu artigo 11, § 1º, celebra acordo entre o Brasil e a Santa Sé, afirmando que:

O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação (Brasil, 2010).

Em outras palavras, a leitura religiosa do mundo, e sua conseqüente forma de lidar com o ANC, produz o atual entendimento de que, primeiro, o ensino religioso

é fundamental para a formação do cidadão, segundo, que a importância desse ensino aumenta se for essencialmente católico¹⁴.

Anterior ao decreto supracitado, a última LDB prevê o ensino religioso, o que, como consequência, tem estimulado a abertura de cursos de Ciências da Religião em universidades federais e instituições de ensino superior privadas. Além disso, várias tentativas de abertura de cursos de Licenciatura em Ensino Religioso têm surgido pelo país, resultando, geralmente, em fracasso, com exceção apenas de algumas “*boutiques*” de cursos superiores – pontuamos que ambas as tentativas surgem como meio para suprir a demanda por formação de professores para o ensino religioso.

Sem entrarmos no mérito do sucesso ou não dessas investidas em particular, devemos atentar que a existência da presente demanda por formação nessa área tem um motivo. Deve-se ao fato de que a forma como a religião apreende o ANC produz – ao mesmo tempo que é também produto – determinados conjuntos de práticas que alimentam e são retroalimentadas pela necessidade religiosa. Essas práticas, conforme ainda aprofundaremos, e posições derivadas dessa interação perpassam as relações sociais, chegando à educação e à formação de professores – formação essa que acaba por ter seu conteúdo produzido por uma concepção antropomórfica, subjetiva e transcendente do mundo, logo, distanciando os sujeitos de uma leitura imanente da realidade.

Desse modo, professores formados sob a perspectiva de um conhecimento que é produzido antropomorficamente, um saber que, ao invés de desvelar o real, acaba por mistificá-lo, irão, conseqüentemente, reproduzir tal posicionamento perante a realidade como base importante na formação do indivíduo. E, aqui, é necessário acentuar que tanto a formação desses docentes, sob tal ótica, como o colocar em prática desse processo formativo na sala de aula contradiz, de diversas maneiras, o que se entende comumente como sendo o papel da escola, uma instituição responsável por trabalhar com conhecimentos científicos tratados didaticamente.

As consequências do modo como o reflexo religioso lida com o ANC, por seu turno, como tem mostrado nossas investigações até aqui, acarretam uma série de desdobramentos quando postos no contexto da luta de classes. Só a questão de obscurecer a realidade, ao invés de explicá-la de forma imanente, já se constitui como

¹⁴ Não vamos entrar aqui nas consequências desse tipo de ensino, uma vez que discorreremos sobre isso na dissertação.

um obstáculo considerável, quando se tem como objetivo a revolução comunista. Conhecer a realidade é um elemento fundamental em qualquer tentativa minimamente séria, nesse sentido.

Só para nos atermos a exemplos tupiniquins, Maestri (2019) é muito preciso em sua análise. Ele destaca que nas primeiras décadas dos noventa, uma das principais causas que levaram às frágeis tentativas de organização da incipiente classe trabalhadora ao fracasso foi justamente a forte visão de mundo religiosa daqueles movimentos.

De forma mais geral, Tonet (2018) trata desta mesma questão – ainda que indiretamente – quando discorre sobre as possibilidades da religiosidade dividir a mesma trincheira com os revolucionários na batalha pelo fim do capitalismo. O autor ressalta que, apesar de não ser impossível religiosos e comunistas lutarem juntos em direção à emancipação humana, os primeiros precisam, pelo menos do ponto de vista prático, abrir mão de fundamentais preceitos característicos do reflexo religioso. Dito de outro modo, no terreno prático, não dá para esperar que Deus desça e conduza a humanidade ao comunismo, é necessário ter como pressuposto que os seres humanos são sujeitos históricos, e como tal, podem traçar um novo rumo para a história.

Portanto, conforme aprofundamos em capítulo específico, a relação entre religião e o ANC, que também pressupõe uma relação entre sujeito e objeto, produz determinadas práticas, formas ideológicas, etc. Estas, por consequência, refletem no cotidiano do ser social em geral e, de modo específico, no complexo da educação, com ênfase, para fins da presente pesquisa, na formação de professores.

Parece-nos também muito claro o fato de esses reflexos atuarem, geralmente, de forma contrária ao ontológico anseio revolucionário da classe trabalhadora. Resta-nos, entretanto, entender e expor as mediações através das quais esse movimento ocorre, além de precisarmos mais a importância e consequências da relação entre religião e o ANC.

2 GÊNESE, NATUREZA E DESENVOLVIMENTO DO REFLEXO RELIGIOSO: UMA APROXIMAÇÃO

Neste capítulo, partiremos do reflexo religioso, lançando luz sobre elementos não abordados na dissertação. Desse modo, debruçamo-nos, primeiramente, sobre sua gênese, procurando, ao mesmo tempo, destacar sua natureza. Em seguida, nossa investigação se dirige para o desenvolvimento geral do reflexo religioso, rastreando os aspectos mais relevantes desse processo.

Dando seguimento, deteremo-nos sobre as diferenças e semelhanças entre reflexo religioso – religião – e mágico-animista. Os distanciamentos e as aproximações entre tais categorias têm, obviamente, uma especial importância para a compreensão do objeto, uma vez que principalmente a religião e a magia, não obstante lidarem ambas com o desconhecido, o fazem de forma distinta e por meios diferentes. Avançando, voltaremos esforços investigativos sobre o complexo científico e suas aproximações com o reflexo religioso. A análise dessa relação nos dará subsídios para, no capítulo quatro, investigar os rebatimentos do ANC no contexto da educação, ensino e, por consequência, também, na formação de professores.

Finalizando este capítulo, traremos ao debate, de forma sumária, a problemática da ética como campo de disputa entre o reflexo científico e o religioso. Apesar de não constituir objetivo da presente investigação, fazer um estudo sobre a ética, entender ainda que, em grandes linhas, o motivo pelo qual ela se constitui, segundo Lukács (1966a), como campo de batalha entre ciência e religião, acrescenta elementos novos ao debate educacional.

Para a correta apreensão da relação entre o reflexo religioso – bem como sua gênese – e o ANC, é necessário que recorramos a algumas categorias, são elas: trabalho, salto ontológico, teleologia, reflexo, *intentio recta* e *intentio obliqua*, entre outras de menor importância para a investigação. Evidentemente, não há espaço para tratar de todas elas de modo aprofundado, e nem é o objetivo da pesquisa. Assim, no que se refere a tais categorias, esboçamos uma caracterização geral e sintética, apenas com a finalidade de situar a leitura desta exposição e atender às demandas específicas relacionadas à compreensão do objeto.

Iniciemos pelo que Lukács (2018) chama de salto ontológico, especialmente o que marca a transição dos hominídeos ao patamar de seres sociais. Não obstante a necessidade de tratar dessa etapa do desenvolvimento do ser, é válido

pontuar a escassez de dados sobre esse período, como sublinha o esteta marxista. O que se tem de informações relativas a essa transição – hominídeo ao ser social –, seja referente ao conteúdo desta, seja a sua cronologia, é sempre muito aproximativo. Entretanto, conforme avança a pesquisa em áreas, como a paleontologia, arqueologia etc., vão surgindo fragmentos que ajudam a entender um pouco mais sobre esse momento de transição, ainda assim, com muitas limitações.

Apesar desse fato, o que se sabe, em linhas gerais, atende ao propósito da pesquisa ora exposta, ainda mais pelo motivo de que não nos interessa uma cronologia, uma linha do tempo definida do salto ontológico e sua relação com o reflexo religioso. São mais caras para nossa investigação as conexões internas desse processo transitório e como elas alcançam o reflexo religioso. Dito isso, podemos apontar que a escassez de dados mencionada aqui não compromete os objetivos investigativos.

Lukács (2018), na sua ontologia, considera a existência de três esferas do ser: a inorgânica, a orgânica e a do ser social. Didaticamente, na primeira, poderíamos relacionar os minerais; na segunda, a vida de plantas e animais e, por último, o ser social. Olhando para o passado do planeta, podemos deduzir que, em determinados e extensos períodos de tempo, houve uma dessas esferas do ser que predominou. Naturalmente, antes de surgir a vida na Terra, o momento dominante era do ser inorgânico e, quando brotam as primeiras formas de vida, é esse momento do ser orgânico, que passa a crescentemente predominar sobre o inorgânico.

Com o ser orgânico, o ser em geral alcança um novo patamar qualitativo radicalmente distinto do anterior. Todavia, isso não significa a negação ou eliminação da etapa anterior do ser. Ao contrário! O inorgânico é superado apenas dialeticamente, no sentido de que são conservados seus aspectos essenciais no interior do novo momento do ser. O ser inorgânico não cessa em sua existência com o orgânico, pois a vida recém surgida não pode se manter sem a esfera anterior do ser: o inorgânico.

A mesma dialética acontece quando, da esfera orgânica, passa-se ao ser social, mas aqui se faz necessário nos determos um pouco mais. O processo que culmina no ser social, segundo aproximações razoáveis, durou cerca de três milhões de anos. Isso, considerando a lacuna temporal desde os tempos em que se registra os primeiros hominídeos, até quando se estima o surgimento dos primeiros bandos atuando coletivamente.

De acordo com Lukács (2018), o elemento responsável pela operacionalização desse processo, que elevou os homínídeos ao patamar de seres sociais, foi o trabalho. Nas palavras do autor: “Se se deseja expor as categorias específicas do ser social, seu brotara partir das suas formas de ser precedentes, sua combinabilidade com elas, sua fundabilidade nelas, esta tentativa deve se iniciar com a análise do trabalho” (Lukács, 2018, p. 7). Por esse motivo, consideramos tal categoria como fundante do ser social, sem, contudo, esgotá-lo.

Por trabalho, entenda o leitor, referimo-nos ao processo de enfrentamento da natureza através do qual a humanidade a modifica, ao mesmo tempo em que transforma a si próprio (Marx, 1996). Esse processo tem como ponto de partida as demandas do próprio cotidiano dos indivíduos, sejam elas de ordem material, que impliquem diretamente na sobrevivência, sejam as que apontem para questões de segunda ordem. Conforme Marx (1996, p. 165), “A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada na coisa”.

Para que se entenda de modo mais preciso o papel do trabalho no processo mencionado acima, é necessário observarmos algumas de suas características principais.

Lukács (2018), a partir de Hartmann, entende o trabalho como possuidor de duas tendências principais: *intentio obliqua* e *intentio recta*. A primeira se refere à interessante qualidade do processo de trabalho que, dadas certas circunstâncias, pode conduzir o indivíduo a uma leitura mistificada da realidade. Já a segunda, leva, ao contrário de sua antecessora, a um conhecimento mais imanente da realidade, sendo ainda a tendência predominante no processo.

Na *intentio obliqua*, prevalecem elementos mais subjetivos e antropomórficos, que tendem a alçar a realidade a certa transcendência, podendo esta ser ou não religiosa. Já na *intentio recta*, para a mesma situação, destacam-se traços mais desantropomórficos, objetivos e imanentes. Todavia, não podemos considerar uma rígida separação entre as duas tendências. Na realidade, elas estão entrelaçadas, de modo que nem sempre é possível observar se o resultado final tenderá para uma posição mais imanente perante o mundo circundante, ou para uma postura mistificadora.

Entre os fatores que podem levar o resultado produzido pelo processo de trabalho a pender mais para uma ou outra dessas tendências está o próprio cotidiano no qual o humano está imerso. Um indivíduo entregue a uma cotidianidade permeada

por elementos antropomórficos e/ou religiosos, já razoavelmente sedimentados em sua *práxis*, tenderá mais a uma posição correspondente a essa realidade em que está inserido, assim, através do processo de trabalho, estará mais inclinado a extrair leituras mistificadoras. Felizmente, a partir das considerações lukacsianas, podemos apontar, como já indicado, que essa inclinação jamais será cristalina, uma vez que algo de imanente e desantropomórfico sempre a contaminará¹⁵.

Uma outra categoria importante, que tem relação direta com o trabalho e é especialmente valorosa para nossos fins, é a teleologia.

Antes de realizar, na prática, aquele trabalho no sentido marxiano, o indivíduo imagina como procederá e visualiza mentalmente o resultado. Essa capacidade, conforme aprendemos com Marx (1996) – depois recuperado por Lukács (2018) –, é exclusiva do ser social, sendo uma característica ineliminável do processo de enfrentamento da natureza. Por mais reduzido que seja o domínio da humanidade sobre a realidade, no sentido de não dispor de forma precisa dos conhecimentos e técnicas envolvidas no processo, em nada muda o fato da presença da teleologia. A qualidade e extensão desta, contudo, é variável e afetada segundo o momento histórico e as forças sociais operantes no geral.

Há, todavia, entre os críticos rasteiros, a ilusão de que, no marxismo, a teleologia tem caráter determinístico e mecânico, mas nada pode estar mais distante da realidade. As próprias casualidades e contingências inerentes à realidade impedem que haja, no processo teleológico, qualquer mecanização ou tentativa de engessamento. Se tomarmos como exemplo o feitiço artesanal de uma cerâmica, não há absolutamente nada que garanta que a ideia inicial existente apenas na consciência do artesão se concretize. Obviamente que, quanto mais aprimorada for sua técnica, ferramentas, matéria prima, etc., maiores as possibilidades de que, uma vez concretizado o trabalho, o objetivado se aproxime mais do pré-idealizado.

O já conhecido trecho de Marx (1996, p. 98, grifo nosso), em “O capital”, ilustra sem igual a importância da teleologia. Afirma o mouro que:

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. *Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera.* No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente.

¹⁵ Apesar de Lukács (1966a) se referir a um reflexo científico puro como indispensável ao desenvolvimento da cotidianidade a formas superiores.

Assim, ao contrário dos outros animais que realizam atividades assentadas predominantemente em instintos biológicos, o ser humano constrói em sua imaginação antes que possa executar na prática. Tal processo, vale dizer, pressupõe uma série de mediações que, aqui, não temos condições de explorar suficientemente, dada a natureza desta exposição. Por enquanto, limitaremos-nos a sinalizar que, entre a posição teleológica e a objetivação desta, atua a própria subjetividade do indivíduo. Além disso, a teleologia se desdobra em primária, atuando sobre as consciências, e secundária, sobre a natureza exterior.

Cara também ao entendimento do nosso objeto é a categoria reflexo, sem a qual não se pode compreender corretamente a gênese do complexo religioso. Didaticamente, o reflexo é, no processo de aproximação do real, a mediação entre a consciência e a realidade. Dito de outro modo, é o meio pelo qual a realidade é captada pela consciência.

Um determinado conhecimento sobre a realidade, não importando se este requereu um avançado domínio teórico prévio e um moderno aparato tecnológico, como o *Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire* (CERN)¹⁶, ou se ao contrário, trata-se da sabedoria de um agricultor sobre a melhor época para o plantio, esse conhecimento nunca será idêntico à realidade. O saber que o cientista tem sobre as incríveis formações rochosas da cidade de Quixadá, no Estado do Ceará, não é o objeto em si, mas o reflexo deste na consciência. Como alerta Lukács (1966b), todavia, esse reflexo não é mecânico, jamais pode ser assumido como uma fotocópia da realidade. Como abstração, em oposição ao objeto em si, podemos dizer que, dialeticamente, o reflexo é a negação do ser (Lessa, 1997).

A captação da realidade na consciência, por meio do reflexo, é, desde o início, condicionada socialmente e historicamente, mesmo que tomemos um indivíduo em particular. O que um pesquisador produz teoricamente acerca da realidade é sempre afetado por elementos históricos e pela maneira como sua individualidade como ser social é atingida pelas relações sociais que a atravessam. Desse modo, como veremos, o reflexo religioso, mesmo mantendo aspectos ontológicos perenes, está igualmente sujeito ao contexto social e seus rebatimentos na particularidade e individualidade do sujeito.

¹⁶ Em tradução livre: Conselho Europeu para a Pesquisa Nuclear. Atualmente, o nome utilizado é Organização Europeia para a Investigação Nuclear.

Essa condição sob a qual está sujeita o reflexo explica, em parte, a tão diversificada gama de manifestações religiosas ao longo da história e em contextos geográficos distintos. Uma vez que as consequências do reflexo religioso jamais podem ser exatamente idênticas entre os povos originários da Melanésia e os do Oriente Médio, por exemplo, não obstante, como assinalamos, guardam características comuns.

Apresentadas didaticamente, ainda que de modo sintético, tais categorias, passamos, a partir delas, a considerações mais específicas sobre nosso objeto de pesquisa.

2.1 Gênese e natureza do reflexo religioso

A Antropologia tem nos fornecido uma vasta e diversificada gama de material relacionado com o surgimento da religião. Amparado nesses dados, é possível rastrear também a gênese dessa forma de reflexo e das mágico-animistas. Mesmo com vaga, em alguns casos, ou nenhuma proximidade com o marxismo em outros, obras, como as de Tylor (1920), Frazer (1944), Radcliffe-Brown (1973), Bronislaw Malinowski (2018), Lucien Lévy-Bruhl (2008), Gordon Childe (1951), entre outros, trazem à tona informações que comprovam a gênese do reflexo religioso sustentada por Lukács (1966a).

A título de exemplo, Tylor (1920) assinala a tênue ou inexistente moral entre o animismo praticado pelos povos primitivos, o mesmo posicionamento firmado pelo esteta húngaro. Para o último, a formação de uma moral se dá apenas com a superação do predomínio mágico-animista pelo reflexo religioso – religião (Tylor, 1920).

Todos esses autores clássicos da Antropologia, não importando a qual corrente interna pertençam, são unânimes em – ainda que não seja o objetivo – mostrar que as manifestações religiosas mais primitivas surgem a partir daquele processo de trabalho que sinalizamos linhas antes. Até onde se pode rastrear em direção aos primórdios da humanidade, entendemos que foi na busca pela sobrevivência e no enfrentamento da natureza que, primeiramente, surgem as ideias mais rudimentares daquilo que muito tempo depois chamamos de deuses.

A origem do reflexo religioso – e, portanto, da religião – nesse contexto, conta com determinados aspectos inerentes ao momento histórico mais remoto da

humanidade. Um deles é o baixo desenvolvimento cognitivo dos nossos ancestrais mais primitivos, fator determinante na gestação do reflexo religioso. Dito de outro modo, a incapacidade de apreender conceitualmente – corretamente – a natureza externa – e interna – levou, inevitavelmente, a que os humanos mais primitivos imaginassem a existência de alguma força imaterial. Essa (in)existência seria responsável, por exemplo, por levar a cabo fenômenos naturais presentes no cotidiano dos primevos. Nesse sentido, Lukács (1966a, p. 104) afirma que:

Dada a imediatez das emoções e das formas de pensamento nesses níveis, os homens suspeitam a presença de alguma força desconhecida por trás do obstáculo, e assim se produz a tentativa de submeter essa força à atividade humana ou, pelo menos, influenciá-la num sentido favorável¹⁷.

Disso não resulta que a religião ou reflexo religioso surge da completa ignorância do homem primevo, como nos ensina o esteta húngaro – a partir de Marx –, o enfrentamento da natureza circundante pressupõe, desde logo, certo grau de domínio e de apreensão da realidade (Lukács, 1966a). O leitor poderia nos inquirir sobre a existência de um momento na história em que a humanidade carecia totalmente de conhecimento do mundo à sua volta.

Entretanto, é contraproducente tentar um retorno até o momento exato, o ponto de viragem do homínídeo ao humano social. Isso se dá por vários motivos, dentre eles, o fato de ser – ao menos com a ciência atual – impossível tal retroceder, pois não há dados para um empreendimento dessa monta; segundo, porque não altera em nada a linha principal de nossa argumentação. Ademais, vale dizer, se voltarmos até o momento em que não havia qualquer compreensão do entorno, já não estamos a falar de ser social.

Desse modo, na gênese do reflexo religioso, mesmo predominando o desconhecimento da realidade em função do nível de cognição, a humanidade primitiva dispunha, por mais rudimentar que fosse, de certo domínio da realidade. Por exemplo, guardados os devidos exageros, para sair para caça, minimamente é preciso saber que há o que se caçar – como sublinha Lukács (2018), só se caça uma lebre que exista. E nós acrescentamos: e que se tenha, pelo menos, uma tênue noção da existência desse animal.

¹⁷ Tradução livre do autor para: “Dada la inmediatez de las emo-ciones y las formas de pensamiento en esos niveles, los hombres sospechan la presencia de alguna fuerza desconocida detrás del obstáculo, y así se produce el intento de someter esa fuerza a la ac-tividad humana o, por lo menos, influirla en un sentido favorable”.

Diante das inúmeras tentativas teóricas da atualidade de negar a realidade, é importante ressaltar que esse processo de gestação do reflexo religioso, e, portanto, da própria religião, é histórico – assim como o é os deuses e outros não-seres fantásticos criados por ela. Isso significa, antes de qualquer coisa, que é produzida socialmente pela humanidade, e não se trata de um elemento inato ao indivíduo.

A partir de Lukács (1966a), entendemos que a religião, em suas formas mais primárias, surge com o advento do ser social – quando os mais remotos antepassados, pelo processo de trabalho, como sinalizado acima, passam de seres que têm seu agir centrado nos instintos biológicos a seres sociais. Estes, obviamente, não perdem seu caráter biológico e, tampouco, ao menos em certo nível, seus instintos básicos. Todavia, paulatinamente, passam a submeter tais forças biológicas a determinações cada vez mais sociais. É, portanto, segundo o esteta húngaro, na superação da esfera orgânica que surge um novo patamar de ser e, junto deste, o reflexo religioso.

Esse processo é precisamente o que Lukács (2018) denomina de salto ontológico. Há um movimento de superação de momentos do ser, no qual cada novo momento contém em si traços negados, superados e conservados dos estágios anteriores. É por isso que, mesmo hoje, com o complexo desenvolvimento social alcançado e, apesar de sermos humanos, somos igualmente constituídos de matéria orgânica e inorgânica. Não nos limitamos a elas e nem temos nelas o momento predominante na nossa reprodução social, mas, sem esses momentos do ser, não podemos existir.

É importante, ao tratarmos da gênese da religião, voltar a atenção para outro ponto contido na citação acima, qual seja, o caráter imediato do reflexo que origina a forma mais primeva de manifestação religiosa. Como dito na apresentação das categorias, o reflexo é a mediação entre realidade e consciência, é o meio pelo qual se apreende a realidade. No processo de gestação da religião – e do próprio ser social –, apesar de haver determinado grau de domínio do mundo circundante, este é ainda incipiente, limitado. As formas de pensamento e as imagens do mundo se dão de forma extremamente imediatista, no mais preciso sentido da palavra.

Nesses termos, a relação com a realidade é igualmente imediata, levando à produção de um conhecimento que, embora algumas vezes se aproxime da realidade em si, parte de pressupostos equivocados e não podem ser generalizados. Como exemplo dessa relação, podemos tomar um simples fenômeno climático, como

a chuva. Perante tal acontecimento, nossos mais remotos ancestrais – no limite e imediatez que lhes são característicos – prontamente o relacionam com uma força invisível. É impossível, nesse momento da humanidade, conceber todo o complexo por trás de uma precipitação pluvial, para extrair daí o conhecimento das várias relações físico-químicas provocadas pelas condições específicas da atmosfera do planeta.

É por isso que, para Lukács (1966a), as mais antigas formas de manifestação do reflexo religioso são a magia e o animismo, e isso fica evidente pelo extremo caráter imediatista dessas formas de reflexão da realidade. Note-se, todavia, que, nesse momento de gênese, não aparece a figura de um demiurgo, tampouco de um Deus, a exemplo do cristão. Aqui, geneticamente, trata-se apenas de forças difusas que, para os primitivos antepassados, são responsáveis pelos fenômenos do cotidiano, até então, inexplicáveis.

Da suspeita de tais forças imateriais se avança para a tentativa de dominá-las. Os fenômenos naturais imediatamente explicados pelo reflexo religioso constituem, geralmente, obstáculos no cotidiano dos primitivos. Imaginemos, por exemplo, uma tempestade. Se mesmo hoje uma pancada de chuva com fortes ventos, raios e a propagação no ar do som produzido por estes pode deixar temeroso um indivíduo letrado, que dirá, então, nos primórdios da humanidade? E mais, assim como hoje, eventos desse tipo podem paralisar cidades inteiras, pensemos, então, o tamanho do obstáculo que era para os seres primevos.

Não resta dúvida que, na gênese do ser social, fenômenos naturais, como o exemplificado, eram predominantemente uma barreira natural no caminho da reprodução social naquele momento histórico. E isso não altera o fato de que tais fenômenos possam ter contribuído, de alguma maneira e em determinado nível, para o próprio desenvolvimento social, como o caso dos incêndios naturais provocados por raios. A partir disso, a humanidade começou a preservar o fogo e, em seguida, produzi-lo com suas próprias mãos.

De qualquer modo, como barreira, os eventos naturais e, principalmente, as supostas forças que os controlavam se encontraram com a característica humana de não apenas se adaptar ao meio, mas, sobretudo, transformá-lo. O indivíduo primitivo procura, então, submeter essas forças controladoras da natureza ao seu desígnio, buscando com que elas sejam compelidas a atuarem de modo favorável. Entre esse modo de se portar diante do suposto imaterial por trás da natureza e aquele

registrado nas religiões modernas, há uma importante diferença, sobre a qual falaremos adiante.

Em todo esse processo de gênese do reflexo religioso temos que ressaltar um traço que lhe é distintivo, qual seja, o fato de que a subjetividade do indivíduo predomina largamente sobre o real em si. Esse elemento faz com que essa forma de refletir a realidade seja antropomórfica. Para Lukács (1966a, p. 52):

Quando complexos de objetos ou de movimentos não explicados até o momento se projetam idealisticamente, religiosamente, etc., em um 'Criador', se trata na maioria dos casos de uma tal generalização analógica do lado subjetivo do processo de trabalho¹⁸.

Nesse contexto, não apenas em seu surgimento, mas em todo o seu desenvolvimento futuro, o reflexo religioso guarda uma característica fundamental: é antropomórfico. A realidade sobre a qual ele se lança e, conseqüentemente, os produtos dessa reflexão, são dirigidos a partir do sujeito. Este imprime na realidade algo já existente na sua subjetividade, captando depois o produto dessa interação como algo em si existente, inteiramente fora do sujeito.

Precisamos, aqui, pormenorizar dois pontos. O primeiro é que, como evidencia o esteta húngaro, o surgimento do reflexo religioso tem sua gênese no processo de trabalho, especificamente em sua parte subjetiva. Como já temos adiantado, no enfrentamento da natureza, estão presentes duas tendências nominadas por Hartmann e recuperadas por Lukács (2018): *intentio recta* e *intentio obliqua*. Enquanto a primeira se relaciona com a possibilidade de um conhecimento cada vez mais próximo da realidade, a segunda tende a uma mistificação, a uma antropomorfização da realidade.

Embora predomine, por meio do trabalho, um progressivo conhecimento objetivo da realidade, em nenhum momento a subjetividade é anulada. Todos os elementos que constituíram e moldaram a maneira de agir no mundo de um indivíduo, sobretudo os mais imediatos que impregnam o cotidiano, estão presentes no mesmo processo que leva a uma apreensão imanente da realidade. A título de exemplo, o sujeito que tem seu cotidiano tomado por elementos místico-religiosos, tenderá a supor que a quebra do machado, ao derrubar uma árvore, é uma manifestação do deus da floresta.

¹⁸ Tradução livre do autor para: "Cuando complejos de objetos o de movimien-tos no explicados hasta el momento se proyectan idealísticamente, religiosamente, etc., en un 'Creador', se trata en la mayoría de los casos de una tal generalización analógica del lado subjetivo del proceso de trabajo".

Portanto, são os traços subjetivos e antropomórficos, presentes no processo de trabalho e expressos na *intentio obliqua*, que imprimem a gênese do reflexo religioso. Todavia, importa sublinhar que as duas tendências mencionadas não atuam separadas, ao contrário, são apenas momentos de um todo. O trato separado de ambas é apenas um esforço didático.

O segundo ponto diz respeito à projeção feita em um criador. No trecho citado acima, Lukács (2018) faz referência a um estágio já um pouco mais evoluído do desenvolvimento do reflexo religioso. Como já indicado, inicialmente, a suposição era que a causa de muitos movimentos naturais, assim como de outras barreiras naturais, não passava de forças difusas. Assim, a figura do Criador, como um ser místico, sobrenatural, que cria todas as coisas e dirige o destino da humanidade, inexistia na consciência nos primórdios do ser social.

O esteta húngaro, ao tratar sobre a gênese do reflexo estético, acentua sobremaneira essa importante característica: “O princípio comum básico da arte e da magia (religião) é seu caráter antropomorfizador”¹⁹ (Lukács, 1966b, p. 39-40). Desde seu nascedouro, portanto, o reflexo religioso não só é antropomórfico como, justamente por ser assim, tende a ser antropomorfizador. Esse traço fica excepcionalmente claro quando, no desenvolvimento do reflexo religioso, começam a surgir demiurgos que guardam características humanas de forma muito mais aproximada do que nos primórdios do reflexo religioso. Retornaremos a essa questão no tópico seguinte.

Por hora, para avançarmos em alguns elementos relacionados ao desenvolvimento do reflexo religioso, basta-nos ter claro que, como exposto, essa forma de refletir a realidade tem sua gênese através do processo de trabalho. De modo específico, por meio desse processo, e dado o baixo desenvolvimento cognitivo naquele momento primitivo, os indivíduos atribuíram a forças imateriais a causa de fenômenos naturais.

2.2 Aspectos do desenvolvimento do reflexo religioso

É algo evidente o fato de que entre as mais variadas manifestações religiosas existam incontáveis traços distintivos, e o mesmo é válido para formas

¹⁹ Tradução livre do autor para: “El principio común básico del arte y la magia (religión) es el carácter antropomorfizador”.

diferentes de reflexos religiosos, a partir dos quais, de modo geral, derivam aquelas manifestações. Não obstante, para além daquilo que as distingue, existem também elementos comuns. A estes poderíamos chamar de universais dentro do campo do reflexo religioso e da religião – um exemplo seria o caráter antropomórfico dessa forma de reflexão da realidade.

A existência de traços comuns entre diversas religiões, ou mesmo entre formas distintas de reflexo religioso, todavia, não significa uma linearidade ou uma a-historicidade desse tipo de leitura de mundo. Diferente disso, as manifestações religiosas e o reflexo religioso do qual derivam são completamente históricas, sendo necessário, para a adequada compreensão desses complexos, voltar a análise – ainda que brevemente – para alguns elementos de seu processo de desenvolvimento.

Assim sendo, a religião apresenta, ao longo da história social, um paulatino e contraditório processo de complexificação e transformações. Cada contexto histórico e, mais especificamente, cada modo de organização da riqueza material pelo qual a humanidade passou, dirige, por assim dizer, o perfil da religião naquele período. Assim como o reflexo religioso surge por meio do trabalho, é este que vai ser, em última instância, o responsável por imprimir a forma de ser da religião. Essa relação, contudo, só pode ser corretamente apreendida se considerada dialeticamente.

Conforme a organização social e sua complexificação avançam, temos configurações específicas do reflexo religioso e da religião. Inicialmente, como registra Lukács (1966a), a leitura religiosa do mundo pelos humanos primevos era essencialmente mágico-animista. Apenas após um longo período de tempo é que surgem formas mais próximas do que temos como religião hoje. Esse formato inicial do reflexo religioso guarda características específicas sobre as quais trataremos com mais detalhes adiante.

O desenvolvimento do reflexo religioso em sua forma mágico-animista tem, como já indicado sumariamente, uma relação direta com o enfrentamento das barreiras naturais. Segundo Lukács (1966a, p. 104):

[...] para que se desenvolvam inferências analógicas personificado-ras tem que se ter conseguido já uma altura considerável das experiências do trabalho convertidas em costume. Como é natural, a parte mais genérica de tais vivências é comum a todos os níveis evolutivos relativamente baixos: essa parte mais geral é sobretudo a experiência do obstáculo insuperável com as forças e os conhecimentos disponíveis²⁰.

²⁰ Tradução livre do autor para: “[...] para que se desarrollen inferencias analógicas personificado-ras tienen que haber conseguido ya una altura considerable las experiencias del trabajo convertidas en

Antes de tudo, tais barreiras naturais jamais são totalmente superadas. Mesmo hoje, com todo o avanço em diversos campos da ciência, uma parte significativa da realidade nos é totalmente desconhecida. Sobre ela, nada podemos dizer além de conjecturas, por mais sérias e compromissadas que possam ser. Como adiantado, esse fato social é importante para nossas investigações, uma vez que é justamente nesse campo que floresce o reflexo religioso e, nos dias atuais, serve ainda para o surgimento das mais variadas teorias conspiratórias.

Essa relação de enfrentamento dos indivíduos com o entorno, na quadra histórica referida por Lukács (1966a), cristaliza-se predominantemente através do trabalho. Inicialmente, o reflexo religioso surgido daí não consegue um grau mais elevado de personificação das forças imateriais supostamente existentes – elas permanecem na condição de forças difusas. Apenas com a paulatina e contraditória sedimentação das práticas, costumes e conhecimentos adquiridos no processo de trabalho, via enfrentamento das barreiras naturais, é que, por analogia, torna-se possível a personificação.

O que, até então, era nada mais que uma força invisível, passa, agora, a ter caracteres humanos. A analogia que torna possível a personificação indicada pelo esteta húngaro é, como ele mesmo afirma, dominante no cotidiano não apenas da humanidade em seu estágio primitivo, mas também nos dias atuais (Lukács, 1966a). Ainda assim, nos primórdios do ser social, foi necessário alcançar certo grau de conhecimento da realidade circundante, para que, por meio da analogia, o reflexo mágico-animista se desenvolvesse. Essa trajetória de desenvolvimento não corresponde a um intervalo de tempo menor, ao contrário, a literatura consultada sugere um percurso temporal considerável.

Para se ter ideia de quão lento e contraditório foi esse desenvolvimento, basta considerarmos os pressupostos da personificação das forças imateriais. Primeiro, que esse personificar pressupõe a atribuição de traços humanos a algo inexistente, mas que, no entendimento dos indivíduos primitivos, adquire *status* de ser. Para tanto, significa que eles conheciam a si mesmos de alguma maneira e até certo ponto. Com esse rudimentar conhecimento de suas próprias características

costumbre. Como es natural, la parte más genérica de tales vivencias es común a todos los niveles evolutivos relativamente bajos : esa parte más general es sobre todo la experiencia del obstáculo insuperable con las fuerzas y los conocimientos disponibles”.

físicas e de personalidade (na ausência de outra palavra), nossos ancestrais puderam projetar esses traços naquilo que eles imaginavam como existência imaterial.

Mas essa não é a única situação em que a analogia se faz importante no desenvolvimento do reflexo mágico-religioso. Amparados por Lukács (1966a), podemos afirmar que a operacionalização de processos na magia primitiva se utiliza, em larga medida, da analogia. Nesse campo, são fartos os exemplos trazidos pelos clássicos da Antropologia.

Importa ainda, nesse momento, atentarmos para o fato de que, corroborando o que já afirmamos, o desenvolvimento do reflexo religioso se dá por meio do processo de trabalho – não é possível compreender corretamente o primeiro, desvinculando-o do segundo. Essa condição, por assim dizer, mostra-se invariável até os nossos dias, ou seja, não se pode, hoje, apreender corretamente o *status* do reflexo da religião e suas várias manifestações religiosas, desconsiderando a presente situação do trabalho, da forma como está organizada a produção da riqueza material na sociedade de classes antagônicas.

Conforme mencionamos, no trabalho, há o que Lukács (2018) chama, a partir de Hartmann, de *intentio obliqua*. Essa tendência não só expressa a possibilidade do surgimento de um reflexo religioso, mas também de formações idealistas não necessariamente religiosas. Com a complexificação das relações sociais, em especial do trabalho, com o desenvolvimento de novas ferramentas e meios de afastar as barreiras naturais, altera-se também o produto dessa tendência. Por consequência, surgem formas mais complexas de leitura religiosa do mundo.

Essa relação do reflexo religioso com o trabalho não se restringe ao momento de gênese, pois, ao longo da história, podemos perceber como ambos os complexos se desenvolvem em interação mútua. Um exemplo precioso – ainda que merecedor de um estudo mais aprofundado – é o predomínio das religiões monoteístas. Apenas quando surgem, na história, as classes sociais antagônicas é que os sistemas de crença baseados em um deus único e todo poderoso prosperou, antes, tal forma de religião não poderia existir, senão como exceção.

Exemplos, no sentido do que temos indicado, são vastos. Já na Era Cristã, há registros do clero legitimando a escravidão, é o que vemos no Cânone 3 do Concílio de Gangra: “Se alguém ensinar um escravo, sob pretexto de piedade, a

desprezar seu senhor e a fugir de seu serviço, e a não servir seu próprio senhor com boa vontade e toda honra, que caia sobre ele o anátema”²¹ (Schaff, 1994, p. 190).

Para pessoas menos informadas, pode parecer estranho que o estrato mais alto na hierarquia do cristianismo se posicione de forma tão incisiva e direta contra alguém, cuja falha seja auxiliar um escravo desvalido. Contudo, num contexto histórico, em que as relações de produção ainda se assentavam destacadamente sobre o trabalho escravo, a religião e seus representantes tendiam a reproduzir esse modo de sociedade, mesmo que essa defesa vá na contramão do que hoje esperaríamos – com todas as reservas – de um sacerdote.

Mesmo nos dias atuais, essa regra geral que temos pontuado prevalece. A religião, em suas mais variadas formas, predominantemente, reproduz a sociabilidade do capital, legitimando seus meios de dominação e exploração. Ela mesma, a religião, torna-se um espaço de realização do capitalismo, um mercado em que muitos constroem fortunas com pouco ou nenhum investimento. Temos que, desde sua gênese, o reflexo religioso – e, portanto, da religião – se relaciona diretamente com o trabalho, no sentido mais estrito inicialmente e, conforme as relações sociais se desenvolvem e se complexificam, mantém sua dependência ontológica e autonomia relativa com a organização da produção da riqueza material de cada época.

O desenvolvimento do reflexo religioso, portanto, é inseparável do trabalho e da forma como este está organizado em cada momento da história. Há, porém, um outro importante elemento nesse processo, que já indicamos sumariamente aqui: o desenvolvimento intelectual.

Como apontado, a gênese do reflexo religioso se assenta também na incapacidade de dominar teórica e conceitualmente a realidade circundante. Uma considerável parte dessa realidade se apresenta ao humano primitivo como desconhecida, sendo a interação desse ANC com nossos ancestrais mais longínquos, por meio do trabalho que possibilita a gênese da religião. Acontece que a capacidade cognitiva não é estática e, conforme através do trabalho se constrói a própria humanidade, vai se desenvolvendo também a capacidade de conhecer. Paralelo a isso, expande-se o domínio – ainda que limitado – do mundo circundante.

²¹ Tradução livre do autor para: “If any one shall teach a slave, under pretext of piety, to despise his master and to runaway from his service, and not to serve his own master with good-will and all honour, let him be anathema”.

Nesse sentido, tratando sobre a contraditoriedade do processo de desenvolvimento do reflexo religioso, Lukács (1966a, p. 117), dialogando com Frazer, esclarece que:

Frazer indica um aspecto muito interessante dela quando vê no crescente conhecimento do homem um fundamento da passagem desde o tipo de representação mágico até o religioso, e isto não por uma via direta, se não precisamente porque, com o aumento do conhecimento, 'o homem compreende mais claramente a infinitude da natureza e sua própria pequenez e impotência ante ela'. Ao mesmo tempo aumenta sua fé no poder das forças que, segundo suas ideias, dominam a natureza e que, como temos visto, vão cobrando uma forma cada vez mais antropomórfica, perso-nificada²².

Como exposto por Lukács (1966a), o longo caminho, que leva do reflexo mágico ao religioso, tem relação direta com a ampliação do domínio dos indivíduos sobre seu meio que, por seu turno, é propiciado pelo trabalho naquele preciso sentido marxiano. Essa interação é, além de contraditória, extremamente rica em detalhes que, nas limitações de um texto formal acadêmico, jamais caberiam. Não obstante, ainda nesse capítulo, trataremos brevemente de como aparecem nesse processo a ética e os outros elementos de diferenciação entre reflexo religioso, magia e religião.

Voltando à citação anterior, precisamos esclarecer mais um elemento: o fato de que, mesmo ampliando o conhecimento sobre o entorno, não cessa o processo de mistificação da realidade. Ao contrário, o modo religioso de refletir a realidade continua operando e se complexificando, tornando-se, paulatinamente, mais sofisticado. As relações anteriormente mais diretas, "puras" e operacionais com as forças desconhecidas, vão se tornando mais sistemáticas e ricas, em conteúdo e forma. Nesse percurso, acontece uma crescente demanda por uma maior antropomorfização dessas forças.

O questionamento de que a religião e os deuses não podem ter uma origem material, sobretudo fundada na ignorância perante a realidade, pois, se assim fosse, não existiria mais religião com o avançar da ciência, aqui, cai por terra. O conjunto de forças que possibilita o surgimento e desenvolvimento do reflexo religioso, e por consequência da religião, envolve mais do que a ausência de domínio teórico do meio

²² Tradução livre do autor para: "Frazer indica un aspecto muy interesante de ella cuando ve en el creciente conocimiento del hombre un fundamento del paso desde el tipo de representación mágico hasta el religioso, y ello no por una vía directa, sino precisamente porque, con el aumento del conocimiento, 'el hombre comprende más claramente la infinitud de la naturaleza y su propia pequeñez e impotencia ante ella'. Al mismo tiempo aumenta su fe en el poder de las fuerzas que, según sus ideas, dominan la naturaleza y que, como hemos visto, van cobrando una forma cada vez más antropomórfica, perso-nificada".

circundante e o enfrentamento da natureza. Conforme as sociedades vão se constituindo e se complexificando, outros elementos passam a repercutir no reflexo religioso, nutrindo-o de novas possibilidades de conteúdo.

Queremos afirmar com isso algo consensual entre pesquisadores sérios: cada tempo histórico, cada época, influencia e é influenciada pelos complexos sociais nela existentes. A religião, no mundo cindido em sociedade de classes, é afetada e perpassada por uma concepção classista, geralmente a contento da classe dominante. De modo semelhante, nos modos de produção internos ao modelo societário de classes antagônicas, como o escravismo, feudalismo e capitalismo, cada uma dessas formas particulares contribui na visão religiosa de sua época correspondente.

Assim como a fome é fome, mas, ao mesmo tempo, como sinalizou Marx (2008), a fome saciada com talheres não é a mesma saciada com as mãos em um lixão, a religião, igualmente, recebe caracteres distintos, a depender do contexto histórico. Mesmo dentro da sociedade capitalista, a leitura de mundo religiosa não é linear – por exemplo, basta compararmos a religião no século XIX com a última metade do século XX. Nessa quadra histórica, a manifestação da religião e a forma de leitura religiosa do mundo têm traços distintos da do século passado, vide o caso do Movimento Nova Era.

Apreender esse caráter do reflexo religioso e, por conseguinte, da própria religião como produto deste, é importante para a correta compreensão de seu desenvolvimento. Isso nos leva à constatação de que, primeiro, o reflexo religioso tem sua gênese no trabalho, mas, como outros complexos, não se esgota ali. Consequentemente, atualmente, é impossível captar a essência do fenômeno religioso, se limitarmos a análise ao processo de trabalho. Segundo, uma vez surgido, o reflexo religioso mantém uma relação dialética com o trabalho e outros complexos sociais, de modo que, ao mesmo tempo em que altera esses outros complexos, é por eles modificado. Não obstante, apesar de adquirir traços particulares, conforme o contexto histórico, como já adiantado, o reflexo religioso mantém um núcleo comum que o acompanha para além das modificações singulares.

Voltando ao contexto mais primitivo do desenvolvimento da religião, observamos como o inicial reflexo mágico-animista vai sendo superado dialeticamente por uma forma mais próxima do que hoje se conhece por religião. Lukács (1966a, p.

117), citando Frazer, destaca que o indivíduo primitivo, conforme vai ampliando seu conhecimento:

[...] abandona a esperança de poder dirigir o curso da natureza com suas próprias forças, ou seja, com a ajuda da magia, e se dirige cada vez mais abertamente aos deuses, aos únicos dominadores daquelas forças sobrenaturais que ele acreditou em outro tempo compartilhar com eles. Por isso, à medida que progride o conhecimento, a oração e o sacrifício vão conquistando o lugar decisivo no rito religioso, e a magia, que a princípio figurou com os mesmos direitos, passa progressivamente a um segundo plano [...] ²³.

Ainda que pareça contraditório, na medida em que a humanidade vai conhecendo melhor o mundo circundante – sobretudo nesse contexto primitivo –, não deixa imediatamente de crer em forças não materiais. Ao invés disso, começa a ganhar terreno a ideia da impotência perante as forças e movimentos da natureza, ao mesmo tempo em que a operacionalização da magia já não é mais satisfatória para a resolução das demandas cotidianas. Os humanos primitivos, conforme ampliam seu conhecimento sobre a realidade, dão conta de que suas fórmulas e instrumentos mágicos em nada interferem naquelas forças sobrenaturais que eles supõem existir.

Isso, obviamente, não cai imediatamente numa leitura científica do mundo, mas sim na transferência daquele poder que, antes, julgavam ter para seres específicos, como predecessores das divindades. Ou, ainda, na aceitação de que não detêm o poder de manipular as forças da natureza e que somente deuses têm a capacidade de interferir nelas. A partir desse ponto, um conjunto de mudanças se processa, e a primeira delas é que as práticas mágicas, antes operacionalizadas pela humanidade primitiva para interferir na natureza, vão sendo paulatinamente deixadas em segundo plano (Lukács, 1966a). Em seu lugar, ganha destaque a súplica, a oração dirigida a determinadas divindades, uma vez que só ela seria capaz de interferir no mundo exterior.

²³ Tradução livre do autor para: “[...] abandona la esperanza de poder dirigir el curso de la naturaleza con sus propias fuerzas, o sea, con la ayuda de la magia, y se dirige cada vez más abiertamente a los dioses, a los. únicos dominadores de aquellas fuerzas sobrenaturales que él creyó en otro tiempo compartir con ellos. Por eso a medida que progresa el conocimiento, la oración y el sacrificio van conquistando el lugar decisivo en el rito religioso, y la magia, que al principio figuró con los mismos derechos, pasa progresivamente a un segundo plano [...]”.

2.3 Distinções necessárias entre reflexo religioso, religião e magia primitiva

Até aqui, usamos as expressões “reflexo religioso”, “religião”, “reflexo mágico”, “mágico-animista” ou “magia primitiva”. Embora existam traços comuns entre todas essas categorias, é imprescindível, para alcançarmos os objetivos propostos, aclararmos as diferenças entre elas. Só assim é possível uma correta aproximação com a realidade dessas categorias, suas interconexões e o superar dialético que, por vezes, ocorre entre elas ao longo da história.

Como sinalizamos, podemos entender a categoria reflexo, a partir de Lukács (2018), como o processo de captação da realidade pela consciência, é a reflexão do mundo circundante, material, objetivo, no e pelo intelecto humano. Essa reflexão pode assumir determinadas características que lhe irão acentuar uma conotação mais ou menos científica, religiosa, artística, etc. Portanto, quando utilizamos a expressão reflexo religioso, estamos nos referindo ao processo de reflexão que detém certas qualidades, mediante as quais podemos designá-lo como religioso.

Dissemos “mais ou menos científica” pelo simples fato de que, na realidade, é impossível um reflexo puro, absolutamente científico ou religioso. Sobre isso, deteremo-nos um pouco mais no tópico seguinte, por enquanto, basta-nos ter clareza de que esse refletir da realidade na consciência é sempre mediado e afetado por inúmeros estímulos da realidade exterior, assim como por elementos subjetivos.

Portanto, reflexo religioso é essa captação/reflexão da realidade pelo intelecto, tendo como marca distintiva as seguintes características: é antropomórfica, subjetiva e transcendente. Antropomórfica porque é predominantemente guiada, moldada por concepções internas sedimentadas no indivíduo durante determinado período histórico. Como atesta Lukács (1966a, p. 141), “[...] sua peculiaridade, sem embargo, consiste precisamente em seu caráter antro-po-morfizador: o captado como essência não perde em nenhum momento seus traços humanos”²⁴. Por esse mesmo motivo, o reflexo desse tipo é subjetivo, pois tenta imprimir na realidade exterior elementos internos ao indivíduo, estes que, geralmente, têm como única referência a fé.

²⁴ Tradução livre do autor para: “Su peculiaridad, sin embargo, consiste precisamente en su carácter antro-po-morfizador : lo captado como esencia no pierde en ningún momento sus rasgos humanos”.

Uma observação mais apressada pode concluir que tanto a religião cristã como uma prática mágica, como o *voodoo*, ou mesmo práticas mágico-animistas primitivas, têm todas os mesmos predicados acima listados. Tal conclusão, todavia, não passa de um engano. Há, certamente, semelhanças, como o fato de tanto o reflexo religioso como o mágico serem antropomórficos e antropomorfizadores, ainda que cada um à sua própria maneira. Mas isso não os iguala, pois existem, como se pode perceber sem muito esforço, substanciais diferenças entre a forma de se manifestar no *voodoo* e no cristianismo. Vejamos no que consiste essa distinção.

Para Lukács (1966a), um dos traços que caracterizam as manifestações mágicas, sobretudo as primitivas, é que suas práticas:

[...] estão muito mais entrelaçadas com a vida cotidiana que os das religiões poste-riores, e ‘rodeiam’ por tanto mais intensamente que estas a vida cotidiana, em vez de separar-se dela e entrar com ela em interação como objetivacões independentes²⁵ (Lukács (1966a, p. 103).

Isto é, as manifestações mágicas são sempre mais coladas ao solo do cotidiano, carecendo, portanto, de menos mediações que as religiões. Nessa esteira, para atingir o alvo com o *voodoo*, basta espetar o boneco, enquanto que, para alcançar uma graça no catolicismo, necessita-se de muita oração, exercício da fé, promessas e, quase sempre, de um santo intermediário – o resultado aqui pode ou não vir, e mesmo se realizando, geralmente, é demorado. De qualquer forma, não há garantia.

É por isso que Lukács (1966a, p. 105), dialogando com Frazer, afirma que a “[...] peculiaridade da magia, a diferença da religião, consiste em um grau menor de generalização e um maior domínio da imediatez [...]”²⁶. A magia é sempre mais imediata que a religião, apresentando, com isso, uma outra qualidade particular: um estreito e quase inexistente limite entre as concepções internas, subjetivas e a realidade exterior, imanente. Desse modo, o indivíduo, cuja existência é predominantemente guiada pelo reflexo mágico, tem uma especial forma de entender a relação entre o objeto e seu nome. Para ele, o nome se confunde com o nominado, ao ponto de, ao atingir o nome, também se afeta o nominado, imediatamente.

²⁵ Tradução livre do autor para: “[...] están mucho más entrelazados con la vida cotidiana que los de las religiones poste-riores, y ‘rodean’ por tanto más intensamente que éstas la vida cotidiana, en vez de separarse de ella y entrar con ella en interacción como objetivaciones independientes”.

²⁶ Tradução livre do autor para: “[...] la peculiaridad de la magia, a diferencia de la religión, consiste en un gra-do menor de generalización y un mayor dominio de la imediatez [...]”.

Ainda nesse sentido, Lévy-Bruhl (2008) nos fornece vários exemplos em seu livro “A mentalidade primitiva”. Em um deles, como inicialmente apontamos, o antropólogo relata a interessante relação entre membros de uma tribo pesqueira das Ilhas Fidji e as forças que ela considera enquanto divindades. Ao navegar mar adentro e se depararem com uma tormenta, caso um dos presentes caia no mar, seus companheiros de pesca farão o possível para que o náufrago sucumba nas águas. Não é fornecido ao miserável nenhum socorro e, caso este consiga alcançar terra firme ainda com vida, será recepcionado com a morte (Lévy-Bruhl, 2008).

O que, para outros povos, aparece como uma crueldade sem tamanho, para o exemplo do autor, cuja vida é predominantemente guiada pelo reflexo mágico do mundo, tal comportamento é logicamente explicável. Entendem eles que, se um dos presentes na embarcação cair no mar sob uma tempestade, isso seria uma manifestação do desejo de deuses/espíritos dos mares que, certamente, está punindo por algum desagrado cometido. Como é uma vontade das forças sobrenaturais que o pobre pescador venha a morrer, seus companheiros jamais se poriam contra os desígnios dos espíritos – do contrário, todos eles estariam afrontando aqueles demiurgos e seriam igualmente punidos com morte. Aqui, não há qualquer outra mediação além da certeza de que o incidente no mar foi operado por um demiurgo. Isso, de pronto, gera a atitude de recusar fornecer qualquer ajuda ao náufrago.

Já em outro exemplo, um membro de uma tribo, que deseja atingir um inimigo, cava uma cova e, dentro dela, modela a silhueta de um corpo humano. Feito isso, o buraco no chão é coberto com a terra de sua própria perfuração e, em seguida, algumas palavras mágicas são proferidas. Pronto, o alvo não só é considerado morto: para o agressor, ele está realmente morto. Não se realizam mais ataques contra este, pois se entende que agora ele foi eliminado. Mais uma vez, não há mediação entre o ato de cavar a cova e o falecimento da vítima, a magia é empregada de forma prática e instantânea. O operador da magia não suplica a uma força que elimine seu rival, pois, uma vez que o ato foi realizado, o inimigo está morto, não há intervenção de nenhum espírito ou força entre o ato e o efeito.

Nesse tipo de reflexo da realidade, a magia é como uma ferramenta da qual se serve o indivíduo, e seu uso é extremamente prático. Em diálogo com Frazer, Lukács (1966a, p. 104-105) acentua essa característica da seguinte maneira:

[...] o mago primitivo não conhece mais que uma magia prática. Disto se segue uma segunda característica: ‘O mago primitivo não impetra a nenhum

poder superior. Não tenta ganhar o favor de algum ser caprichoso e vacilante. Não se humilha ante nenhuma divindade terrível²⁷.

Aqui, reside outra importante característica do reflexo mágico, e que o distingue do religioso: a não submissão do indivíduo às supostas forças sobrenaturais. Na magia, não há, de modo geral, a ideia de um ser supremo todo poderoso que controla o destino de todos, sendo onipresente, onipotente e onisciente – ser esse que os indivíduos estão numa posição hierárquica de inferioridade. Pelo contrário, como nos informa Durkheim (2008), determinados povos, cujo reflexo mágico predomina nas suas leituras da realidade, chegam a coagir os demiurgos. Acreditando que certo espírito responsável pelas chuvas repousa num lago, ao necessitarem das precipitações, não pedem amigavelmente a este que providencie as chuvas, mas o apedrejam para que cumpra sua função. Nitidamente, as forças sobrenaturais são aqui forçadas a realizarem algo segundo a vontade dos indivíduos, algo radicalmente oposto no reflexo religioso.

Ainda no reflexo religioso, como é possível observar em várias religiões modernas, o indivíduo ocupa uma posição submissa. O crente vive em mendicância por sua salvação, acreditando que o que há de errado em sua vida é uma punição de Deus, sobre a qual ele jamais deve reclamar. Aceita-se o sofrimento de forma agradecida e, além disso, como ensina o livro sagrado cristão, deve-se ser temente a Deus. A teologia – falsa ciência para Lukács (1966a) –, como não poderia ser diferente, esforça-se em amenizar o significado desse temor.

De forma didática, podemos afirmar que, nesse quesito, a diferença entre reflexo mágico e aquele religioso é que, no primeiro, os indivíduos usam as forças sobrenaturais – pelo menos acreditam assim –, enquanto no segundo caso, são usados por elas. No meio cristão, em especial entre os protestantes, é comum ouvirmos dizer que essa ou aquela pessoa foi ou está sendo usada por Deus. Na magia – destacadamente na primitiva –, os seres sobrenaturais não passam de ferramentas nas mãos dos magos. Como afirma Lukács (1966a, p. 115) em diálogo com Tylor (1920): “[...] os deuses são objeto de ‘manipulação’, e os sacerdotes são ‘hábeis artesãos’ dessa técnica”²⁸.

²⁷ Tradução livre do autor para: “[...] el mago primitivo no conoce más que una magia práctica. De esto se si-gue una segunda característica : ‘El mago primitivo no impetra a ningún poder superior. No intenta ganarse el favor de algún ser caprichoso y vacilante. No se humilla ante ninguna divinidad terrible’”.

²⁸ Tradução livre do autor para: “[...] los dioses son objeto de ‘manipulación’, y los sacerdotes son ‘hábeis artesanos’ de esa técnica”.

Vale lembrar, todavia, que, como a magia não desaparece por completo com o predomínio da religião, é possível, sem muita dificuldade, localizar fragmentos desse caráter utilitarista da magia no seio de religiões modernas. No folclore brasileiro, temos um exemplo bastante conhecido para isso: trata-se de colocar a imagem de Santo Antônio de cabeça para baixo em um recipiente com água ou retirar o Menino Jesus de seu colo. Tais ações seriam uma espécie de castigo para forçar o santo católico a providenciar um(a) esposo(a). Apesar de não ser algo relevante dentro do catolicismo no sentido institucional, ficando mais como parte das manifestações populares de cristãos católicos, essa prática persiste com credibilidade entre muitos crentes devotos do Santo.

Além desse caráter prático, utilitarista e imediatista que distingue o reflexo mágico do religioso, há ainda um outro elemento que demarca muito bem a diferença entre ambas as formas de refletir a realidade: a ética. Nesses termos, Lukács (1966a, p. 115), citando Tylor (1920), esclarece que: “O animismo dos selvagens carece... quase totalmente daquele elemento ético que mais tarde desempenha tão grande papel nas religiões”²⁹. A ética religiosa, portanto, não faz parte do reflexo mágico-animista do mundo, destacadamente entre os povos primitivos.

Nesse ponto, o leitor poderia questionar se, nas práticas mágicas atualmente existentes, está presente a ética. De fato, se olharmos hoje para as práticas mágicas modernas, poderíamos identificar elementos éticos, contudo, eles não passam de uma confirmação da superação da magia pela religião. Nesse processo, o reflexo mágico é superado dialeticamente, ou seja, preservando determinados aspectos, enquanto outros são paulatinamente suprimidos e/ou negados. Nisso, conforme o reflexo religioso vai se tornando predominante, determinadas características são imprimidas naquele de tipo mágico.

Mesmo assim, se pegarmos uma coleção de práticas mágicas atuais, veremos que, entre elas, aquelas que sofreram menos influência da religião moderna apresentam menos traços éticos. Ademais, podemos até afirmar que o grau de eticidade nas práticas mágicas contemporâneas é proporcional ao *quantum* de influência recebida das manifestações religiosas atuais.

A carência de elementos éticos na magia não significa que o reflexo mágico é imoral, mas sim, como afirma Lukács (1966a), dialogando com Tylor (1920), que tal

²⁹ Tradução livre do autor para: “El animismo de los salvajes carece... casi totalmente de aquel elemento ético que más tarde desempeña tan gran papel en las religiones”.

reflexo é amoral. Ou seja, diferentemente da religião que detém uma estrutura, um *corpus* ético e, portanto, também moral, na magia, não encontramos tal estrutura. Isso também não significa que magia e ética não conviveram num mesmo espaço temporal – pelo contrário, a ética, segundo Lukács (1966a), é contemporânea do reflexo mágico, mas goza de uma gênese própria, não sendo, desse modo, proveniente da magia e, tampouco, exercendo nesta uma grande importância. Ainda neste tópico voltaremos a tratar sobre o problema da ética.

Há um outro aspecto que podemos trazer aqui como elemento distintivo entre reflexo mágico e reflexo religioso. Embora religião e magia compartilhem da primazia de uma mesma necessidade subjetiva como origem da chamada objetividade específica, os afetos desencadeadores são diferentes. Conforme Lukács (1966a, p. 126):

[...] no caso mágico, o medo, a esperança, etc., surgem das necessidades do homem cotidiano, como a fome, os perigos físicos, etc., enquanto no caso religioso há uma tendência básica para uma sublimação, de matizes éticos, que pode ser descrita globalmente chamando-a de salvação da alma³⁰.

Mais uma vez, ainda que por outro caminho, é possível confirmar o que temos elencado sobre o caráter mais imediatista da magia, em contraposição à natureza mais mediada da religião. Ainda que em ambas as formas de reflexo persistam modos de afeto que se desenvolvem a partir de uma necessidade subjetiva, – como medo, por exemplo –, relacionado com supostas forças sobrenaturais, elas têm bases distintas. Na magia, como citado, o medo ou a esperança gira em torno de condições materiais concretas: o temor da morte, a esperança de encontrar alimento, etc. Na religião, os mesmos afetos relacionados com forças não materiais são alçados acima da realidade material, o receio aqui já não é de encontrar o fim irremediável, mas sim de não obter a salvação da alma.

Nesse ponto, mais uma vez, esbarramos no debate sobre a ética que, como sinalizado, será abordada dentro dos limites objetivos do prazo de um doutoramento acadêmico em um tópico específico. Por hora, queremos pontuar que, assim como o temor e a esperança na religião são sublimados, toda uma ideia do que é moralmente correto ou errado tem também como balizador um mundo fantástico e um Deus

³⁰ Tradução livre do autor para: “[...] el temor, la esperanza, etc., parten en el caso mágico de las ne-cesidades del hombre de la cotidianidad, como son el hambre, los peligros físicos, etc., mientras que en el caso religioso se tiene la tendencia básica a una sublimación, éticamente teñida, que puede describirse globalmente llamándola salvación del alma”.

misterioso. Na prática, o religioso age eticamente em relação ao semelhante, não em função deste, na condição de pessoa humana, mas pelo fato de estar em jogo a aprovação de um Deus, a salvação de sua própria alma após a morte.

Voltando ao escopo deste capítulo, é necessário acentuar ainda a diferença entre transcendência na magia e na religião. A princípio, podemos facilmente imputar às duas formas de reflexo a característica de serem transcendentais, todavia, há importantes distinções de como essa transcendência se processa numa e noutra forma de reflexo.

Segundo Lukács (1966a, p. 126), “A partir do momento em que a generalização antropomorfiza-dora põe um demiurgo do mundo, se ha consumado a absoluti-zação da transcendência”³¹. Desse modo, podemos inferir que a transcendência se faz presente no reflexo mágico de forma incipiente. O indivíduo, cuja existência é guiada predominantemente por uma leitura mágico-animista, sobretudo nas etapas mais iniciais do desenvolvimento do ser social, acredita em forças não materiais. Estas, por assim dizer, transcendem a existência material em alguma medida, mas aquele traço imediatista do qual falamos acima puxa sempre essa transcendência para mais perto da realidade cotidiana.

Paulatinamente, essa força imaterial e difusa vai se tornando mais complexa e unitária, por meio da antropomorfização cada vez mais ampla e generalizada, e, nesse processo, a transcendência tende a se deslocar da mundanidade. O ápice de tal processo é, conforme deduzimos a partir de Lukács (1966a), o surgimento da ideia de Deus. Nesse ponto, a transcendência alcança sua forma máxima, como afirma o esteta húngaro: sua absolutização. Entretanto, nesse momento, já não se trata de magia, mas sim de religião.

O transcendente na magia é sempre mais próximo da realidade cotidiana – na religião é sempre mais distante, complexo e misterioso. Lembremos que, no reflexo mágico, o sobrenatural por trás do movimento da natureza é usado pelo indivíduo, manipulado por ele, é o espírito da chuva, da floresta, etc. Na religião, por seu turno, é um Deus que está muito mais distante do crente, infinitamente menos palpável e manipulável, como as escrituras sagradas cristãs costumam ressaltar: é um Deus misterioso.

³¹ Tradução livre do autor para: “A partir del momento en que la generalización antropomorfiza-dora pone un demiurgo del mundo, se ha consumado la absoluti-zación de la trascendencia”.

De modo geral, e para os fins aos quais nos propomos nesta investigação, são essas as principais distinções e aproximações entre reflexo mágico-animista e reflexo religioso. Lukács (1966a, p. 118), em certa medida, sintetiza da seguinte maneira:

O único importante para nós é que – apesar de contradições inegáveis que podem desembocar em crises – há entre a magia, o animismo e a religião uma continuidade cuja principal línea evolutiva é a constante intensificação e a ampliação do subjetivismo na concepção de mundo, a crescente antropomorfização das forças ativas na natureza e na história, a tendência a aplicar à vida inteira essa concepção e os mandamentos que se seguem dela³².

Apesar de se constituírem como formas distintas de refletir a realidade, magia e religião comungam dessa continuidade na amplitude do elemento subjetivo e na antropomorfização do mundo. A religião, como já temos indicado, apenas supera a magia no mais puro sentido dialético do termo, sendo por essa razão que presenciamos, atualmente, tantos elementos mágicos que não apenas sobrevivem nas religiões modernas, mas têm um papel altamente relevante dentro destas.

Este é o caso, por exemplo, da consagração da hóstia na missa católica. Nesse ritual, invoca-se um ser sobrenatural e imaterial para se fazer presente ante seus adoradores, através de um pequeno e fino disco de trigo. Após essa transubstanciação dos corpos, os fiéis consomem – uma antropofagia – o corpo do seu Deus que, há pouco, foi invocado, constituindo-se de um ritual evidentemente mágico, contudo, refinado e adequado aos padrões da sociedade moderna.

Apontados brevemente os elementos aproximativos, mas distintivos, entre reflexo mágico e de tipo religioso, convém, agora, trazermos algumas considerações sobre a relação entre ciência e religião.

2.4 Algumas considerações sobre religião e ciência

Ciência e religião nos são apresentadas no senso comum, quase sempre, como polos opostos e mutuamente excludentes. De fato, ambos complexos sociais

³² Tradução livre do autor para: “Lo único importante para noso-tros es que – a pesar de contradicciones innegables que pueden desembocar en crisis – hay entre la magia, el animismo y la religión una continuidad cuya principal línea evolutiva es la constante intensificación y la ampliación del subjetivismo en la concepción del mundo, la creciente antropomorfización de las fuerzas activas en la naturaleza y en la historia, la tendencia a aplicar a la vida entera esa concepción y los mandamientos que se siguen de ella”.

guardam suas particulares e distintivas características, mas isso apenas se considerarmos o atual estado de desenvolvimento. Nas análises de Lukács (1966a, 1966b), verificamos que ciência e religião têm uma gênese comum e, mais que isso, estiveram por muito tempo tão entrelaçadas que era difícil distinguir uma da outra.

Assim, compreender as aproximações e distanciamentos entre ciência e religião é extremamente relevante para o desvelamento do nosso objeto. Todavia, aqui nos deteremos apenas em alguns aspectos, aqueles que são mais relevantes para a relação com o complexo da educação, sobre o qual trataremos no capítulo quatro.

Por mais paradoxal que possa parecer a afirmação de que há elementos de aproximação entre ciência e religião, é importante lembrarmos do que disse Marx (1982, p. 158): “As verdades científicas serão sempre paradoxais, se julgadas pela experiência de todos os dias, a qual somente capta a aparência enganadora das coisas”³³. De fato, como já antecipamos sumariamente, ambos os complexos têm origem no processo de trabalho, e esse é, por assim dizer, o principal elemento de aproximação entre as duas categorias.

É na *intentio recta*, como tendência inseparável do processo de enfrentamento da natureza pela humanidade primitiva, que, inicialmente, surgem os rudimentos da ciência. Esse fato, como o leitor deve lembrar, é indissociável da *intentio obliqua*, tendência que leva à mistificação da realidade. Além disso, é válido lembrar que tanto o reflexo científico como o religioso partem de um solo comum: o cotidiano. Não há outro local possível em que tais complexos sociais possam proceder. Partindo desse mesmo chão, como tentativas de entender e dar respostas para as demandas do cotidiano, ciência e religião se erguem sobre essa base, se complexificando-se e retornando para ela, enriquecendo-a, como o exemplo do rio utilizado por Lukács (1966a) no prólogo de sua Estética.

Lukács (1966a) critica Simmel justamente por este considerar a religião e seus desdobramentos na vida do indivíduo como algo apartado de outras esferas sociais. Seguindo o raciocínio do autor criticado, todo o complexo religioso, incluindo suas manifestações mais práticas, não teria nenhum elemento de aproximação com outro campo da realidade, incluindo, claro, a ciência. Não obstante, como atesta Lukács (1966a, p. 36), “O materialismo dialético considera, pelo contrário, a unidade

³³ Na tradução castelhana do volume 1 da Estética publicada pela Grijalbo, Lukács cita *Salário, preço e lucro* de Marx usando “experiências cotidianas” ao invés de “experiências de todos os dias”.

material do mundo como um fato indiscutível. Todo reflexo o é, portanto, dessa realidade única e unitária”³⁴.

Desse modo, ciência e religião são complexos sociais inseparáveis das demais esferas da realidade, junto com as quais formam – parafraseando Marx (2008) – essa unidade do diverso. Obviamente, isso não implica, de modo algum, que guardem entre si uma identidade, pelo contrário, como veremos adiante, e como prova a própria realidade, há entre esses dois modos de refletir diferenças significativas. Rastreemos, então, a gênese do reflexo científico, para que, partindo desse ponto, possamos elencar sinteticamente a evolução desses complexos, sua aproximação e distanciamentos com a religião.

Como adiantado, a ciência tem sua origem no processo de trabalho – sem se esgotar nele. Assim Lukács (1966a, p. 106) afirma que:

A intenção que aponta para um reflexo correto, para um conhecimento da realidade objetiva em si, é, ainda que inconscientemente, algo contido no ato do trabalho mais primitivo, na mera recoleção, pois um total desconhecimento da realidade, um pleno passar por alto de suas conexões objetivas, teria que provocar uma ruína imediata³⁵.

Desde a aurora do ser social, nos mais singulares e simples atos – embora de importância geral para o desenvolvimento do ser social – de enfrentamento da natureza, esteve presente certa tendência em refletir a realidade objetivamente. Tal característica, qual seja, de ler a realidade como ela é em si – por mais incipiente que seja no ser social primitivo –, é o ponto de partida do que, mais tarde, seria o reflexo científico. Nesse preciso sentido, o trabalho está como fundamento último da ciência, assim como da religião, conforme colocamos anteriormente.

Para fins didáticos, tomemos o clássico exemplo do machado. Para construí-lo, por mais primitivo que seja o estágio da humanidade, o indivíduo singular precisa ter o mínimo de conhecimento da realidade³⁶. Por exemplo, precisa saber que,

³⁴ Tradução livre do autor para: “El materialismo dialéctico conside-ra, por el contrario, la unidad material del mundo como un hecho indiscutible. Todo reflejo lo es, por tanto, de esa realidad única y unitaria”.

³⁵ Tradução livre do autora para: “La intención que apunta a un reflejo correcto, a un conocimiento de la realidad objetiva en sí, es, aunque inconscientemente, algo contenido en el acto de trabajo más primitivo, en la mera recolección, pues un total desconoci-miento de la realidad, un pleno pasar por alto sus conexiones ob-jetivas, tendría que provocar una ruina inmediata”.

³⁶ Como esse conhecimento foi sedimentado no meio daquele contexto social e o modo como se generalizou é uma discussão que cabe mais ao processo de reprodução social, por esses motivos – e dados os limites de um trabalho acadêmico – não tocaremos nessa questão aqui. Pelos mesmos motivos, não nos aprofundaremos no papel que a religião cumpre nessa reprodução social. Uma vez desobrigado do produtivismo acadêmico aligeirado, este estudante tem o projeto de encaminhar uma pesquisa aprofundada sobre a religião na ontologia de Lukács, cujos resultados deverão aparecer com consistência considerável no prazo de mais ou menos dez anos.

para construir tal artefato, precisa-se de madeira e pedra, assim como deve dominar os procedimentos (técnicas), seja para extrair a madeira e a pedra de que precisa, seja para juntar corretamente essas duas partes. O fato de o nível de sistematização desse conhecimento, assim como sua elaboração teórico-conceitual, ser inferior ao que temos hoje, sobre vários aspectos da realidade, não altera a situação aqui apresentada.

Curiosamente – e sobre isso trataremos em capítulo específico –, nem mesmo o elevado nível alcançado pela ciência contemporânea nos poupa de sermos completamente ignorantes a respeito de tantos elementos da realidade, como a interação entre matéria escura e energia escura. Sabemos apenas tenuamente que elas existem, quanto à sua origem, ao desenvolvimento, à interação e às consequências desta para o universo – incluindo nós seres humanos –, nosso nível de sistematização e conceituação teórica é tão incipiente quanto o dos nossos ancestrais mais primitivos, diante de um simples fenômeno natural como o vento.

Voltando ao nosso exemplo, tanto o processo de confecção do machado – que também pressupõe um trabalho – quanto sua utilização para atender a determinada demanda do cotidiano, leva o indivíduo a um patamar superior de domínio da realidade. Ao tentar derrubar uma árvore com esse instrumento, a pedra usada em seu feitiço pode quebrar, levando o indivíduo a constatar que aquela pedra escolhida para construção do artefato não é adequada. Por diminuto que seja, em um ato aparentemente simples, avançou-se no conhecimento da realidade. Agora, pode-se não saber qual a melhor pedra, mas entende que aquela não é suficientemente apropriada para a finalidade previamente posta.

Da próxima vez que esse indivíduo pensar em construir um machado, selecionará melhor entre as pedras disponíveis. Essa seleção, que inclui também aspectos valorativos, acontece com base em determinado conhecimento da natureza e, como temos visto, vai ampliando tal domínio sobre o meio exterior. Como aprendemos com Lukács (1966a, 2018), aqui não importa o grau de consciência do ser primitivo sobre a complexidade e implicações desse processo. É oportuno ressaltar também que, assim como atualmente o domínio da realidade – ainda que limitado – é fundamental para a sobrevivência da espécie humana, nos primórdios do ser social, aquele incipiente conhecimento do meio circundante era igualmente indispensável para a manutenção da vida social.

Um aspecto importante desse processo, que não podemos deixar de mencionar, é o fato de que esse incipiente conhecimento da realidade alcançado por meio do trabalho, que vai se ampliando e se generalizando ainda que inconscientemente e de forma contraditória, necessariamente tem um predominante caráter imanente. Para a própria sobrevivência, como já indicado, é crucial que o indivíduo, por mais primitivo que seja, reconheça que a pedra existe independente dele, que as qualidades que a tornam melhor ou pior para confecção do machado existam nela mesma.

Essa tendência a uma leitura cada vez mais próxima da realidade, portanto, mais imanente, e que se faz presente no processo de trabalho é o que Lukács (2018), recuperando Hartmann, chama de *intentio recta*. Ela, todavia, como mencionamos, não se separa daquela que aponta sempre mais para a antropomorfização da realidade, uma leitura mais subjetiva e transcendente do mundo: *a intentio obliqua*.

Ciência e religião têm, desse modo, o mesmo nascedouro: o trabalho. Lukács (1966a, p. 106) sintetiza isso da seguinte maneira: “As experiências do trabalho e suas generalizações levam à ciência, as outras geralmente obstaculizam essa evolução”³⁷. Ao usar a expressão “outras”, o esteta húngaro se refere especificamente às práticas mágicas que, na gênese do ser social, não se separaram do próprio ato de transformação da natureza. O *quantum* de antropomorfismo e de subjetividade nesse processo conduzem ao reflexo mágico-animista inicialmente e posteriormente ao reflexo religioso. Nesse ponto, é preciso reforçar que jamais podemos reduzir a ciência ao processo de trabalho, e o mesmo vale para a religião. Conforme as sociedades e as relações sociais se desenvolvem, ambas as formas de leitura do mundo igualmente se complexificam, refinam-se e se tornam verdadeiros complexos, sendo impossível reduzi-los ao trabalho.

Em síntese, até aqui, podemos constatar que ciência e religião têm sua gênese no trabalho. Esse processo, por sua capacidade de sempre pôr o novo, leva mais além do que inicialmente é colocado na posição teleológica. No exemplo da fabricação do machado, ainda que o plano inicial estivesse limitado à construção do artefato, o indivíduo – sem inteira consciência disso – aprende qual pedra é melhor, qual galho ou madeira é mais adequada para utilização como cabo, etc. Esse processo leva ao que Lukács (1966a) chama de “afastamento das barreiras naturais”.

³⁷ Tradução livre do autor para: “Las experiencias del trabajo y sus generalizaciones llevan a la ciencia, las otras suelen obstaculizar esa evolución”.

Contudo, o conhecimento que vai emergindo desse processo, e que tende cada vez mais a uma maior aproximação com a realidade, não é imediatamente apropriado conceitualmente pela humanidade, só o sendo, como sustenta Lukács (1966b), *post festum*.

Essa proximidade entre ciência e religião, no contexto de seus surgimentos, permanece ainda por um extenso espaço temporal. Sendo mais preciso, a independização da ciência em relação ao reflexo mágico-animista e/ou religioso é extremamente recente na história do ser social. Disso, não decorre que estiveram por tanto tempo numa convivência harmônica – ao contrário, o fato de tanto a ciência como a religião terem a mesma origem significa que, desde então, mantiveram entre si uma relação contraditória e dialética.

O reflexo científico, ao longo da história, contrapondo-se ao religioso com o qual partilha a gênese, sempre travou luta contra o antropomorfismo característico deste último. Como atesta Lukács (1966a, p. 24-25):

[...] o reflexo científico da realidade tenta liberar-se de todas as determinações antropológicas, tanto as derivadas da sensibilidade como as de natureza intelectual, ou seja, que esse reflexo se esforça por refigurar os objetos e suas relações tal como são em si, independentemente da consciência³⁸.

Há um detalhe importante para nossa investigação nessa tendência do reflexo científico em se desvencilhar dos traços antropomórficos e subjetivos característicos da religião. Esse impulso nunca alcança a plena separação, ou seja, ainda que a ciência tenha atingido um elevado nível de desligamento em relação à magia e à religião, ao ponto de obter sua própria identidade perante esses e outros complexos sociais, ela não pode se tornar pura. Isso é fascinantemente expresso por Lenin (1986, p. 336) da seguinte maneira:

O aproximar-se do espírito (humano) a coisa particular, a criação de uma cópia (conceito) dela não é um ato simples, imediato, um reflexo morto em um espelho, senão um ato complexo, dividido em dois, ziguezagueante, que inclui a possibilidade de que a fantasia venha apartar-se da vida; é mais: a possibilidade da transformação (ademais, uma transformação imperceptível, da qual o homem não é consciente) do conceito abstrato, da ideia, em uma fantasia (Deus). Porque inclusive na generalização mais simples, na ideia geral mais elementar ('mesa' em geral), há certa partícula de fantasia.

³⁸ Tradução livre do autor para: “[...] el reflejo científico de la realidad intenta liberarse de todas las determinaciones antropológicas, tanto las derivadas de la sensibilidad como las de naturaleza intelectual, o sea, que ese reflejo se esfuerza por refigurar los objetos y sus relaciones tal como son en sí, independientemente de la consciencia”.

(Viceversa: seria estúpido negar o papel da fantasia, inclusive na ciência mais estrita) [...] ³⁹.

É evidente, para nós, que ciência e religião, como formas de reflexo da realidade, têm, hoje, suas delimitações de forma razoavelmente clara. Do mesmo modo, sabemos que ambos os complexos não mantêm uma identidade entre si, assim como não partilham das mesmas finalidades e princípios. Mas o que Lenin (1986) – depois recuperado por Lukács – traz valiosamente aqui é o já mencionado e ineliminável caráter unitário da realidade. O movimento do reflexo científico para com a realidade, ou parte desta, é infinitamente aproximativo, implicando no fato de que não se pode pensar numa ciência absolutamente livre de elementos subjetivos e antropomórficos, pois eles acabam, ainda que sem importância significativa para os resultados, perpassando a leitura científica do mundo.

Essa curiosa e controversa constatação se explica de forma relativamente simples: não existe ciência que não seja feita pela humanidade, por seres sociais que têm, necessariamente, uma subjetividade e, por conseguinte, a capacidade de fantasiar. Parece óbvio que um físico teórico não vai olhar através de um telescópio para a Lua e achar – fantasiar – que ali existe um dragão que interfere no cotidiano das pessoas na Terra. Os avanços nesse ramo da ciência não permitem, para esses pesquisadores, tamanho idealismo.

Não obstante, mesmo no nível em que se encontra a astronomia, a física teórica, etc., essa ciência não impede que subsista ainda a fantasia de dragões lunares. De modo mais particular, se o cientista não imagina a existência desses seres míticos, ele pode fantasiar a existência de elementos químicos ainda não conhecidos, de eventos climáticos que podem ter ocorrido na superfície daquele corpo celeste, etc. Atente-se que não necessariamente a fantasia pode ser algo completamente absurdo, mitológico ou transcendente no sentido religioso – muito menos negativo para a ciência. Assim sendo, ela pode ser um impulso, inclusive para o avanço de descobertas científicas.

³⁹ Tradução livre do autor para: “El enfoque del espíritu (humano) de una cosa particular, el sacar una copia (= un concepto) de ella no es un acto simple, inmediato, un reflejo muerto en un espejo, sino un acto complejo, dividido en dos, zigzagueante, que incluye la posibilidad de que la fantasía vuele apartándose de la vida; es más: la posibilidad de la transformación (además, una transformación imperceptible, de la cual el hombre no es consciente) del concepto abstracto, de la idea, en una fantasía (in letzter Instanz*** = Dios). Porque incluso en la generalización más sencilla, en la idea general más elemental (“mesa” en general), hay cierta partícula de fantasía. (Viceversa: sería estúpido negar el papel de la fantasía, incluso en la ciencia más estricta[...]).”

O contrário disso, ou melhor dizendo, a radicalização dessa fantasia, pode levar à ideia da existência de um ser não humano, imaterial, onipotente, oniciente e onipresente: Deus. Vale lembrar que a fantasia cumpre também um importante papel no reflexo estético da realidade. Todavia, adentrar nessa questão está fora do escopo e da competência da presente pesquisa.

O que insistimos é em deixar clara essa impossibilidade de uma separação radical e mecânica do reflexo científico de todas as outras formas de refletir a realidade, pois, como já aludimos, ele será sempre contaminado, em maior ou menor grau, por outras formas de leitura da realidade. Todavia, isso não implica que devemos negar a ciência, nem mesmo essa atual, guiada, sobretudo, pelos interesses burgueses. A contradição em que necessariamente a ciência atual está inserida, ao mesmo tempo em que destacadamente reproduz os interesses do capital, põe também um pequeno espaço de manobra que pode apontar para sua superação – com todas as limitações típicas desse modelo societário.

O reconhecimento dessa impossibilidade de um reflexo científico puro, do mesmo modo, também não pode significar nenhum demérito para a ciência. Ao contrário, a correta compreensão desse fato permite que se conheça de modo mais preciso os limites da ciência, ao passo em que ajuda a se pensar as possibilidades de superar tais limites, como encontrando meios para que se suspenda sempre mais os elementos subjetivos.

Como prova da tão imbricada relação entre reflexo científico e religioso que temos falado até aqui, basta atentarmos para o fato de que é somente na Antiguidade Clássica que a ciência conquista sua identidade própria – e a ontologia tem seu nascimento (Lukács, 2018). Lukács (1966a, p. 148), dialogando com Engels, registra isso da seguinte maneira:

A luta entre as tendências mentais personificadoras já levantadas a esse nível superior e as formas científicas do pensamento não se há desenrolado realmente, nos começos do desenvolvimento humano, mais que na Grécia; Apenas na Grécia alcança essa luta uma altura de princípios, e apenas alí produz, por conseguinte, uma metodologia do pensamento científico, pressuposto necessário para que este novo tipo de reflexo da realidade, mediante o exercício, o costume, a tradição etc, se converta em um modo de comportamento humano geral⁴⁰.

⁴⁰ Tradução livre do autor para: “La lucha entre las tendencias mentales personificadoras ya levantadas a ese nivel superior y las formas científicas de pensamiento no se ha desplegado realmente, en los comienzos del desarrollo humano, más que en Grecia; sólo en Grecia alcanza esa lucha una altura de principios, y sólo allí produce, por consiguiente, una metodología del pensamiento científico,

Mesmo tendo alcançado a independência – sempre incompleta – do reflexo religioso apenas na Grécia Antiga, ressaltamos que só com advento do capitalismo é que o reflexo científico passa a ser a forma predominante de leitura da realidade. Ambos os momentos, em que ocorreram essas viradas significativas na forma de refletir a realidade, têm um papel importante o contexto social da época. Neles, encontramos os motivos para que a ciência tenha se desligado da religião, assim como para se tornar, depois, o modo predominante de refletir a realidade.

A peculiaridade do sistema do capital, que possibilita à ciência o maior distanciamento possível – até o momento – do antropomorfismo característico do reflexo religioso, reside numa contradição interna. As transformações no modelo de trabalho que, paulatinamente, levaram à Revolução Industrial, marcando definitivamente o soterramento do Antigo Regime, necessitavam, para seu próprio desenvolvimento, de um conhecimento cada vez mais próximo da realidade. Isso já se sabia, a religião não poderia proporcionar. O contínuo afastamento das barreiras naturais foi condição necessária para o capitalismo prosperar.

Ao mesmo tempo, entretanto, o conhecimento da realidade imanente representa uma ameaça ao modo de produção que se assenta na exploração e desumanização do ser humano. A tomada de consciência – conhecimento mais imanente – das massas exploradas sobre sua própria realidade, ou seja, de massa trabalhadora que tudo produz e nada tem, que serve apenas como ferramenta para uma elite econômica e política, é algo extremamente perigoso para a manutenção da ordem vigente.

Esse movimento de aproximação com a realidade, de modo mais imanente, pelas massas passa, necessariamente, pelo domínio do que há de mais avançado em todos os campos da ciência, incluindo a filosofia. Dada essa relação contraditória do modo de produção capitalista com a ciência, a burguesia, através do gerenciador de seus interesses, o Estado, providenciou para que apenas a parte que lhe interessa desses conhecimentos acumulados pela humanidade chegasse às massas. A instituição formal que a burguesia criou para colocar em prática esse processo foi a escola. Aqui, reside um dos pontos de contato do nosso objeto com a educação e a formação de professores, contudo, trataremos sobre isso em capítulo específico.

presupuesto necesario para que este nuevo tipo de reflejo de la realidad, mediante el ejercicio, la costumbre, la tradición, etc., se convir-tiera en un modo de comportamiento humano general”.

Voltando ao processo extremamente longo de imbricação entre religião e ciência, recordemos que, em torno de 80% da história das sociedades, os indivíduos tiveram seu cotidiano guiado predominantemente pelo reflexo religioso (Lessa, 2012)⁴¹. O predomínio da ciência como modo de leitura da realidade, levando em consideração a história do ser social, é muito recente. Isso não significa nenhuma defesa da religião como balizadora do comportamento e da existência humana, trata-se apenas de uma constatação histórica. Abrir mão desse fato certamente compromete qualquer investigação séria sobre o complexo religioso ou científico.

Contudo, toda essa longa relação de proximidade e, até mesmo, de inseparabilidade entre religião e ciência, como já mencionado, não significa uma identidade. O reflexo religioso, conforme já tratamos, é essencialmente antropomórfico. Prevalece nele a tendência de moldar e imprimir na realidade elementos subjetivos do indivíduo. Enquanto isso, a ciência busca uma leitura mais próxima da realidade, cada vez mais distante dos antropomorfismos. Apenas por esse movimento é possível a captação conceitual do mundo como ele de fato é. Como afirma Lukács (1966a, p. 26):

Um complexo de fenômenos não pode considerar-se cientificamente conhecido senão quando aparece totalmente conceituado a partir de suas propriedades imanentes, das legalidades imanentes que operam nele. Na prática, como é natural, uma tal plenitude de conceituação é sempre apenas aproximada⁴².

O reflexo científico é, desse modo, mais imanente, ao passo que a religião é tendencialmente mais antropomórfica. Todavia, como indica o esteta marxista, a abstração conceitual da realidade só encontra sua forma mais cristalina, por assim dizer, na teoria, pois, na realidade cotidiana, lida-se com os conceitos de modo mais aproximativo. Há uma clara distância entre o conceito e a coisa, por melhor que seja elaborada a teoria a respeito de qualquer fenômeno da realidade, ainda assim, é uma abstração do real – por mais próximo que possa ser.

A necessidade da imanência no reflexo científico se distingue ainda do caráter transcendente da religião. Esta, tendencialmente, intenta atribuir à realidade

⁴¹ Curso introdutório à ontologia de György Lukács, ministrado pelo professor de filosofia Sérgio Lessa, em novembro de 2012, na Universidade de Brasília (UnB).

⁴² Tradução livre do autor para: "Un complejo de fenómenos no puede considerarse científicamente conocido sino cuando aparece totalmente conceptuado a partir de sus propiedades immanentes, de las legalidades immanentes que obran en él. En la práctica, como es natural, una tal plenitud de conceituación es siempre sólo aproximada".

contornos transcendentais, postulando um caráter sobrenatural para o mundo. A forma como isso aparece nas sistematizações teológicas, se mais diretamente ou mais disfarçado com fórmulas lógicas, não altera em nada essa tendência predominante no reflexo religioso de ver no mundo algo que não existe, transcendental.

Sinteticamente, o reflexo religioso é antropomórfico e transcendente, enquanto a ciência é imanente e desantropomórfica. Ressalta-se, como já tratamos, que não há possibilidade de uma forma de reflexo pura. Assim, pensar o reflexo científico isento de qualquer traço subjetivo ou elemento da fantasia é um absurdo, tanto quanto supor as diversas áreas das ciências isoladas entre si. Ademais, lembremos que o próprio Lukács (1966a) chama atenção para o desenvolvimento de formas antropomórficas internas a uma leitura de mundo já predominantemente guiada pela ciência. Um exemplo disso é o movimento iniciado – ainda que não intencionalmente – por Capra (1975).

Esclarecidas essas questões sobre a distinção e aproximação entre ciência e religião, importa-nos, agora, apontar um outro importante problema que tem valor especial no desvelamento do objeto por nós delineado: a ética e sua relação com o imanentismo e o transcendentalismo. Relembramos que o tratamento dado aqui à problemática não tem como ter uma abrangência suficiente, visto que escapa ao escopo principal da presente investigação e, também, não caberia nos limites temporais acadêmicos.

2.5 A ética como campo de disputa

Se verificarmos as mais variadas concepções de ética, constataremos que, em sua imensa maioria, remetem ou a algo abstrato ou sobrenatural como norteador e/ou fim último da conduta humana. Conforme lemos em Abbagnano (2007), na história do pensamento ocidental, a ética esteve quase sempre ligada ao imaterial, no sentido de não ser determinada pela mundanidade. Hegel, que produziu uma das mais fascinantes sínteses do pensamento universal até o seu tempo, com todos os avanços que teve em relação a pensadores anteriores, tinha a ética como exterior à natureza e sua mais alta manifestação o Estado, este que é o próprio Deus ingressado no mundo (Abbagnano, 2007).

Mesmo tendo superado largamente o pensamento medieval cristão, que associava diretamente a ética a um Deus cristão, o idealismo hegeliano cai, ainda de

forma muito mais mediada e sofisticada, numa divindade por trás da ética. Nessa questão, conforme veremos um pouco mais adiante, Hartmann (2011) representa o primeiro grande diferencial, apesar da certa crítica lukacsiana, sobretudo pela sua abordagem mais próxima de uma ontologia materialista.

Não é nossa tarefa aqui tecer uma análise profunda da ética, como fazem os melhores filósofos, tampouco caberia dentro dos limites de uma tese de doutoramento. Desse modo, para efeito de melhor aproximação com nosso objeto e sua relação com a educação, limitaremos-nos a algumas considerações sobre uma importante característica da ética, descoberta por Lukács (1966a, p. 27): “O verdadeiro campo de batalha entre o imanentismo e o transcendentalismo é sem dúvida a ética”⁴³. Para compreender melhor essa posição do esteta húngaro frente à ética, é necessário verificar como ele situa a gênese dessa categoria.

Como marxista das melhores cepas, Lukács (1966a) entende a ética como um produto histórico, surgindo na interação social com toda sua contraditoriedade e não linearidade características. Isso significa que não existe, para o pensador húngaro, a priori, uma ética emanada do além-mundo, entregue de lá para cá, inata. Ao contrário, tal complexo tem raízes totalmente mundanas, o que não implica que não estabeleça relações com todos os demais complexos sociais, que seja isolada. Tais relações estabelecidas – assim como a própria organização societária –, naturalmente, imprimem, cada uma ao seu modo, marcas no que chamamos de ética.

Como já indicamos, ao contrário do que poderíamos julgar apressadamente, a ética nem sempre existiu, e menos ainda ligada ao reflexo religioso, como geralmente – e erroneamente – é posta nos dias atuais. Sobre isso, Tylor (1920, p. 326) nos fornece um importante testemunho.

Na medida em que a religião selvagem possa representar a religião natural, a ideia popular de que o governo moral do universo é um princípio essencial da religião natural simplesmente cai por terra. O animismo selvagem é quase desprovido daquele elemento ético que, para a mente moderna educada, é a própria mola mestra da religião prática⁴⁴.

⁴³ Tradução livre do autor para: “El verdadero campo de batalla entre el imanentismo y el tras-cendentalismo es sin duda la ética”.

⁴⁴ Tradução livre do autor para: “So far as savage religion can stand as representing natural religion, the popular idea that the moral government of the universe is an essential tenet of natural religion simply falls to the ground. Savage animism is almost devoid of that ethical element which to the educated modern mind is the very mainspring of practical religion”.

Essa ética que, para a modernidade, seria essencial, principal na religião e que, desde o início – religião natural –, esteve ligado a esta, é, de fato, inexistente na gênese desse tipo de reflexo da realidade. Não há uma ligação inicial entre ética e religião, pois a aproximação entre esses dois complexos é algo muito posterior ao nascimento do reflexo religioso. Na atualidade, essa forçada relação necessária entre ética e religiosidade/religião repercute de forma prática na educação, mas sobre isso trataremos em capítulo à parte.

Não obstante, como Tylor (1920, p. 326) assinala no mesmo contexto acima citado:

Não, como eu disse, que a moralidade esteja ausente na vida das raças inferiores. Sem um código moral, a existência mesma dessas tribos mais rudes seria impossível; e de fato os padrões morais até mesmo das raças selvagens são em grande medida bem definidos e louváveis⁴⁵.

Isto é, o fato de que entre as raças selvagens – assim chamadas pelo antropólogo britânico – não existir aquele princípio ético universal que na modernidade é associado à religião, a um mundo imaterial e transcendente, não significa a inexistência de um código moral. É fácil perceber, sem muito esforço intelectual, que nenhuma sociedade se põe de pé sem um determinado código moral, a natureza de tal código, a quem ele mais interessa numa sociedade cindida em classes antagônicas, isso já é outro assunto. É justamente por esse motivo que Tylor (1920, p. 326) afirma:

Mas essas leis éticas se sustentam em seu próprio terreno de tradição e opinião pública, comparativamente independentes das crenças e ritos animistas que existem ao lado delas. O animismo inferior não é imoral, é amoral⁴⁶.

O pesquisador percebeu, ao contrário do jugo moderno, a existência da ética em separado do reflexo religioso em sua gênese nos povos primitivos. Nessa fase da humanidade, portanto, a conduta ética dos indivíduos não era determinada por demiurgos ou espíritos. Isso nos leva a uma importante dedução: uma conduta ética – e também moral – não precisa necessariamente estar ligada ao mitológico e/ou

⁴⁵ Tradução livre do autor para: “Not, as I have said, that morality is absent from the life of the lower races. Without a code of morals, the very existence of the rudest tribe would be impossible; and indeed the moral standards of even savage races are to no small extent well-defined and praiseworthy”.

⁴⁶ Tradução livre do autor para: “But these ethical laws stand on their own ground of tradition and public opinion, comparatively independent of the animistic beliefs and rites which exist beside them. The lower animism is not immoral, it is unmoral”.

ao transcendente religioso. Continuando, nesse sentido, Lukács (1966a, p. 116) afirma que:

[...] as formas de reflexo da realidade e de reação humana a ela que geralmente chamamos ética são também produtos de uma larga evolução histórica (não propriedades inatas ou ontológicas do ser-homem), que se desenvolverem independentemente das representações mágico-animista-religiosas e não chegaram senão relativamente tarde a essa união – tão extremamente contraditória – com a religião [...] ⁴⁷.

O esteta húngaro, dialogando com a obra de Tylor (1920), reforça o caráter histórico da ética, eliminando qualquer possibilidade de ela ser – como insistem alguns – inata ou algo descido dos céus para a terra. Ao contrário, sua gênese e desenvolvimento são completamente históricas e mundanas, o que não elimina a posterior interferência da religião já mencionada. Mas Lukács (1966a, p. 116) vai ainda além, afirmando que: “[...] a necessidade de uma ética, por primitiva que seja, não se apresenta senão com o desenvolvimento das classes” ⁴⁸.

Em outras palavras, foi preciso que aparecessem classes sociais antagônicas na história, uma exercendo comando e exploração sobre as outras, para que a normatividade ética fosse realmente necessária. Antes disso, não havia espaço para que um grupo determinasse o que outro poderia ou não fazer, como deveria ou não agir. As regras de conduta anteriores às sociedades de classes eram estabelecidas coletivamente, com base nas necessidades reais para manutenção da vida – e, como assinala Tylor (1920), eram louváveis.

Contrário a essa mundanidade da ética, o pensamento religioso estabelece, segundo Hartmann (2011, p. 844), que:

[...] toda exigência moral do dever é, no fundo, mandado de Deus, expressão de sua vontade e, por isso mesmo, seu conteúdo é sentido pelo homem, ao que se dirige o mandado, como valor moral. Pois a moralidade existe na vida por mandado de Deus. Deste modo, los valores morais são não-autônomos, heterônomos. Estão dados por uma decisão inapelável de Deus ⁴⁹.

⁴⁷ Tradução livre do autor para: “[...] las formas de reflejo de la realidad y de reacción humana a ella que solemos llamar ética son también productos de una larga evolución histórica (no propiedades innatas u ontológicas del ser-hombre), que se han desarrollado independentemente de las representaciones mágico-animís-tico-religiosas y no han llegado sino relativamente tarde a esa unión – tan extremadamente contradictoria – con la religión [...]”.

⁴⁸ Tradução livre do autor para: “La necesidad de una ética, por primitiva que fuera, no se presenta sino con el desarrollo de las clases”.

⁴⁹ Tradução livre do autor para: “[...] toda exigencia moral del deber es, en el fondo, mandato de Dios, expresión de su voluntad y, por eso mismo, su contenido es sentido por el hombre, al que se dirige el mandato, como valor moral. Pues la moralidad existe en la vida por mandato de Dios. De este modo, los valores morales son no-autônomos, heterônomos. Están dados por una decisión inapelable de Dios”.

Como mencionado no início deste tópico, essa concepção religiosa que liga ética ao transcendente persiste com certa predominância em alguns espaços da sociedade. A própria política brasileira, assim como o Estado, é exemplo disso. Mostraremos, no último capítulo, o caminho pelo qual essa concepção de ética e valores morais ligados ao transcendente religioso chega à educação. Mas, voltando para as considerações de Hartmann (2011), podemos deduzir que, para a religião, não é possível a existência de uma ética e de valores morais que não sejam, em última instância, determinados por uma divindade.

Ilustrando bem o posicionamento do reflexo religioso perante a ética, a excelente exposição de Tonet (2018, p. 80) assevera que:

Para o crente, o sentido da vida tem sempre uma relação com a transcendência, como quer que ela seja entendida. Deus, deuses, forças superiores ou uma energia cósmica (misteriosa) são os responsáveis pela existência do ser humano e é em relação a essas entidades que se define o que é bom ou mau, justo ou injusto, correto ou incorreto.

Isto é, apenas faria sentido a vida, na medida em que estivesse de acordo com essas determinações morais e valores emanados dessas entidades misteriosas. A vida plena de sentido é a que realiza tais valores plenamente. Isso leva, como já fica evidente, a um pensamento bastante comum não só no cotidiano, mas também na academia, de que, sem religião – sem esses preceitos morais –, a sociedade cairia em um caos total, de todos contra todos.

Em síntese, para a concepção de mundo religiosa, só é possível um código moral se ele for emanção de um transcendente, só é possível valores se eles forem estabelecidos por demiurgos – fora do transcendente não há moral ou ética possível. Curiosamente, como aponta Tylor (1920), os povos primitivos tinham – desvinculados de qualquer elemento religioso – um louvável código moral.

O descolamento/desligamento de uma eticidade de elementos transcendentais é reforçado filosófico-ontologicamente pelo pensador germano-báltico. Assim, sobre a ética, Hartmann (2011, p. 843) afirma brilhantemente que:

Ela está orientada por completo ao aqui. As matérias de todos os valores morais dizem respeito à conduta concreta do homem neste mundo com homens deste mundo. Neste mundo também encontramos o cenário das ideias morais mais distantes. Desde o ponto de partida ético, a tendência ao mais além é contrária ao valor⁵⁰.

⁵⁰ Tradução livre do autor para: “Ella está orientada por completo al más acá. Las materias de todos los valores morales atañen a la conducta concreta del hombre en este mundo con hombres de este mundo.

Partindo de um referencial ontológico, ainda que com as debilidades da ontologia hartmanniana, apontadas por Lukács (2018), a ética só pode dizer respeito ao mundo dos humanos. Do mesmo modo, os valores morais não encontram outro cenário para realização, a não ser o solo terreno e a materialidade das relações sociais. Não só não é razoável uma ética do *más allá*, como também seria contrária aos valores uma ética que aponte para o transcendente.

De modo geral, o reflexo religioso postula um mundo além deste, como forma ideal, como superior e qualitativamente inalcançável pela terrenidade. A religião, desse modo, desqualifica a mundanidade, a materialidade e, por conseguinte, a história. Na concepção da leitura religiosa, o mundo humano não passa de um ensaio para, quem sabe, pleitear uma vaga na plenitude do além, valorativamente e qualitativamente superior. Portanto, não temos aqui apenas uma redução valorativa da materialidade, mas também sua negação. Sobre a quem interessa tal negação no contexto da luta de classes, nós veremos no último capítulo.

Até aqui, o leitor já deve ter percebido o motivo pelo qual Lukács (1966a) chamou a ética de verdadeiro campo de batalha entre o imanentismo e o transcendentalismo. Pois bem, voltemos a esse ponto. Mas, antes, lembremos que, em termos marxiano-lukacsianos, entende-se por imanência o caráter em si – *intrínseco* – das coisas, como elas são independentemente da consciência e vontade humana.

É nesse sentido que nos referimos ao reflexo científico anteriormente, que este deve ler a realidade como ela é em si, em sua imanência. Assim, podemos convencionar que o imanentismo é a característica de enxergar o mundo, considerando sua imanência. Ao contrário disso, o transcendentalismo é a tendência – característica do reflexo religioso – de projetar na realidade traços subjetivos humanos, antropomorfizado a realidade e, mais que isso, admitindo um algo a mais no mundo que não só é imaterial como sobrenatural, no sentido místico.

Um dos maiores refúgios da religião, quando se depara ante uma crítica, é justamente a alegação de sua necessidade, em virtude de valores morais e de uma ética. O reflexo religioso – transcendentalismo – reivindica para si o título de único portador desses importantes elementos. Como já sinalizamos com Tonet (2018), a ideia é que o mundo – e, por conseguinte, as pessoas – só pode existir em sociedade

En este mundo también se halla el escenario de los ideales morales más lejanos. Desde el punto de partida ético, la tendencia al más allá es contraria al valor”.

com regras morais e eticidade, o que só é possível através da religião, o meio por onde se acessa os princípios ético-morais divinos.

Não obstante, Lukács (1966a) indica que, desde a Antiguidade, quando o reflexo científico imanente da realidade ganha sua identidade própria, esforços têm sido feitos por vários pensadores – apesar de significativas diferenças entre eles –, no sentido de propor uma ética que corresponda a uma leitura imanente do mundo. Ou seja, que a conduta moral e a eticidade dos indivíduos não estivesse alienada ao transcendente religioso, mas que fosse desantropomórfica. Lukács (1966a, p. 187) sintetiza esses esforços da seguinte maneira:

O homem, vivo em um mundo que tenta conhecer adequadamente, tal como realmente é, sem projeção humana, tem a tarefa de construir ele mesmo sua vida, inserida na evolução histórico-social da humanidade, e encontrar o sentido de sua vida na vida, nessa mesma vida. Disto se segue – em segundo lugar – que o homem, como ‘microcosmo’, deve considerar-se segundo a mesma imanência segundo suas leis próprias, sem mitologizar suas forças e suas debilidades derivando-as de transcendências⁵¹.

Temos, portanto, de um lado da disputa, o transcendentalismo, que cobra uma ética assentada sobre o além-mundo, determinada, emanada por um demiurgo ou por forças misteriosas. Do outro, o imanentismo que, como mostra a síntese lukacsiana, propõe uma ética, por assim dizer, cotidiano-materialista. Como deduzimos a partir da crítica de Tonet (2018), para o pensamento religioso – que só concebe uma ética religiosa –, é através da religião que se pode acessar essa ética – sem ela, o caos, a imoralidade e todos os horrores inimagináveis assolariam a humanidade. Tal concepção, entretanto, como temos visto desde Tylor (1920), não se sustenta.

Nessa disputa entre uma ética imanente e outra transcendente, o capitalismo insere novos problemas. No Antigo Regime, as bases materiais daquela organização societária mantinham maior correspondência com a predominância do pensamento religioso vigente, o que significa que, no contexto medievo, uma ética predominantemente transcendentalista não era um obstáculo. Todavia, o capitalismo é o primeiro modelo de sociedade em que o reflexo científico da realidade é predominante,

⁵¹ Tradução livre do autor para: “El hombre, vivo en un mundo que intenta conocer adecuadamente, tal como realmente es, sin proyección humana, tiene la tarea de construir él mismo su vida, inserta en la evolución histórico-social de la humanidad, y hallar el sentido de su vida en la vida, en esa misma vida. De esto se sigue – en segundo lugar – que el hombre, como ‘microcosmos’, debe considerarse según la misma imanencia según sus leyes propias, sin mitologizar sus fuerzas y sus debilidades derivándolas de trascendencias”.

e tal forma de leitura de mundo só pode corresponder – ou deveria – a uma ética imanente. Mas essa forma de organização da riqueza material, ao mesmo tempo em que necessita da leitura imanente do mundo, inclusive para ampliar e melhorar suas ferramentas de dominação, não pode – ou pelo menos não é de seu interesse – exigir uma ética de base materialista e, portanto, imanentista.

Há um outro elemento importante nesse debate, e que se destaca nas sociedades cindidas em classe e, especialmente, no capitalismo. Vejamos o que antecipou Lukács (1966b, p. 387): “[...] a fé exige do homem uma concentração sobre a salvação da própria alma que exclui qualquer outra ocasião de concentrar-se; a fé exige que o homem se concentre sobre o destino ultraterreno da própria personalidade privada”⁵².

Não obstante o reflexo religioso querer se reivindicar como exemplo ético, a religião tende a direcionar o indivíduo para sua individualidade. A salvação é algo que só diz respeito ao sujeito individual, ainda que, para alcançá-la, seja válida alguma ação em prol do coletivo, como a caridade religiosa. Nesse caso, apesar de superficialmente parecer que a religião conduz, o crente não pretende com isso mais que livrar sua própria alma. Desse modo, Lukács (1966b, p. 387) prossegue: “[...] o amor, a caridade etc., podem ser perfeitamente virtudes religiosas, e até podem ocupar um lugar importante na moral religiosa; mas sempre estão a serviço dessa tarefa central, a salvação da própria alma”⁵³.

Por essas características, poderíamos dizer que o egoísmo é inerente ao reflexo religioso e, por consequência, à religião – ainda que no limite o discurso religioso possa levantar justamente a bandeira do anti-egoísmo. Ainda assim, mesmo quando prega o amor indistintamente e o “virar a outra face”, bem como a caridade, o faz em prol de uma vantagem individual. Todo o resto não passa de meios possíveis para se alcançar a salvação própria. Ora, mesmo sob o viés da ética humanista, isso não nos parece aceitável.

Santos (2021), debatendo sobre a articulação entre pessoa privada e necessidade religiosa, contrapõe à religião a capacidade da arte de superar – ao

⁵² Tradução livre do autor para: “[...] la fe exige del hombre una concentración sobre la salvación de la propia alma que excluye cualquier otra ocasión de concentrarse; la fe exige que el hombre se concentre sobre el destino ultraterreno de la propia privada personalidad”.

⁵³ Tradução livre do autor para: “[...] el amor, la caridad, etc., pueden ser perfectamente virtudes religiosas, y hasta pueden ocupar un lugar importante en la moral religiosa; pero siempre están al servicio de esa tarea central, la salvación de la propia alma”.

mesmo tempo em que conserva a singularidade do sujeito privado. Ao fazê-lo, esse estudioso da Estética expõe a proximidade entre essas características da religião que temos apontado na esteira de Lukács (1966b) e as demandas capitalistas. De fato, na sociabilidade atual, há uma exacerbada valorização do caráter individual e privado, o que casa perfeitamente com o reflexo religioso na sua tendência de se voltar para a individualidade do sujeito.

Continuar nessa temática, apesar de nos trazer elementos caros ao debate sobre religião e capitalismo, obrigaria-nos a aprofundar a questão da necessidade religiosa e sua articulação com o modo de produção atual, o que não caberia nos marcos do presente texto. Basta-nos, para o momento, ressaltar que tanto a religião como o capitalismo se voltam para a valorização da singularidade privada e individual. Nesse ponto, ambos caminham juntos.

Retomando a problemática do imanentismo e transcendentalismo, ao que parece, o capitalismo é a primeira forma de organização da produção da riqueza material, na qual essa contradição se apresenta de forma mais gritante. A sociedade que se assenta sobre a dominação de umas poucas individualidades sobre uma massa de trabalhadores, em que o lucro está acima, inclusive da manutenção física da vida, é incompatível até mesmo com a ética dos humanistas. Esta, ainda que com muitos problemas, põe o indivíduo como finalidade, enquanto para o sistema do capital, os seres humanos não passam de ferramentas para obtenção do lucro.

Se nem mesmo a ética humanista – que por vezes tem um pé no transcendentalismo – tem espaço no capitalismo, que dirá, então, uma de caráter imanentista. E repetimos: mas a sociabilidade do capital precisa do reflexo imanente da realidade como garantia de sua subsistência. Assim, estamos inclinados a concluir que uma sociedade compatível com uma ética imanente deve, necessariamente, ser incompatível com o capitalismo. Para que a primeira exista, é necessário superar a segunda, suplantá-la em definitivo. Até lá, resta-nos o pântano dos valores e da ética religiosa transcendente, que tem sua utilidade, se considerados os limites do modo de produção que a alimenta e que dela tira proveito. O imanentismo, no campo da ética, só vencerá o transcendentalismo quando a última pá de terra for jogada sobre os restos mortais do capital.

Aqui, chegamos ao nosso limite para a presente investigação sobre o tema da ética. Vale dizer que, partindo de uma concepção ontológica, há um extenso material que precisa ser analisado, para que novas luzes sejam lançadas sobre esse

debate, entre eles podemos citar o trabalho de Lessa (2016), Santos (2021) e as próprias obras lukacsianas de maturidade. Além de não ser o objeto central da presente tese, tal análise não cabe nos limites temporais acadêmicos.

Vimos, portanto, que o reflexo religioso tem sua gênese no trabalho, apesar de não se esgotar neste, o que é válido também para o reflexo científico. Não obstante, o primeiro é antropomórfico e transcendente, ao passo que o segundo é desantropomórfico e imanente. Vimos que, apesar de serem formas distintas de refletir a realidade, apontando cada uma para uma direção, elas têm por base o mesmo cotidiano. Dissemos ainda que o reflexo religioso guarda semelhanças com o reflexo mágico-animista, mas difere deste em alguns aspectos, como no caso de o último ser mais imediato e prático, enquanto o primeiro é mais mediado.

A relação e a posição do indivíduo perante as supostas forças imateriais também mudam entre essas duas formas de reflexo. Ademais, mostramos que, de forma lenta, contraditória e paulatina, o reflexo mágico-animista vai cedendo espaço para o religioso, inclusive mediante uma maior antropomorfização do mundo. Evidenciamos, de forma sintética, que é impossível um reflexo científico puro da realidade, que a ciência deve, isso sim, tender ao imanente, mas por justamente a produção da teoria não ser possível sem a mediação da consciência, pois a subjetividade é ineliminável desse processo.

Por fim, adentramos sumariamente no espinhoso terreno da ética, especialmente da sua consideração como campo de batalha entre o imanentismo e o transcendentalismo. Nesse ponto, mostramos que o surgimento da ética não tem relação necessária com o transcendente, provando a possibilidade de uma ética imanente. Entretanto, dada a condição atual do mundo, tal ética só poderia existir se superado o capitalismo. Nesse ponto, comungamos com Lessa (2016, p. 21): “Capitalismo e ética são ontologicamente incompatíveis”.

3 O AINDA-NÃO-CONHECIDO

Conforme antecipamos sumariamente na introdução, a realidade tem necessariamente uma dimensão que escapa ao conhecimento científico de uma determinada quadra histórica. Isso pelo complexo fato de que o mundo, em toda sua extensão, é absurdamente dinâmico ao ponto de não permitir qualquer apreensão estática do real. Ao mesmo tempo em que antigas barreiras naturais são afastadas, outras qualitativamente diversas são postas, permanecendo sempre certa parte ou dimensão da realidade fora do domínio teórico e conceitual da humanidade.

Neste capítulo, procuraremos rastrear mais de perto essa parte da realidade ainda desconhecida, buscando compreender sua gênese e relação com outros complexos sociais. Fundamentalmente, tentaremos captar a posição de algumas formas de reflexos perante o ANC.

3.1 A natureza do ainda-não-conhecido e sua relação com o trabalho

“[...] toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (Marx, 2017, p. 880). Permita-me a praxe acadêmica de iniciar ecoando esse conhecido trecho da obra marxiana madura. Seu teor, além de implicar em diversos tópicos como a relação essência-aparência e questões metodológicas, é extremamente relevante para a compreensão do que, agora, abordaremos.

Como se sabe, por muito tempo se acreditou que o Sol girava em torno da Terra. Duvidar disso, para além das questões religiosas, parecia um grande absurdo, pois era evidente. Bastava as pessoas olharem e estava lá o Sol, levantando ao leste e se pondo a oeste. Como não se via ele voltando de leste para oeste, era óbvio que ele circundava a terra. Isso era concreto e real na própria manifestação da natureza. Todavia, essa era apenas uma forma fenomênica de manifestação, a superfície que, como provado cientificamente depois, escondia, por assim dizer, uma essência divergente da aparência imediata.

Se voltarmos os olhares para a história da humanidade, veremos incontáveis exemplos dessa divergência entre aparência e essência, e o que é mais curioso ainda: tudo indica que, no futuro, não será diferente. Continuaremos a nos deparar com uma realidade que imediatamente não se mostra como realmente é ou,

dito de outro modo, que não a compreendemos em sua essência imediatamente. Não obstante, a posição que homens e mulheres adotarão sobre o real imediatamente dado e seu ineliminável mascaramento do seu em-si poderá ou não mudar. Tudo dependerá da capacidade da humanidade de superar o seletivo modo de produção atual. Os motivos para isso, discutiremos ainda neste capítulo.

Aqui, para abrir o debate, partiremos de um dos elementos que está por trás dessa dissonância entre essência e aparência: a incapacidade humana de conhecer a realidade como ela é em-si imediatamente e em toda sua extensão e, paralelo a isso, o fato de existir uma dimensão da realidade que nos é desconhecida. A maneira como a humanidade lidou ao longo da história com essa fração desconhecida do real é bastante diversa, sendo perseguida por grandes pensadores desde a Antiguidade Clássica até a contemporaneidade.

Lukács (1966a) a chamou, por vezes, de *Aún no* e, outrora, de *Aún-no-sabido*. Aqui, como o leitor já deve ter notado, referimo-nos a ela como ANC sempre que estivermos falando a partir de nossa fundamentação teórico-metodológica; outras vezes, quando a intenção for expressar a posição do reflexo religioso, usaremos desconhecido ou não conhecido.

Dito isso, talvez o leitor agora esteja a se perguntar: Mas, de onde vem o ANC? Procuraremos, nas próximas linhas, trazer algumas indicações sobre suas origens, sinalizando, em seguida, a forma como tal categoria foi tratada por alguns importantes pensadores anteriores a Lukács (1966a, 2018). Na sequência, voltaremos o olhar para as considerações do esteta húngaro sobre o ANC, destacando as novidades da abordagem lukacsiana. Por fim, retomaremos o debate sobre a relação entre reflexo científico e religioso, dessa vez, considerando o ANC para, no último capítulo, apresentarmos suas possíveis relações com o complexo da educação.

Em nossas investigações, que não pretendem de modo algum serem conclusivas, chegamos a duas gêneses para o ANC, que estão entrelaçadas ao longo da história social, influenciando-se reciprocamente. A primeira delas, que chamaremos de gênese dada do ANC, remete a todas as esferas do ser. No momento, estamos inclinados a excluir desse primeiro grupo a esfera do ser social, todavia, há um problema nisso, que não temos condições de aprofundar aqui, pois o próprio ser social tem dimensões que fogem ao seu pôr teleológico. Já a segunda, denominamos por gênese posta, sendo engendrada pelo ser social e tendo como pré-condição última a própria natureza exterior. Vejamos isso um pouco mais de perto.

É senso comum no meio científico/acadêmico que se conhece mais sobre a superfície da Lua do que sobre o fundo dos oceanos, estes que, como se sabe, estão na terra desde muito antes do primeiro hominídeo aparecer. Obviamente, com o avanço da ciência e o desenvolvimento de novos instrumentos de investigação voltados para os mares, hoje, não somos totalmente desprovidos de conhecimentos sobre essa região que cobre 70% do planeta em que habitamos. Ainda assim, nada se altera quanto ao fato de que a maior parte dele ainda permanece desconhecido. Essa parte desconhecida da Terra, que também pertence à realidade, não foi obra do ser social e precede a existência humana na terra.

Recuperando o exemplo do machado que usamos no capítulo anterior, percebemos que, ao realizar aquele trabalho determinado, o ser humano produz sempre algo novo que, inicialmente, não fazia parte de sua teleologia. É nesse sentido que Lukács (1966a, p. 63) afirma:

Os homens, atuando por reação e com finalidades imediatas na vida cotidiana em geral, e sobretudo em seus estágios primitivos, produzem uma instrumentação material e intelectual que leva em si mais do que os homens haviam posto imediata e conscientemente nela; [...] as ações vão mais além do diretamente desejado⁵⁴.

Desse modo, a confecção do machado leva o indivíduo e, posteriormente, a humanidade muito além da ferramenta antes idealizada. Por exemplo, pode-se, a partir desse processo de trabalho, descobrir que uma pedra ou madeira é mais rígida, mais adequada para o fim posto, ou mesmo que em determinados tipos de solo se encontram com mais facilidade um cipó mais flexível e resistente para fixar a lâmina de pedra ao cabo de madeira.

Não obstante, o fato de se descobrir em tal processo uma pedra mais apropriada para o fabrico da ferramenta, não significa o imediato domínio conceitual-intelectual dos elementos da realidade envolvidos nessa dinâmica. Há, certamente, um avanço no conhecimento do mundo circundante pelos indivíduos nesse momento inicial, mas ainda muito limitado, do ponto de vista de uma leitura imanente. Já dissemos no capítulo anterior que o processo de trabalho pressupõe, por mais tênue que seja, algum nível de domínio sobre a realidade, porém isso não significa uma captação desta como o faz o reflexo científico já evolucionado.

⁵⁴ Tradução livre do autor para: “Los hombres, actuando por reacción y con finalidades inmediatas en la vida cotidiana en general, y sobre todo en sus estadios primitivos, producen una instrumentación material e intelectual que lleva en sí más de lo que los hombres han puesto inmediata y conscientemente en ella; [...] las acciones van más allá de lo directamente deseado”.

De fato, a apreensão teórica e conceitual da realidade tende a acontecer em momentos posteriores. Nesse sentido, Marx (1996, p. 201) afirma que:

A reflexão sobre as formas de vida humana, e, portanto, também sua análise científica, segue sobretudo um caminho oposto ao desenvolvimento real. Começa *post festum* e, por isso, com os resultados definitivos do processo de desenvolvimento.

O que o mouro destaca aqui para as formas de vida humana, podemos, sem forçar, aplicar a tantos outros aspectos da realidade, incluindo aquele produto do trabalho que não é de imediato dominado em suas determinações teóricas e conceituais. Além disso, é natural da ciência – ou deveria ser – que tal compreensão da realidade seja sempre, por assim dizer, atrasada em relação à sua própria dinâmica. Isso se deve ao fato de que o reflexo científico pressupõe apreender o mundo em sua imanência, ou seja, apreender o em-si do mundo, e de tal forma que esse conhecimento possa ser generalizado. Este, como se sabe, não se apresenta imediatamente, sendo turvado pela aparência fenomênica.

Disso, decorre que o ANC produzido no processo de trabalho, ou seja, aquele cuja gênese chamamos de *posta*, não poderá ser compreendido em sua imediatez. Já o lapso temporal que separa o ANC recém engendrado pelo trabalho e sua correta captação pelo reflexo científico, se será mais ou menos extenso, não tem aqui relevância para nossas análises. Importa muito mais a qualidade dessa captação e seu acentuado caráter de classe que, no modo de produção capitalista, alcança seu apogeu.

O ANC, portanto, só pode ter essas duas origens: ou ele é dado pela natureza, independente inicialmente do ser social, ou surge a partir do processo de trabalho, sendo posto pela própria humanidade. É importante mencionar que a constituição do indivíduo, em aspectos biológicos ou psicológicos, ainda é em parte desconhecida pela ciência atual. Assim, cada indivíduo singular guarda consigo uma parcela de desconhecido. A determinação do *quantum* dessa fração ainda não conhecida tem origem dada ou *posta*, e não é relevante no momento. Disso, decorre, necessariamente, que o ser social guarda em si uma porção de ANC que, pelo menos geneticamente, foi-lhe dado naturalmente.

Com isso, avançamos um pouco mais. Sabemos agora que, em todo o tipo de ser que compõe a realidade, existe uma parte desconhecida. Mais que isso, se existe uma dimensão da realidade que é ainda desconhecida e dada, no sentido de

que dispensa a interferência social para sua existência, significa que ela é independente da consciência, cabendo a esta – por meio do reflexo científico – captar essa dimensão. De modo semelhante, no processo de trabalho, ao criar aquele novo para além do inicialmente planejado, se está trazendo inconscientemente à realidade algo desconhecido.

Com isso, queremos acentuar que o desconhecido é, pelo que temos analisado, alheio à consciência, existindo queiramos ou não. Nesse sentido, podemos dizer que sua existência é imanente. Na cosmologia atual, sabemos da existência no universo da chamada matéria escura e energia escura. Contudo, o conhecimento que temos sobre essas dimensões da realidade, sobre como atuam, interação, sua origem e como podem afetar o universo observável, é quase totalmente nulo.

Ainda neste capítulo voltaremos a essa relação entre o desconhecido – ANC para Lukács (1966a) – e o processo de trabalho em sua categorização marxiana. Isso será necessário para que, em seguida, possamos elucidar alguns elementos da relação entre o desconhecido e os reflexos científico e religioso. Por hora, precisamos descartar aqui uma possível acusação de ineditismo que, eventualmente, o leitor possa nos impetrar. Para tanto, recorreremos à história.

3.2 Alguns elementos históricos

Ao longo da história, várias investigações se depararam com o problema do desconhecido, cada um à sua própria maneira. Não podemos aqui nos deter em pormenores dessas pesquisas, haja vista o volume descomunal de material que seria necessário analisar. Diante desse problema, limitaremos-nos a um apanhado geral. As abordagens desses filósofos, pelo que tem indicado nossos estudos, podem ser agrupadas em três grandes linhas: religiosa, idealista e materialista. Cada grupo, evidentemente, dispõe de uma miríade de diferenças internas, mesmo guardando semelhanças gerais. Exemplo disso são as concepções agostiniana e aquiniana que, sublinhadas as diferenças que sabemos existir entre essas duas referências da filosofia cristã, chegam no mesmo resultado.

Diretamente ligado ao problema do ANC é a incansável busca dos pensadores pela essência, ou, dito de outro modo, o em-si. Como afirmam Holz, Kofler e Abendroth (1969, p. 535), “É claro que, no reflexo desantropomorfizador da

realidade, a imanência não significa senão o Em-si objetivo”⁵⁵. De início, julgamos apressadamente que o debate sobre o ANC era uma novidade lukacsiana com base marxiana. Estávamos completamente equivocados. Em todos os momentos da história em que se procurou descobrir a essência das coisas, lidava-se, ainda que não conscientemente, com o presente objeto de pesquisa. A essência de qualquer coisa pressupõe algo que não se percebe imediatamente – lembremos da citação no início deste capítulo –, algo que foge à sensibilidade, portanto, ainda não é conhecido.

Os gregos são os primeiros a elaborar uma resposta de caráter filosófico-científico para as grandes questões da humanidade. Não nos cabe aqui tratar dos motivos que levaram a tal empresa, fato é que foram eles quem inicialmente tiveram o êxito de constituir um método e generalizá-lo na apreensão da realidade⁵⁶. Nessa nova forma de ler o mundo, agora com uma identidade própria já distinta em relação ao reflexo mágico-animista ou religioso, é atribuído um caráter não material à realidade ainda não conhecida.

Em Platão, por exemplo, a busca pela essência do ser o leva a uma tomada de posição abstrata e idealista perante o em-si do mundo. Nele, a realidade se torna também inacessível ao intelecto humano, e alçada a uma outra dimensão além do mundo real. Para Platão, conforme Gilson (2016, p. 41) “Se o ‘realmente real’ se revela finalmente inacessível ao pensamento, não resta outro recurso senão procurar um além do ser, a partir do qual o próprio ser se torne inteligível”. O movimento de Platão em torno da essência do ser o leva, curiosamente, a negar o próprio ser e a existência por extensão. Nesse contexto, fica igualmente mistificado o ANC, uma vez que o próprio ser do mundo é jogado num além, para que, só assim, idealisticamente, possa ser conhecido. Obviamente que toda essa operação platônica ocorre no terreno do pensamento puro.

No pensamento aristotélico, observamos mudanças importantes, no entanto, permanece a mesma mistificação do em-si. Dessa vez, a essência última da

⁵⁵ Tradução livre do autor para: “Es claro que, en el reflejo desantropomorfizador de la realidad, la inmanencia no significa sino el En-sí objetivo”.

⁵⁶ Existe uma reivindicação antiga – desde a segunda metade do século XX – de que Grécia não seria o berço da filosofia, e sim o continente Africano, destacadamente as regiões onde hoje é o Egito e a Etiópia. Tal reivindicação tem ganhado destaque recentemente com movimentos identitários, especialmente o negro e o decolonial, somando-se ainda as novas pesquisas sobre a África. Como nos falta um estudo sério das fontes utilizadas para assegurar a África como origem da filosofia, manteremos a sustentação clássica elencada por Lukács. Além disso, salvo algumas mediações bem específicas, tanto para o nosso debate como para a ontologia marxiano-lukacsiana em suas linhas gerais, não faz diferença o lugar de origem da filosofia, importa mais até que ponto ela corresponde ao real.

realidade é posta no motor imóvel, sobre o qual não se explica nada, mas se constitui como o fundamento último de toda a existência.

Em dada medida, o em-si do mundo, aquilo que não captamos imediatamente e que, por isso, é (ainda) desconhecido, nos clássicos gregos é sublimado ou para uma realidade não material – que é o mesmo que não-realidade e negação da realidade – ou para algo igualmente sem materialidade e lastro terreno como o motor imóvel. Todavia, mesmo o ANC estando com esse afastamento do real, estamos convencidos de que a virada efetivada pelos santos padres da Igreja levou o ANC para uma transcendência ainda mais elevada, mediada e, por assim dizer, mais distante do mundo pedestre. Isso não significa, necessariamente, que a posição dos gregos é superior à cristã.

Como já assinalamos em outros momentos, há aqui uma diferença qualitativa entre aquela transcendência clássica dos gregos e a própria do reflexo religioso que reinará na Idade Média. Vale lembrar que esse reinado não significou a eliminação de outras formas de refletir a realidade, tanto é que o próprio pensamento cristão se nutre do saber grego. O que nos ocorre é que, segundo a investigação, o fato do reflexo científico ter se independentizado em relação ao religioso no contexto grego, contribuiu não só para o refinamento do pensamento racional, filosófico e científico, mas também serviu para uma complexificação e sofisticação do reflexo religioso. Nesse ínterim, podemos dizer que as formas de lidar com o ANC, típicas da Grécia Antiga, sobrevivem como superadas naquelas propriamente religioso-cristãs.

Nicolau de Cusa (2003), um dos inauguradores do iluminismo, é um excelente representante daquele grupo que aborda o ANC a partir de uma leitura religiosa do mundo. Não obstante o fato de ser mais avançado que seus antecessores cristãos – Aquino, Santo Anselmo, Agostinho, etc. –, o cardeal alemão acaba entrando no mesmo beco sem saída dos seus irmãos na fé. Diz ele: “[...] o conhecimento intelectual é dirigido pela fé e a fé estende-se pelo conhecimento intelectual. Daí que onde a fé não é sã, nenhum conhecimento intelectual é verdadeiro” (Cusa, 2003, p. 172). O religioso começa aqui condicionando todo o conhecimento – verdadeiro – ao ato de fé, de modo que, só nos é possível conhecer a realidade se formos criaturas de fé. Assim, o ponto de partida para a apreensão, para o desvelar do desconhecido é a crença mística.

Como veremos, não apenas o ponto de partida do conhecimento é alçado ao místico, mas também o fim, o objeto do conhecimento. Segundo se depreende da

doutrina da doura ignorância, todas as coisas mantêm certa relação entre si, ou melhor dizendo, dado objeto da realidade está imerso numa infinidade de outras partes e ele próprio é constituído de uma outra miríade de partes. Desse modo, não é possível conhecer um elemento da realidade se não o considerar nessa relação com o todo, que é infinito. Entretanto, é impossível conhecer o todo no qual está imerso determinado o objeto, pois o infinito é Deus (Cusa, 2003).

Isto é, não só por trás daquilo que se conhece, mas também daquilo que não conhecemos, está Deus. Como não se pode conhecer Deus, temos que, para Cusa (2003), há sempre uma parcela da realidade desconhecida que jamais poderá ser apreendida pelo intelecto humano, uma vez que a verdade dessa realidade desconhecida repousa em Deus.

O Cardeal alemão, portanto, assim como seus eminentes predecessores, admite – ainda que em última instância para alguns casos – que existe uma parte da realidade que é misteriosa no sentido religioso. Essa fração da realidade, que podemos, com as devidas restrições e mediações, tomar por essência, tem, nesses casos de leitura de mundo guiada pelo reflexo religioso, uma dimensão transcendente. Há sempre um inexplicável por trás da aparência que não pode ser acessado pelo intelecto humano. Mais que isso, esse *quantum* da realidade é imaterial, não terreno e, de modo geral, esbarra em um ser mitológico.

É óbvio, para o pensamento materialista, que não pode existir algo imaterial (no sentido do materialismo marxiano), mas, para o reflexo religioso, que procuramos aqui ilustrar com alguns de seus representantes, uma parte da realidade existe com um *status* de não realidade, no sentido de não pertencer ao mundo da humanidade ou que sua essência não seja mundana. Como diria um bom cristão: faz parte dos insondáveis mistérios divinos.

Essa posição perante o desconhecido não é peculiar aos doutores da igreja – reflexo religioso. Ainda quando o reflexo mágico-animista era a forma predominante de apreensão da realidade pelo intelecto humano, o desconhecido já era alçado ao transcendente. Todavia, aqui o caráter transcendental atribuído a essa parte desconhecida da realidade é qualitativamente distinto do religioso.

Como expomos no capítulo anterior sobre a gênese do reflexo religioso, dado o baixo nível de desenvolvimento intelectual do ser humano primitivo, uma porção da realidade muito maior do que a atual – uma pura dedução lógica – era desconhecida. Incapaz de apreender teórico-conceitualmente o mundo ao seu redor,

o indivíduo atribui a essa parte da realidade uma natureza não material, transcendente. Não obstante, no contexto mágico-animista, essa relação entre a mundanidade e o transcendental é muito mais imediata e esse desconhecido é, como vimos, manipulado pelos indivíduos. Tem, portanto, uma utilização prática no cotidiano dos povos primitivos que, mesmo não dominando teoricamente a realidade desconhecida – e por isso ela é alçada ao sobrenatural –, procuram meios de influir nesse desconhecido.

A complexificação das relações sociais, acompanhada pelo desenvolvimento do reflexo religioso, vai imprimindo no ser social formas distintas de lidar com o desconhecido, ainda que se tratando de reflexo religioso e mágico-animista, sempre antropomórficas e transcendentais – com aquelas diferenças que temos apontado.

O grupo que chamamos de idealismo, por seu turno, tem diferenças mais acentuadas em relação ao reflexo religioso e ao mágico-animista. Para o idealismo crítico de Kant (2015), por exemplo, o “em si” – que ele chama de “a coisa em si” – não pode ser acessado pelo conhecimento humano racional, pois não nos é permitido conhecê-lo, logo, é desconhecido. Sobre isso, Gilson (1016, p. 193) escreve que:

A coisa em si de Kant é aquilo que é o objeto, abstraindo tudo o que a sensibilidade e o entendimento podem dele conhecer. É, portanto, do âmbito do incognoscível por definição, ou, como diz Hegel, o abstrato total, o todo vazio, determinado somente ainda como um além.

Aqui, também percebemos uma transcendentalização não religiosa que aceita a incognoscibilidade do mundo. Em outras palavras, admite-se que uma parte da realidade, mesmo que existente – porém não material –, é absolutamente impossível de ser apreendida pelo intelecto humano. Apesar de todo o avanço kantiano, a concepção do em-si das coisas como transcendente e incognoscível, de certo modo, serve como uma saída mística sofisticada para o reflexo religioso.

É inegável a genialidade da síntese kantiana perante a crise das concepções anteriores fundamentalmente religiosas, porém, assim como ele não consegue apreender a natureza do em-si sem cair em idealismo e dualismo puro, igualmente não pode vislumbrar o desconhecido como algo material. O desconhecido permanece algo irreal, sem ligação com o mundo terreno. Por mais que se diferencie em muitos aspectos da concepção religiosa, de tão imaterial que é o desconhecido no pensamento kantiano, ele acaba beirando a um misticismo. Exatamente nesse ponto

é que se faz possível sua utilização pelo reflexo religioso como uma forma mais sofisticada de legitimação das posições religiosas.

Nesse debate, segundo Lukács (2018), Hartmann pode ter sido o primeiro a descobrir o caminho do cotidiano até a ontologia, por meio do reflexo científico. Por esse motivo ele esteve igualmente mais próximo de conceber o ANC de maneira mais objetiva. Nesse contexto, Lukács (2018, p. 423) destaca que:

A sobriedade e a prudência de Hartmann já se mostram ao levantar a questão do conhecimento ontológico. Enquanto as colocações tradicionais da questão ontológica por séculos tiveram um caráter essencialmente teológico [...], o ponto de partida e a finalidade em Hartmann são totalmente terrenas.

Assim, excetuando-se o que podemos depreender de Marx, Hartmann (1960) é quem – antes de Lukács – abordou o desconhecido, de modo específico, de uma forma mais próxima da concepção materialista, como o faria depois a ontologia lukacsiana. Embora cometendo alguns deslizos sobre os quais Lukács (2018) teceu críticas cirúrgicas, o filósofo de Riga é, em boa parte, responsável por despir o desconhecido de seu já carcomido e insustentável véu místico. Afirma ele: “No fundo dos problemas da ciência e da natureza, estão sedimentados igualmente problemas residuais insolúveis”⁵⁷ (Hartmann, 1960, p. 15). Ainda que considere esses problemas residuais como insolúveis e incognoscíveis, o que significa admitir a existência de uma parte da realidade que não se pode acessar cognoscitivamente, Hartmann (1960) vincula e submete à natureza essa realidade de problemas sem solução.

Em diversos momentos da ontologia hartmanniana verificamos – em alguma medida – essa clareza do que diz respeito à compreensão do desconhecido, muito embora perdido em certas divagações desconexas da materialidade do mundo real. No volume três de sua ontologia, por exemplo, ao tratar sobre as categorias, ele afirma o seguinte: “[...] pode também mostrar-se que as categorias – e tanto as do conhecimento como as do ente – contem um ingrediente incognoscível de consideração”⁵⁸ (Hartmann, 1959, p. 140). Como o mesmo autor afirma em outros momentos, as categorias do conhecimento ou do ente/ser só podem ser apreendidas parcialmente, sendo apenas em parte cognoscíveis.

⁵⁷ Tradução livre do autor para: “En el fondo de los problemas de la ciencia de la naturaleza, están sedimentados igualmente problemas residuales insolubles”.

⁵⁸ Tradução livre do autor para: “puede también mostrarse que las categorías – y tanto las del conocimiento como las del ente – con-tienen un ingrediente incognoscible de consideración”.

Pelo que inferimos de nossas análises, a mesma regra vale para o conhecimento dos objetos em geral, o que podemos – aqui sem o aprofundamento adequado – estender a toda a realidade. Ou seja, não há como conhecer a totalidade de um dado objeto, pois seu domínio teórico-conceitual (ou categorial) é imperfeito. Isto, porém, como destaca Hartmann (1960), não invalida o grau de conhecimento que se tem do referido objeto, não sendo, portanto, um elemento de desqualificação. Ainda que perca, muitas vezes, os elementos que o aproximaria de uma concepção mais autenticamente ontológica do ser, o que lhe permitiria apreender corretamente a natureza do desconhecido, como já dissemos, Hartmann (1960) não se entrega ao sobrenatural e ao místico. Para ele, a realidade tem uma dimensão incognoscível, ininteligível, mas jamais é alçada ao transcendente religioso.

Como adiantamos, Lukács (1966a, 1966b) é o primeiro que capta de forma correta a natureza do ANC. Sua fundamentação ampla, mas principalmente ancorada no pensamento marxiano, possibilitou ao esteta húngaro superar seus antecessores em muitos campos, inclusive no que diz respeito ao ainda desconhecido. Todavia, antes de adentrarmos em suas considerações mais específicas e como elas evidenciam um caráter totalmente terreno do *más allá*, é lícita uma advertência. O desconhecido não foi, como se sabe, tema central das pesquisas do marxista húngaro, assim como não o foi a religião, a ciência e tantos outros temas. Não obstante, graças ao rigor, amplitude e profundidade de sua investigação, amparada no materialismo dialético, podemos extrair de sua obra importantes considerações sobre vários elementos da realidade, um deles é o ANC.

Lukács (1966a, 1966b), ao longo de sua Estética, para se referir a algo que é alheio ainda ao entendimento humano usa as seguintes expressões: ainda-não, ainda-não do conhecimento, ainda-não-conhecido e ainda-não-consciente. Segundo nossas análises, a primeira, segunda e terceira expressões são equivalentes⁵⁹, enquanto a quarta se distingue das anteriores em alguns aspectos sobre os quais não temos condições de dar a devida atenção nos limites da presente tese.

Sobre essa diferenciação, limitamo-nos a indicar sumariamente que, quando Lukács (1966a) fala de ainda-não-consciente, refere-se a determinados elementos da realidade que influem na vida individual sem que o sujeito tenha uma clara ciência dessa relação. Conforme se coloca em oposição ao mundo, em choque

⁵⁹ Por esse motivo, utilizaremos, a partir daqui, somente a expressão “ainda-não-conhecido”.

com a realidade que o cerca, esses elementos e sua relação vão se tornando mais claros, sem, contudo, serem necessariamente dominados teórico-conceitualmente.

Já o ainda-não-conhecido, tem, para o esteta húngaro, uma relação direta com o reflexo científico, constituindo-se como a posição a partir da qual a ciência lida – ou deveria lidar – com a dimensão da realidade ainda não dominada teórico-conceitualmente. Portanto, para o esteta marxista, a ciência deve olhar para o desconhecido apenas como algo que a humanidade, em seu nível atual de desenvolvimento científico, ainda não consegue explicar, mas que é totalmente mundano, sem qualquer traço de misticismo. Contrário a isso é a posição do reflexo religioso que, tendencialmente, enxerga naquilo que ainda não se conhece um *más allá* da materialidade do real e da objetividade. Nesses termos, afirma Lukács (1966a, p. 26) que:

Este ‘Ainda não’, característico do domínio científico da realidade, tem sido sempre interpretado como transcendência, desde a magia até o positivismo moderno, esquecendo que muita coisa sobre a qual se proclamara um ‘ignorabimus’ está já incluída como problema solucionável – embora talvez ainda não praticamente resolvido – na ciência exata⁶⁰.

O reflexo religioso, dessa forma, considera sempre uma transcendência na realidade ainda não conhecida, assumindo isso como um fato inquestionável, erigindo, a partir daí, toda uma estrutura lógico-argumentativa pretensiosamente científica – sobre a qual ainda voltaremos a falar. Disso, derivam, de modo geral, as instituições religiosas e as várias teologias.

Embora esse *aún no* transsubstanciado num *más allá* seja característico do reflexo religioso, não lhe é exclusivo. O positivismo moderno, como acusa Lukács (1966a), também atribui à realidade não conhecida uma determinada transcendência, ainda que qualitativamente distinta daquela operada pela religião. Como dissemos no capítulo anterior, a transcendência no reflexo mágico-animista é diferente da observada na religião, o que significa formas distintas também de alçar o ainda desconhecido ao *más allá* entre uma e outra forma de leitura de mundo. Desse modo, assim como o reflexo religioso e o mágico-animista, o positivismo moderno, ao cobrir a realidade desconhecida com um véu transcendente, transforma-se num obstáculo

⁶⁰ Tradução livre do autor para: “Este ‘Aún no’, característico del dominio científico de la realidad, ha sido siempre interpretado como trascendencia, desde la magia hasta el positivismo moderno, olvidando que mucha cosa sobre la cual se proclamara un ‘ignorabimus’ está ya incluida como problema resoluble – aunque acaso aún no prácticamente resuelto – en la ciencia exacta”.

para sua correta apreensão. A quem interessa essa mistificação da realidade – religiosa e não religiosa –, trataremos em um capítulo à parte.

De um modo mais geral, a própria forma como está organizada a produção da riqueza material, num dado contexto histórico, reflete, em última instância, em como a realidade que ainda é desconhecida será tratada pelas consciências singulares. Isso não significa, vale dizer, nenhuma homogeneidade. Está suficientemente claro para nós que essa forma de lidar com o ainda-não-conhecido é atravessada por um caráter de classe que, sobretudo no capitalismo, segmenta os vários matizes de classe segundo os interesses dominantes. Esse caráter de classe, através do qual é orientada a percepção sobre o desconhecido, ficará mais compreensivo no capítulo sobre a educação. A respeito dessa relação ou influência do modo de produção, em especial do capitalismo, Lukács (1966a, p. 26) argumenta que:

A origem do capitalismo, as novas relações entre a ciência e a produção, combinadas com as grandes crises das concepções religiosas do mundo, têm imposto a substituição da velha transcendência ingênua por outra nova, complicada e refinada⁶¹.

A contradição aqui não é novidade. Assim como o capitalismo necessita do reflexo científico para perpetuar sua existência, precisa igualmente negar determinados aspectos da realidade – inclusive daquela ainda não conhecida – atribuindo-lhe certa transcendência. Algo semelhante acontece com a ética imanente, como mostramos brevemente no capítulo anterior.

O capitalismo, em sua peculiaridade, entrelaça-se de várias maneiras com o problema do ANC. Além da transcendência refinada, o modo de produção vigente é destacadamente o que mais exalta a individualidade, claro que jamais no sentido das potencialidades humanas minadas pela exploração, e sim na ideia de imputar ao indivíduo, nas suas ações pessoais e escolhas, a culpa pela sua miséria. Assim, a essa sociabilidade atende muito bem – sempre que lhe for conveniente – a caracterização do ANC como algo transcendente – por parte do reflexo religioso –, pois isso retroage e pressupõe uma individualização em contraposição ao coletivo.

⁶¹ Tradução livre do autor para: “El origen del capitalismo, las nuevas relaciones entre la ciencia y la producción, combinadas con las grandes crisis de las concepciones religiosas del mundo, han impuesto la sustitución de la vieja transcendencia ingenua por otra nueva, complicada y refinada”.

Sobre isso, Holz, Kofler e Abendroth (1969) são muito precisos. Ao pontuar sobre as diferenças entre a transcendência do conhecimento científico e aquela do reflexo religioso – diferenças essas que trataremos mais adiante –, afirmam que:

[...] significa para a maioria das religiões – e antes de tudo para o cristianismo, que é aqui para nós, a consequência de nosso interesse primordialmente estético, a forma de religião mais importante – uma vinculação inseparável entre o mero-ser-assim de cada crente (sua privacidade) e seu destino pessoal no mais além: a aspiração do sujeito a salvação se orienta necessariamente a conseguir a salvação precisamente para si, para sua própria pessoa privada⁶² (Holz; Kofler; Abendroth, 1969, p. 477).

O que transcende ao domínio teórico-conceitual no reflexo religioso tem, antes de tudo, sempre um caráter transcendental no sentido religioso. Para além disso, como destaca o esteta marxista, esse transcendente religioso tem necessariamente uma vinculação com o *mero-ser-así* do crente, com sua individualidade. Não pode, portanto, separar-se desta. Dessa forma, a relação do sujeito com o ANC, em sua caracterização pelo reflexo religioso, pressupõe a individualidade pessoal que, no caso do cristianismo, cristaliza-se na busca pela salvação da alma (Holz; Kofler; Abendroth, 1969).

Ora, parece-nos óbvio que ao capitalismo interessa muito uma concepção de mundo e, por consequência, de ANC, que exacerba a individualidade. Isso, como apontado, é próprio e indissociável do reflexo religioso. Entre outras coisas, isso responde – pelo menos em parte – ao questionamento sobre os motivos pelos quais, na atualidade, a ciência se mostra incomparavelmente mais evoluída que na Idade Média e as religiões ainda existem com tanta força no cotidiano das pessoas e, até mesmo, entranhadas na política estatal.

Dessa característica do ANC, segundo a leitura de mundo religiosa, ou seja, de remeter ao individual, ao pessoal em contraposição à coletividade, decorre ainda uma série de outros problemas que aqui não temos senão a condição de apontá-los sumariamente. É o caso de suas implicações éticas. Se considerarmos como parâmetro os princípios básicos da ética humanista, teremos que o ser humano, em sua singularidade, jamais poderia ser mero meio ou uma ferramenta para obtenção de finalidades pessoais de terceiros. Acontece que, assim como o capitalismo

⁶² Tradução livre do autor para: “[...] significa para la mayoría de las religiones – y ante todo para el cristianismo, que es aquí para nosotros, la consecuencia de nuestro interés primordialmente estético, la forma de religión más importante – una vinculación inseparable entre el mero-ser-así de cada creyente (su privacidad) y su destino personal en el más allá: la aspiración del sujeto a la salvación se orienta necesariamente a conseguir la salvación precisamente para sí, para su propia persona privada”.

transforma os indivíduos em mercadorias, que não servem a outro fim senão o de serem um meio para obtenção de lucro para o capitalista, a religião – reflexo religioso – faz com que vejamos tudo à nossa volta como meio para obtermos nossa própria salvação. A caridade religiosa e as benfeitorias não passam de, em última instância, utilização de pessoas geralmente miseráveis e vulneráveis para obtenção de vantagem própria (a salvação) de quem as realiza. Independente do impacto positivo sempre imediato de tais ações na vida de quem as recebe, em nada se altera o essencial da questão.

Temos, assim, que, no fundo, a ética religiosa não é necessariamente contraposta aos pseudos valores “éticos” do capitalismo. Eis mais um motivo para que, nos dias atuais, convivam tão bem de um lado o capital e, de outro, o reflexo religioso. Como o leitor já deve ter notado, como consequência do que afirmamos nas últimas linhas, interessa também ao modo de produção capitalista que o ANC seja, quando conveniente, vestido de uma transcendência mistificadora, assim como faz a religião. Isso, pelo fato de, em parte, ter a clareza de que aquilo que ainda não dominamos teórico-conceitualmente é algo completamente mundano, material e passível de ser compreendido e transformado, sendo ameaçador para a classe dominante. A respeito dos possíveis desdobramentos dessa relação na educação apontaremos em um capítulo à parte.

Verificamos, mediante o exposto e as análises realizadas, que o ANC esteve ao menos indiretamente envolvido nos grandes debates filosóficos – e também teológicos – sobre a realidade. As formas mais específicas desses debates, destacadamente os mediados pelo reflexo científico, desdobram-se e competem às ciências particulares, como a Física, Química, Biologia, etc., no campo das assim chamadas ciências da natureza – ou, resguardadas as devidas mediações, na área de humanas. Tais nomenclaturas utilizadas para fazer distinção entre as formas específicas de desdobramento prático do reflexo científico não correspondem à realidade. Primeiro, pelo simples fato de que, enquanto indivíduos, somos também natureza. Segundo, é impossível, no mundo real, separar mecanicamente a Matemática, por exemplo, da História – isso, como é óbvio para nós, não significa nenhuma identidade total entre os campos do saber humano.

Cada ciência, em sua particularidade, desenvolve suas formas específicas de lidar com a parte da realidade da qual se encarregam e, por esse motivo, constituem igualmente formas diferenciadas de se relacionar com o ainda-não-

conhecido. Tomemos o exemplo da Astronomia. Suas investigações sobre o universo, na tentativa de afastar as barreiras naturais da realidade cósmica, relevando, assim, algo, até então, desconhecido, requerem procedimentos e instrumentos próprios. A Pedagogia, por seu turno, como área responsável por definir quais conhecimentos serão repassados institucionalmente para as novas gerações e as formas apropriadas de sua transmissão, recorre a procedimentos e meios claramente distintos do exemplo anterior. Num caso ou noutro, tratando-se de reflexo científico, considera-se que aquela parte da realidade que é objeto de investigação é algo objetivo, e não uma dimensão transcendente criada por um demiurgo.

Aqui, como o leitor deve ter notado, esbarramos num problema que não temos condições de abordar no presente capítulo: Como a educação escolar – independente do nível – que, em tese, deveria trabalhar com conhecimentos – portanto, produto do reflexo científico – lida com uma concepção de ética transcendente? Ou, ainda, como concilia o componente de ensino religioso, que tem por fundamento último uma leitura religiosa do mundo? Voltaremos a essas problemáticas no capítulo seguinte.

3.3 Reflexo científico, transcendência e o ainda-não-conhecido

Temos visto até aqui fundamentalmente sobre como o reflexo religioso lida com o ANC, sempre dando a este uma roupagem mística, transcendente, colocando-o em um *más allá*. Vimos também que não é uma peculiaridade da religião tomar o desconhecido como transcendente, ainda que seja ela quem melhor faz isso. Veremos agora que o reflexo científico também imputa certa transcendência ao desconhecido, mas, como é de se esperar, qualitativamente distinta – e até oposta – em relação à transcendência religiosa. Sobre isso, Lukács (1966a, p. 137) é incisivo: “A prática da ciência conhece apenas uma transcendência relativa, a saber, do ainda-não-conhecido da realidade, da existência objetiva, independente da consciência, mas ainda não dominada pelo pensamento científico”⁶³.

O que para a religião é algo transcendente, para o reflexo científico não passa de um ainda-não-conhecido. Ou seja, nenhum traço de misticismo é imputado

⁶³ Tradução livre do autor para: “La práctica de la ciencia no conoce más que una trascendencia relativa, a saber, la de lo aún no sabido, la realidad, de existencia objetiva, independiente de la consciencia, pero aún no dominada por el pensamiento científico”.

ao desconhecido pela ciência, que vê naquela dimensão da realidade ainda não dominada teórico-conceitualmente nada mais que algo completamente mundano que tão somente o nível de desenvolvimento da ciência ainda não permite compreender. Tal posicionamento pressupõe ainda que a realidade, conhecida ou não, tem sua existência independente da consciência, sendo, por isso, assumida de forma imanente. Decorre também dessa postura frente ao ainda desconhecido, que este não tem qualquer origem sobrenatural, sendo, assim, absolutamente terreno.

A peculiaridade do reflexo científico cobra essa posição específica frente ao ANC. Não temos aqui espaço para detalhar essa peculiaridade, tampouco é nosso objetivo, bastando para nossos propósitos mencionar seu caráter imanente e desantropomórfico – já apresentado –, o que exige uma postura de considerar a realidade como ela é em si, objetivamente e materialmente. A ciência, diz Lukács (1966a, p. 125):

É ciência e não uma reflexão filosófico-idealista ou religioso-teológica sobre seus resultados e seus limites, seu lugar na vida do homem, sua importância para a totalidade da existência humana; ela é forçada a tratar o desconhecido precisamente como ainda desconhecido – um estranho⁶⁴.

Vemos que a posição do reflexo científico perante a realidade ainda desconhecida é – ou pelo menos deveria ser – de um caráter materialista, no sentido de considerar o mundo em sua objetividade, em sua existência material. Por trás das inúmeras incógnitas que rondam a humanidade, sobre as quais o elevado grau de desenvolvimento da ciência pouco – ou nada – tem a dizer, reside, para o reflexo desantropomórfico da realidade, nada mais que elementos absolutamente terrenos, sem qualquer traço de não-objetividade ou de não-materialidade. Por isso o desconhecido, nesse caso, não passa de um ainda-não-conhecido.

Tal posicionamento pressupõe e implica numa consideração radical e única da existência material, em contraposição à leitura de mundo religiosa e seu transcendente que, inclusive, como destacam Holz, Kofler e Abendroth (1969, p. 477), contrapõe-se à própria humanidade: “A transcendência não é, nesse caso, um ainda-

⁶⁴ Tradução livre do autor para: “Es ciencia y no reflexión filosófico-idealista o religioso-teológica acerca de sus resultados y sus límites, de su lugar en la vida del hombre, de su importancia para la totalidad de la existencia humana, se ve obligada a tratar lo desconocido precisamente como aún desconocido”.

não do conhecimento, um horizonte sensorialmente turvo das percepções humanas, mas se opõe à existência terrena do homem como um ser superior e mais digno”⁶⁵.

Quando o reflexo religioso considera o ainda-não-conhecido como algo transcendente – precisamente no sentido religioso –, significa que tal consideração, quando levada até às últimas consequências, resulta nos mistérios insondáveis de um deus ou equivalente místico. Assim, colocar a realidade ainda não dominada teórico-intelectualmente nesses termos, implica, como sugerem Holz, Kofler e Abendroth (1969), numa negação da existência enquanto tal. Desse modo, a transcendência religiosa é negação não apenas do ser em geral, mas também – e por consequência – do ser social. Nela, fica nítida a oposição entre um não-mundo – portanto, não existente – e o mundo humano; entre um não-ser não-objetivo e o ser real em todas as suas determinações.

Como visto, a transcendência religiosa é radicalmente contrária à transcendência do reflexo científico. Cada uma dessas formas de conceber a realidade ainda não conhecida reverbera e interage, como é de esperar, de modo distinto na *práxis* diária. Algumas das consequências específicas da forma religiosa de considerar o ainda-não-conhecido – atravessando o campo da ideologia em diversos aspectos – serão apontadas no próximo capítulo, destacadamente no complexo da educação.

Precisamos reforçar que a negação do ser social e de todo o ser pelo reflexo religioso, que transforma o meramente ainda-não-conhecido em um insondável mistério, em um impossível-de-conhecer, realiza-se também pela via da ética, conforme mencionamos. Isto é, uma ética, cujos fundamentos repousam num transcendentalismo, nega, necessariamente, a imanência do mundo. Basta lembrar que, para a ética religiosa, em última instância, o comportamento e a conduta social dos indivíduos – assim como os valores – são sempre orientados em relação a um não-mundo (céu), em função de um ser não-objetivo (Deus). E como já destacava Marx (2004) em seus escritos de juventude, um ser que não existe objetivamente é um não-ser, donde se conclui: um ser não existente.

Algo importante a ser colocado é a diferença entre a forma religiosa de olhar para o ainda-não-conhecido que, como temos afirmado aqui, considera-o

⁶⁵ Tradução livre do autor para: “La trascendencia no es en este caso un provisional aún no del conocimiento, un horizonte sensorialmente desdibujado de las percepciones humanas, sino que se contrapone a la existencia terrenal de los hombres como un ser superior y más digno”.

sempre como transcendente-sobrenatural, e a posição do reflexo mágico-animista. Seria completamente exagerado igualar a última ao comportamento científico perante o ainda desconhecido, entretanto, estamos inclinados a considerar que há mais elementos de proximidade do que se poderia imaginar. Vejamos isso um pouco mais de perto.

Sabemos que o reflexo mágico-animista é mais imediato, prático e colado na realidade do cotidiano do que o reflexo religioso. Desse modo, a transcendência na magia, como já aludimos, é qualitativamente distinta daquela presente na religião, sendo mais próxima da realidade objetiva. Por esse motivo, a posição mágico-animista perante a realidade ainda não conhecida também é qualitativamente diferente da postura religiosa. Nesse sentido, Lukács (1966a, p. 123) afirma que:

Se considerarmos a concepção mágica de poderes ou forças representados como transcendentais, veremos claramente que transcendência aqui significa nada mais que algo desconhecido, e que sua 'profundidade' é simplesmente uma modernização; uma modernização pela qual todas as ideias e sentimentos, muito posteriores, que, por exemplo, constituem a base do conceito de fé no sentido próprio definido por Kant, são projetados para tempos antigos sem justificativa histórica⁶⁶.

O reflexo mágico-animista não permite mais que uma transcendência simples, um meramente não-conhecido. O transcendente aqui não é um ainda-não-conhecido característico do reflexo científico, assim como não é aquele insondável mistério sobrenatural da religião. Na magia, esse transcendente é, a todo momento, alvo de tentativas de manipulação pelos indivíduos, estes que, dada a limitação intelectual para compreender conceitualmente o mundo ao redor, acreditam que com tal manipulação possam obter benefícios, individualmente ou para o grupo. Sabemos que, na religião, é o desconhecido que, segundo a crença comum, interfere e dirige os destinos individuais e coletivos.

Podemos considerar, assim, que, tomando como critério a proximidade maior em relação ao cotidiano, o caráter mais materialista, no sentido espontâneo, a posição mágico-animista perante o desconhecido está um passo adiante da religião. Logicamente, repetimos, não se confunde com o reflexo científico.

⁶⁶ Tradução livre do autor para: "Si consideramos la concepción mágica de los poderes o las fuerzas representados como trascendentes, veremos claramente que transcendencia no significa aquí más que cosa desconocida, y que su 'profundidad' es simplemente una modernización; una modernización por la cual se proyectan, sin justificación histórica, en los tiempos antiguos todas las ideas y todos los sentimientos, muy posteriores, que, por ejemplo, constituyen la base del concepto de fe en sentido propio definido por Kant".

Antes de procedermos com essas diferenciações do transcendente e da forma de conceber o desconhecido entre os reflexos mágico, religioso e científico, vale abrir um parêntese para uma prática comum até no meio acadêmico: o anacronismo. Lukács (1966a), no trecho acima, chama a atenção para a tentativa de imputar no reflexo mágico-animista ideias e pensamentos que não lhes são próprios, mas que são originários não só de uma época muito posterior, como também de relações sociais muito distintas.

Vislumbramos, de imediato, dois motivos para isso. O primeiro é que tais tentativas desconhecem as peculiaridades do reflexo mágico-animista, sua forma de lidar com o desconhecido, etc., e, portanto, operam por ignorância. O segundo: conhecem sistematicamente, mas deformam o reflexo mágico-animista, na tentativa de legitimar uma posição nitidamente religiosa e, desse modo, fazer uma defesa da religião. Como destaca o húngaro, a fé não é um elemento próprio da magia, é uma invenção muito posterior.

Voltando, o contraste entre o tipo e qualidade do que é considerado transcendente entre magia, religião e ciência, o que nos revela também às diferenças entre os modos de lidar com o ainda desconhecido, é posto por Lukács (1966a, p. 24), de forma muito clara, no seguinte trecho de sua *Estética*:

A ênfase religiosa é, portanto, orientada para algo transcendente em princípio, para um além que se opõe à vida terrena real; Embora o tema concreto ainda não seja a morte, a prova e o destino do eu após a morte, embora o ponto de partida e o ponto final do ato religioso particular ainda sejam cismundanos, o fato é que entre o homem concreto e o objeto de sua vida, sua intenção religiosa é introduzida em uma transcendência primária; não algo meramente desconhecido, mas algo inicialmente incognoscível – com os meios normais de vida – que pode, no entanto, tornar-se posse íntima do homem através do comportamento religioso correto⁶⁷.

Para o reflexo religioso, o ANC é um transcendente sobrenatural, como já temos aludido. Porém, vai ainda mais além disso: essa transcendência religiosa se contrapõe à vida terrena, não importando que o ato religioso individual tenha seu ponto de partida e culminância na própria vida concreta. Não é necessário ser um especialista para perceber que, quando o crente faz sua oração – embora ele, na sua

⁶⁷ Tradução livre do autor para: “El énfasis religioso se orienta pues a algo trascendente en principio, a un más-allá que se contrapone a la real vida terrena; aunque el tema concreto no sea aún la muerte, la prueba y el destino del yo después de la muerte, aunque el punto de partida y el punto de llegada del acto religioso particular sean aún cismundanos, el hecho es que entre el hombre entero concreto y el objeto de su intención religiosa se introduce una transcendencia principal; no un mero desconocido, sino un algo en principio incognoscible – con los medios normales de la vida – que puede, sin embargo, convertirse en íntima posesión del hombre mediante un correcto comportamiento religioso”.

religiosidade, acredite que sua própria existência já foi determinada anteriormente por um demiurgo –, o faz como pessoa concreta, objetiva e, mais ainda, por motivos materiais (sejam de que ordem for). Embora na sua credence, ele esteja convicto de que o funcionamento do mundo é inverso, ou seja, dos céus para a terra, isso em nada altera a natureza ontológica do mundo.

Não obstante a materialidade da pessoa religiosa, entre ela e o objeto de sua fé, como delineia o esteta húngaro, há uma transcendência, um mais-além, um desconhecido que não apenas é oposto ao ser, como apontamos, mas também é incognoscível. Não se pode apreender o não-ser nem em menor ou maior grau, nem numa parte ou noutra, pois não é possível que haja determinabilidade daquilo que não é.

Obviamente, como indica o esteta marxista, a estrutura da religião – sobretudo institucional –, em seus incontáveis desdobramentos e variações, cria meios para que individualmente se possa dominar, de alguma maneira, e até certo ponto, aspectos desse *más-allá*. Notadamente, esse dominar não tem qualquer proximidade com a captação do mundo pelo reflexo científico, salvo a utilização da lógica e uma linguagem pretensamente científico-filosófica. Mesmo assim, essa dominação do mais-além religioso se funda, em última instância, na fé.

Nesse sentido, a transcendência religiosa não é, como podemos deduzir a partir de Lukács (1966a), o mero desconhecido da magia, muito menos o ainda-não-conhecido da ciência. Num trecho por nós já tratado no capítulo anterior, Lukács (1966a, p. 126) acentua ainda mais o que temos procurado mostrar aqui:

O mundo será cognoscível de uma forma ou de outra, ou cognoscível até certo ponto e incognoscível daquele ponto em diante; mas o Criador é colocado como transcendente num sentido geral; Entre o Criador e a Criação desenvolve-se gradualmente uma hierarquia na qual o primeiro recebe uma superioridade qualitativa absoluta sobre a última⁶⁸.

A transcendência posta ou assumida pelo reflexo religioso traz consigo a incognoscibilidade do mundo, considerando sempre, e em última instância, o desconhecido como impossível de ser apreendido pelo intelecto humano. Como sinaliza o esteta húngaro, essa forma de reflexão da realidade permite ainda a cognoscibilidade do mundo, mas isso sempre de forma muito limitada. Um

⁶⁸ Tradução livre do autor para: “El mundo será cognoscible de un modo u otro, o cognoscible hasta cierto punto e incognoscible a partir de él; pero el Creador se pone como trascendente en un sentido general; entre el Creador y la Creación se desarrolla paulatinamente una jerarquía en la cual el primero recibe una superioridad cualitativa absoluta sobre la segunda”.

interessante desdobramento prático disso foram os confrontos entre religião e ciência no medievo.

De modo geral, parte dessas polêmicas passam pela teoria da dupla verdade que, inicialmente, serviu como um refúgio para os espíritos científicos mais avançados, para que se livrassem da fogueira santa da Inquisição. Posteriormente, a Igreja buscou auxílio no mesmo argumento da dupla verdade para tentar manter certo espaço de domínio num mundo que, tendo o reflexo científico alcançado certo grau de desenvolvimento, já não aceitava como antes as explicações religiosas (Lukács, 2018).

A sustentação de que existem duas verdades, uma apresentada pela ciência e outra religiosa – resguardadas as devidas mediações que não temos aqui condições temporais de abordá-las –, não é outra coisa senão afirmar que determinada parcela da realidade é explicável, e outra não. Que parte do mundo é inteligível, passível de ser apreendido e explicado em suas determinações, como a ciência o faz. Já outra parcela da realidade, geralmente aquela sobre a qual o estágio atual da ciência ainda não tem respostas suficientemente generalizáveis, é explicada pela religião.

Todavia, o explicar do reflexo religioso, mesmo em suas vias mais sistematizadas – como a teologia, pseudociência para Lukács –, pressupõe, como já mencionamos, a aceitação de um argumento de fé. Isso e não explicar e não conhecer são a mesma coisa. Em resumo, a explicação religiosa significa o reconhecimento, por parte desse reflexo, da impossibilidade de conhecer o ainda-não-conhecido, da sua incognoscibilidade.

É suficientemente claro para nós, no atual momento da pesquisa, que essa posição da religião perante o desconhecido, assumindo-o nos termos que temos aqui colocado, tem uma reverberação na vida cotidiana dos indivíduos e da sociedade em geral. Mas isso não por essa leitura de mundo coincidir com a realidade do ainda-não-conhecido, e sim por ser, até certo ponto, uma projeção da realidade material e por, naturalmente, ter efeitos psicológicos e sociais que não tem outro lugar para desaguar, senão no rio do cotidiano. O fato da posição religiosa perante a realidade retroagir sobre as relações sociais e a *práxis*, não significa que sua explicação (religiosa) corresponda ao em-si do mundo.

Nesse ponto, a história é absurdamente farta de exemplos tanto dos efeitos da leitura religiosa do mundo sobre as relações sociais, sobre as instituições, etc. –

por exemplo, a Santa Inquisição – como de suas fracassadas explicações sobre a realidade, como é o caso do Sol orbitar a Terra.

No trecho citado acima, o esteta marxista destaca – como já mencionamos outras vezes – a hierarquia que se estabelece entre o transcendente e o ser social, pela via do reflexo religioso. Percebamos que a posição religiosa perante o desconhecido, ao alçá-lo num transcendente cristalizado em última instância num demiurgo, tende a se contrapor ao ser em geral e, conseqüentemente, ao ser social. Essa contraposição, como indicado, encontra seu ápice na negação do indivíduo e da materialidade do mundo. Tal negação – assim como a hierarquia – é insuperável e significa, se levada até suas últimas conseqüências, uma recusa à realidade em si. Desse modo, e conseqüentemente, a concepção religiosa do mundo “É incompatível com outra que vê a realidade como algo sem nascimento e indestrutível, movido por leis inerentes à natureza e à história”⁶⁹ (Lukács, 1966a, p. 127).

Aparece novamente aqui aquela contradição na qual navega o capitalismo. A sociabilidade por excelência para a reprodução do capital só prospera se valendo do reflexo científico, de uma postura imanente perante a natureza e a história. Ao mesmo tempo, sempre que uma leitura de mundo imanente possa colocar minimamente em risco a reprodução desse modelo societário, ela é encoberta pelo manto místico do reflexo religioso. Por esse motivo, ao capitalismo interessa a manutenção da religião, desde que não atrapalhe sua eterna e incansável busca pela ampliação dos lucros. Pelo mesmo motivo, no campo da educação, permanece de forma juridicamente sustentada elementos religiosos, assim como uma ética transcendente. Voltaremos a esse ponto no próximo capítulo.

Não obstante o caráter dessa transcendência religiosa que temos assinalado, ou seja, algo para além do objetivamente existente, há meios para que se possa atingi-la. Explico. As religiões, de forma geral e ao longo da história, conforme se complexificam, elaboram, cada uma ao seu modo, vias para se alcançar tal transcendente. Notadamente, não se trata aqui de algo semelhante ao captar da realidade pelo reflexo científico, sobretudo pelo fato de que o suposto domínio desse transcendente tem como requisito ineliminável a fé. Com isso, seus pressupostos – ou seja, que exista algo imaterial, um criador todo poderoso, etc. – apenas se sustentam ancorados na crença. Desse modo, tal domínio não passa de uma

⁶⁹ Tradução livre do autor para: “Es incompatible con otra que vea la realidad como algo sin nacimiento e indestructible, movido por leyes immanentes en la naturaleza y en la historia”.

crendice. Isso constatado, todavia, não impede que, em dado momento do desenvolvimento das sociedades, o suposto conhecimento dos caminhos que levam à transcendência seja usado como ferramenta bastante eficaz a serviço da classe dominante.

Aos indivíduos que buscam se aproximar dessa transcendência, a recompensa é a salvação da alma (Lukács, 1966a). No entanto, todo movimento posto em prática pelas religiões revelam, antes de tudo, que “[...] ou transcendente deixou de ser factualmente desconhecido e já é incognoscível em princípio; a transcendência já é um absoluto”⁷⁰ (Lukács, 1966a, p. 128). Nesse mesmo contexto, o esteta húngaro destaca o distanciamento que o reflexo religioso opera em relação à opinião no cotidiano. Ao se direcionar para uma pseudo-objetividade criada de modo subjetivo-antropomórfico, a religião abre mão de qualquer questionamento perante a realidade, até mesmo aqueles que caracterizam a mera opinião (Lukács, 1966a). Aqui, aparece, mais uma vez, a negação da realidade objetiva que já mencionamos.

Em resumo, magia, religião e ciência assumem, por assim dizer, cada uma a seu modo, certa transcendência no desconhecido. Na primeira, aquela realidade não dominada teórico-conceitualmente é simplesmente um não-conhecido que, apesar disso, é objeto da tentativa de manipulação prática pelos indivíduos, constituindo-se, assim, como uma transcendência pouco desenvolvida – na falta de uma expressão melhor. Já na religião, a realidade desconhecida se torna completamente incognoscível, distanciando-se ao máximo da objetividade do mundo real.

Além disso, o desconhecido no reflexo religioso nega a própria realidade, ao estabelecer uma contraposição insolúvel entre o não-ser e a humanidade. A ciência, diferentemente, considera o desconhecido como simplesmente ainda-não-conhecido, o que implica na sua consideração como algo totalmente mundano, sem qualquer ligação com um suposto sobrenatural não-ser. Ante o exposto, espera-se ter ficado suficientemente compreensível as aproximações e distanciamentos entre transcendência, religião e ainda-não-conhecido. Como é de se esperar, há outros tantos elementos nesse debate que não consideramos aqui ou, como no caso da teoria do inconsciente presente na estética lukácsiana, apenas sinalizamos sua existência.

⁷⁰ Tradução livre do autor para: “[...] lo trascendente ha dejado de serlo fácticamente desconocido y es ya lo incognoscible por principio la transcendencia es ya un absoluto”.

3.4 Sobre existência do ainda-não-conhecido independente do modo de produção vigente

Não poderíamos fechar este capítulo sem antes trazer ao debate o problema da existência do ainda-não-conhecido, independente do modo de produção que prevaleça em dado momento da história. Essa discussão é importante, sobretudo pelo fato de que, sendo universal o ainda-não-conhecido, terá a religião – ao que nos parece nesse momento da pesquisa – sempre um terreno fértil para reforçar sua visão de mundo mais geral, assim como aquela disfarçada de ciência: a teologia. Como consequência, isso nos leva a cogitar a possibilidade da religião existir para além do modo de produção capitalista.

Antes de prosseguirmos, é necessário um esclarecimento. No princípio da pesquisa específica para a presente tese, fizemos referência, de forma vaga e imprecisa, à religião como “categoria universal”, o que gerou uma confusão com o debate lukacsiano sobre a relação entre universal-particular-singular. Dada a profundidade necessária para que pudéssemos, de forma satisfatória, estabelecer a religião como categoria dentro dessa relação, e ainda explorar detalhadamente o próprio universal, particular e singular enquanto categorias da realidade, optamos por nos desviar desse problema.

Esse desvio, como o leitor poderá confirmar depois, não compromete o alcance dos objetivos propostos aqui. Não obstante, é importante destacar que quando, naquele princípio, fizemos referência à religião como categoria universal, estávamos tão somente querendo dizer que ela poderia existir independente do modo de produção capitalista. Indo mais além: até mesmo numa sociedade assentada sobre o trabalho associado.

Dito isso, passemos ao essencial deste tópico.

Não é forçoso dizer que, desde o surgimento do ser social, existe, para ele, uma parte da realidade que lhe é desconhecida. Esse desconhecido, como dito, ou é posto ou dado – mantendo uma relação entre si ao longo da história. Como não é possível um conhecimento do mundo em sua totalidade, novamente, não é exagero supor que essa dimensão da realidade, que é ainda desconhecida para os modos de apreensão do real de um determinado povo em dado contexto histórico, sempre existirá. Que o desenvolvimento do reflexo científico – pressupondo já um maior afastamento das barreiras naturais –, bem como seu paulatino estabelecimento como

modo predominante de leitura da realidade tenha, como sabemos, alargado enormemente o conhecimento daquilo que antes nos era totalmente desconhecido, em nada altera o estado geral da questão aqui posta: o movimento do reflexo científico no conhecimento da imanência do mundo é sempre aproximativo. Portanto, resta uma parte da realidade não captada teórico-conceitualmente.

A onisciência não passa de uma projeção, via reflexo religioso, que confirma o reconhecimento da limitação do conhecimento humano, ainda que inconscientemente. Por isso, ela esbarra num ser mitológico e numa explicação mística – que não explica.

Sabemos, a partir da teoria marxiana, que o trabalho é condição ontológica da existência humana, tendo existido desde a constituição do ser social, e que necessariamente continuará existindo enquanto houver humanidade. As formas de organização que o trabalho poderá vir a ter, suas determinações internas e sua relação com outros complexos sociais, que podem se diferenciar substancialmente, não muda o essencial: não existe humanidade sem trabalho – ou é isso ou Lukács e Marx e Engels estão errados. Sendo redundante, numa sociedade assentada sobre o trabalho associado, o labor continuará a existir como base ontológica do ser social.

Sabemos também que o trabalho tem uma especial característica, já mencionada: sempre pôr o novo. O processo de trabalho possibilita sempre ir além daquilo imediatamente planejado, mas esse novo posto por esse processo, como também já temos conhecimento, não é de imediato dominado teórico-conceitualmente (Lukács, 2018). Apenas *post-festum* é que o novo engendrado pelo trabalho é apreendido pelo reflexo científico numa determinada época. Ora, se é assim, então, o próprio trabalho põe na realidade uma nova parte que passará a ser constituinte desta, e que não é de todo conhecida. E se o trabalho existirá mesmo numa sociedade comunista, nela também o trabalho produzirá esse ainda-não-conhecido.

Nesses termos, como resulta óbvio, o ainda-não-conhecido sempre existiu e continuará existindo, enquanto houver humanidade. Especulativamente, alguém poderia cogitar que essa dimensão não captada teórica e conceitualmente existiria mesmo no caso de uma extinção do ser social. Contudo, tal conjectura não faz o menor sentido, não há sequer razões lógicas para se falar em algo desconhecido sem que isso esteja sempre posto em relação a alguém que possa apreendê-lo. Parafraseando Marx (2008), isso é tão sem sentido como falar do surgimento da linguagem sem homens e mulheres que precisam se comunicar.

Como expusemos, a religião surge no processo de trabalho sem, contudo, se esgotar nele. É igualmente certo que, nesse processo de surgimento da religião, o ainda-não-conhecido tenha um papel importante. É olhando para o mundo desconhecido ao seu redor, para os fenômenos da natureza, até então, não dominados teórico-conceitualmente que o indivíduo, como sublinha Lukács (1966a), suspeita a existência de forças imateriais. Nesses termos, e conforme o que tratamos sobre o desenvolvimento do reflexo religioso, sua gênese é tão inseparável do ainda-não-conhecido como o é igualmente do trabalho. Podemos dizer que é justamente naquela dimensão da realidade, ainda não apreendida pelo reflexo científico, que a religião encontra, por assim dizer, o solo mais fértil para germinar e prosperar.

Naturalmente, com o desenvolvimento da ciência e o consequente afastamento das barreiras naturais, a humanidade passou a conhecer muito mais do mundo que o cerca. O que antes era tido como absolutamente incompreensível ao intelecto humano, caindo totalmente nas explicações místicas da religião, hoje, é tranquilamente entendido em suas mais variadas determinações. Todavia, como não há possibilidade de apreensão da realidade em sua totalidade, permanecerá – como dito – uma parte dela ainda-não-conhecida. É a partir dela que o reflexo religioso, utilizando-se inclusive da lógica e linguagem própria da ciência, relaciona esse ainda-desconhecido com as vidas particulares dos sujeitos.

Como explicar, nos dias de hoje, que milhares de vidas ainda sejam ceifadas no meio de tão evoluída ciência médica? Como entender a morte prematura da criança que simplesmente voltava da escola? O reflexo religioso preenche esse aparente vácuo para o qual, na visão religiosa, não se tem respostas, nada se sabe. Dito de outro modo, mesmo tentando se utilizar de certos recursos da ciência, o reflexo religioso, em última instância, estrutura toda sua concepção de mundo, tendo como pano de fundo aquilo que ainda não se conhece. É sua última cartada.

É claro que toda a construção especulativa da religião sobre o ainda-não-conhecido, que ela trata como incognoscível, é uma reação, por assim dizer, a uma situação concreta e objetiva. Isso, Marx (2004) já nos ensinou. Todavia, o ainda-não-conhecido é como o meio por excelência que alimenta o reflexo religioso. Por difícil que seja, façamos o esforço de imaginar um mundo em que tudo nos seja conhecido, se não individualmente por todas as pessoas, mas, pelo menos, pela ciência da época. O que restaria para o reflexo religioso numa realidade na qual tudo que existe nela – na sua imanência – é conhecido pelo ser social? Como a religião também é expressão

da realidade concreta, poderíamos especular aqui sobre outras formas ideológicas de expressão dessa realidade que não exatamente religiosa como conhecemos. Claramente, estamos tentando ser didáticos, não é possível uma realidade que seja, em sua totalidade, imanente e conhecida, apreendida pelo intelecto humano ou ciência da época – exceto aproximadamente.

Apenas estamos querendo reforçar essa ineliminável relação entre religião e o ainda-não-conhecido, na qual o último alimenta constantemente o reflexo religioso ou, como numa mão dupla, é usado pela religião como salvaguarda. A realidade ainda desconhecida é o refúgio da religião, a fortaleza, inclusive da teologia, que, mesmo tentando se passar por ciência, remete a um transcendente que, em última instância, relaciona-se com toda uma concepção religiosa em torno do tal mistério divino.

Sabemos, então, que há uma relação ineliminável, pelo menos é o que se pode constatar ao longo da história, entre reflexo religioso e o ainda-não-conhecido. Sabemos também que esse ainda-não-conhecido, ao que nos parece, tem sua existência de forma universal – no sentido que sinalizamos acima –, ou seja, um dos principais meios pelos quais prospera o reflexo religioso, bem como seus desdobramentos variados em instituições particulares, sempre existirá. Apenas isso, todavia, não nos é suficiente para afirmarmos a possibilidade da religião existir mesmo numa sociedade comunista.

O marxismo clássico entende, de modo geral, que a religião encontraria seu fim inevitável numa sociedade comunista. Apesar desse tema não ser consenso entre os marxistas, como não é tantos outros assuntos importantes, há uma predominância nessa aceitação da extinção do reflexo religioso, caso superemos o capitalismo em direção ao trabalho associado. A título de exemplo, o ilustre professor Tonet (2018) representa bem essa tese, segundo a qual, no comunismo, não haveria espaço para a religião.

Essa defesa de Tonet (2018), ou de outros marxistas, é muito bem sustentada a partir da própria obra marxiana. Na “Introdução a crítica da filosofia de Hegel”, por exemplo, Marx (2010, p. 145) é incisivo quando diz que religião “[...] é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira”. No mundo das mercadorias, o que se toma por essência humana não corresponde à sua ontológica essência, sendo assim, algo falso. Esse estado de coisas é projetado fantasticamente pelo reflexo religioso num mundo não-objetivo e religiosamente transcendente. Só nessa realidade fantasiosa aquela

essência humana igualmente mistificada e fantasiada pode encontrar correspondência, como Marx (1996) afirma em “O Capital”. Um pouco antes, no mesmo escrito, Marx (2010, p. 145, grifo nosso) afirma que:

Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação.

Fica explícito o caráter terreno da religião, sua existência parece inequivocamente ser produto dessa – atual – e daquela sociedade capitalista que o mouro, aos poucos, via a necessidade de compreendê-la profundamente. Não obstante, a religião é anterior ao modo de produção capitalista, o que seria mais correto afirmar que ela é produto da sociedade de classes.

Para que tal afirmação tenha validade, deveríamos, todavia, demonstrar que o reflexo religioso surge junto com o aparecimento das classes sociais, não existindo no chamado comunismo primitivo. Embora estejamos inclinados a considerar que, de fato, a religião – diferentemente do reflexo mágico-animista – só prospera com o fim do coletivismo primitivo, não temos espaço nem dados suficientes para sustentar essa hipótese aqui.

Um pouco mais adiante, no conhecido trecho da mesma obra, Marx (2010, p. 145) afirma que:

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.

A todo momento da exposição do mouro fica claro que, ao contrário do que o idealismo alemão supunha, a religião é produto das relações sociais. Assim, são reflexos de uma realidade objetiva que, dadas suas peculiaridades, necessita de uma ilusão. Como explicitado pelo fundador do socialismo científico, a religião é expressão de um estado de coisas, no caso, uma situação miserável da qual ela, ao mesmo tempo, é uma espécie de denúncia.

Nesses termos, e seguindo a mesma lógica, Marx (2010, p. 145-146, grifo nosso) arremata⁷¹:

⁷¹ A segunda edição de “Crítica da filosofia do direito de Hegel” usada para essa citação, publicada pela Boitempo, com tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus, traduz *Aufhebung* por “supressão” e

A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe, a *crítica do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião.

Estabelecido que a religião, de fato, é produto de uma dada realidade, aqui, o mouro avança, apontando que suprimir o reflexo religioso como felicidade ilusória é, antes, exigir a felicidade real. Esta, por consequência, tem como condicionante a eliminação das condições materiais que necessitam de ilusões, no caso: ilusões religiosas, transcendentais.

Para concluirmos a argumentação, pedimos paciência ao leitor para trazermos na íntegra uma passagem dos Manuscritos econômicos-filosóficos. Nela, Marx (2004, p. 114, grifo nosso) destaca:

Na medida em que, para o homem socialista, *toda a assim denominada história mundial* nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem, então ele tem, portanto, a prova intuitiva, irresistível, do seu *nascimento* por meio de si mesmo, do seu *processo de geração*. Na medida em que a *essencialidade* (*Wesenhaftigkeit*) do ser humano e da natureza se tornou prática, sensivelmente intuitiva; na medida em que o homem [se tornou prática, sensivelmente intuitiva] para o homem enquanto existência da natureza e a natureza para o homem enquanto existência do homem, a pergunta por um ser *estranho*, por um ser acima da natureza e do homem – uma pergunta que contém a confissão da inessencialidade da natureza e do homem – tornou-se *praticamente impossível*.

Ampliando o que é sugerido no trecho acima, fica aqui mais uma vez a ideia razoavelmente clara de que, numa sociedade assentada sobre o trabalho associado, a religião perde seu sentido de ser. Não obstante, parece-nos apressado derivar dessa perda sua imediata extinção, pois não é por acaso que no trecho acima se lê: praticamente impossível. Com base nessas e em outras passagens é que Tonet (2018), por exemplo, sustenta o necessário fim na religião no comunismo. Nessas obras, há vários outros aspectos que, propositalmente, deixamos de considerar, o que queremos chamar a atenção com elas é que a teoria marxiana não afirma categoricamente o fim da religião com a elevação da humanidade ao comunismo.

“suprassunção”. Na primeira edição, segundo a citação de Ivo Tonet, em “Marxismo, religiosidade e emancipação humana”, o mesmo termo foi vertido também por “abolição”. Na tradução de Sérgio Lessa de “Para a ontologia do ser social”, publicada pelo Coletivo Veredas, *Aufhebung* é traduzido por “superação”. Como se pode notar, as quatro palavras da língua portuguesa têm significados ligeiramente distintos. Suprimir a religião é diferente de superar a religião, sobretudo se o superar for naquele sentido que Marx (2010) usa, recuperando Hegel.

Ao mesmo tempo, está claro para nós que, mediante as considerações expostas, a teoria do mouro aponta para a possibilidade de a religião se esvaziar, no seu sentido de ser. Uma vez suprimida aquela realidade que necessita de ilusões, a religião, como uma ilusão reconfortante e, ao mesmo tempo, denunciante da miséria real, tende a não mais cumprir esse papel de sol ilusório. Todavia, posto isso como possibilidade, não anula igualmente o oposto: a possibilidade de permanência do reflexo religioso. Veja que o reconhecimento do gênero humano, de que a história mundial, a natureza e a própria humanidade são produtos históricos engendrados por ele mesmo, não o isenta automaticamente de mistificar a realidade ainda desconhecida, pelo menos até certa medida. Não é possível sustentarmos que no comunismo, simplesmente, as pessoas guiem suas vidas – na totalidade – mediante o reflexo científico da realidade.

Pelo que temos exposto, colaboram a favor da possibilidade de permanência da religião numa sociedade para além do capitalismo os seguintes fatos: em primeiro lugar, o caráter de universalidade do ainda-não-conhecido. Como indicamos, e como é aceito pelo marxismo, não se pode conhecer a realidade em sua totalidade, de modo que sempre haverá uma parte dela alheia à nossa apreensão teórico-conceitual. Essa esfera da realidade que, como vimos, é objetiva e imanente, mas que, pelo reflexo religioso, é alçado ao transcendente, é o campo fértil, em cujo solo floresce a religião – e não importa se essa dimensão da realidade ainda não apreendida teoricamente seja dada ou posta.

Em segundo lugar, temos a característica de o trabalho ser universal, ou seja, existente em qualquer sociedade, sob qualquer forma de organização da produção da riqueza material. Sendo assim, como apontamos no início deste tópico, o próprio trabalho colocará na realidade novos elementos e complexos que, como já sabemos, serão inicialmente ainda-não-conhecidos.

Temos desse modo, um importante sustentáculo para o reflexo religioso que, mais uma vez, possibilita a existência da religião num mundo comunista. Para além disso, o trabalho engendra também o reflexo antropomórfico da realidade, este que, como já apresentado, tende à mistificação transcendente da realidade – sobretudo aquela ainda-não-conhecida.

Notadamente, sabemos que predomina a *intentio-recta*, abrindo, assim, o caminho para o avanço do domínio teórico-conceitual do mundo, para a captação em sua imanência. Contudo, isso, como é óbvio, não elimina a *intentio-obliqua*: há sempre

uma possibilidade posta pela própria atividade humana para a antropomorfização e uma leitura transcendente da realidade ainda não conhecida. Se tal possibilidade é algo real, pelo que temos examinado, não é exagero considerar igualmente possível a existência da religião numa sociedade comunista.

É válido ainda mencionar que, ao tentar conjecturar algo sobre o futuro, ainda que assentados sobre fundamentos teórico-metodológicos sólidos e resistentes à história até o presente momento, jamais podemos ter qualquer certeza em absoluto. Por isso, no que diz respeito à existência da religião – não importando sua forma – no comunismo, não nos arriscamos a ir além da possibilidade.

Examinamos a gênese do reflexo religioso, mostramos como os nossos mais primitivos antepassados antropomorfizaram a natureza, para eles, incompreensível, surgindo, assim, o reflexo mágico-animista. Sinalizamos, nos limites aqui possíveis, as diferenças e semelhanças entre magia, religião e ciência. Nesse ínterim, destacamos, na esteira de Lukács (1966a), que a captação da realidade pelo reflexo científico é sempre aproximativa. Rastreamos, em grandes linhas, a relação entre ética e religião, processo no qual identificamos a gênese dos valores, independente do elemento religioso, ou seja, a base de uma ética imanente.

Por último, analisamos a relação entre o reflexo religioso e o ainda-não-conhecido, este que, conforme as investigações, é uma parte constitutiva da realidade objetiva, que é sempre alçado ao transcendente pela religião. Ademais, identificamos que o ANC, como dimensão material do mundo, existe independente do modo de produção, e que a posição do reflexo religioso perante tal parte da realidade é sempre mistificadora. O ANC, portanto, é como um alimento para a religião, é o terreno no qual o reflexo religioso, valendo-se da insuficiente capacidade da ciência, em dado momento histórico, para explicar aspectos da realidade, atua na tentativa de se manter ainda influente numa sociedade que, cada vez mais, rejeita suas pseudo-explicações do mundo.

A forma como tudo isso se materializa, por assim dizer, no campo da educação, procuraremos expor no capítulo seguinte.

4 A RELAÇÃO ENTRE EDUCAÇÃO, ENSINO E O AINDA-NÃO-CONHECIDO

No segundo capítulo, expusemos a gênese do reflexo religioso. Ali, constatamos a indissociabilidade entre seu nascedouro e o processo de trabalho, além de sinalizarmos as diferenças entre reflexo religioso, científico e mágico-animista. Esboçamos, em algumas linhas, seu desenvolvimento e interação e, como não poderia ser diferente, pontuamos a questão ética. No terceiro capítulo, tratamos do ANC, momento em que traçamos considerações sobre como ciência, religião e magia se relacionam com essa dimensão da realidade. Ficou evidente que a posição do reflexo religioso, perante o ANC, é mistificadora, até mais que na magia.

Agora, vejamos como essa posição da religião – reflexo religioso –, perante o ANC, chega ao campo da educação institucional, reverberando, inclusive, na formação de professores. Como advertência ao leitor, vale pontuar que o debate ao qual nos propomos neste capítulo – assim como nos anteriores – desdobra e implica uma série de temas sobre os quais é inviável a correta apreciação numa tese de doutoramento. Questões sobre a relação entre educação, religião, ideologia e alienação, bem como o papel que ocupa a educação escolar na reprodução social são exemplos de temas sobre os quais não terão aqui o devido aprofundamento. Não obstante, indicaremos, na medida que for possível, suas conexões com nosso objeto, de modo a favorecer uma mínima visão de conjunto. Além disso, sobre alguns desses temas existem, ainda que de forma muito incipiente, pesquisas recentes. Sempre que oportuno, indicaremos ao longo do texto.

Dito isso, iniciaremos por um esboço geral do complexo da educação e do ensino, com a intenção de situar o leitor sobre as características, digamos, que identificam e diferenciam o complexo educativo dos demais. Nesse percurso, já apresentaremos algumas contradições da educação e ensino no contexto da sociedade de classes e, em particular, no Brasil. Em seguida, de modo mais particularizado, ateremo-nos ao problema da dupla mimese da educação. Aqui, empenharemos-nos, mediante inclusive documentos oficiais, para demonstrar tal duplicidade e os problemas dela decorrentes para a formação, sobretudo, da classe trabalhadora.

O Brasil tem, ainda que guardadas algumas particularidades, uma história com a educação e a religião da qual partilham outros tantos países saqueados durante a acumulação primitiva do capital, tendo os rudimentos de uma educação formal e

institucionalizada trazida pelos jesuítas, representantes da cristandade que dominavam o campo da instrução no medievo. Nesses termos, o que se tornaria posteriormente a educação padronizada para os brasileiros, já se inicia estreitamente ligada à religião. Poderíamos, então, indagar que, naquela quadra histórica, essa relação próxima entre o poder político e religião prevalecia em todo o mundo, não fugindo a essa regra o ensino europeu, por exemplo.

Tal argumento só aparentemente é procedente. O fato é que, apesar de todos os problemas e do contraditório e paulatino desenvolvimento da educação, mesmo nos países saqueadores, o que chegou no Brasil foi qualitativamente pior. Enquanto nos países, hoje constituintes da Europa, já se cogitava transformações significativas na educação, tendo em vista os novos tempos que se anunciavam, por aqui, os padres jesuítas trouxeram o que havia de mais conservador e atrasado. Além disso, os objetivos eram substancialmente diferentes. Nas terras recém “descobertas” que, depois, seria o Brasil, planejava-se, primordialmente, “educar” os nativos na fé cristã. Secundariamente, produzia-se escravos mais dóceis e tementes.

Como uma base assim, não causa admiração que, desde o Império, passando pela Primeira República, até a nossa última constituição, o, agora, Estado brasileiro tenha tido sempre uma proximidade muito grande com a religião. Isso, claro, reflete-se em esferas como a educação. Nesse percurso, a religião católica já foi, inclusive, a crença oficial da nação, permanecendo os outros credos proibidos de manifestação pública.

Com a definitiva superação do feudalismo e a ascensão do capitalismo como modo de produção dominante, a ontologia religiosa perdeu espaço como leitura de mundo dominante, mas isso não foi suficiente para que a religião fosse erradicada do âmbito do estado. Agora, contrário ao período de predomínio do reflexo religioso, os elementos religiosos precisam parecer mais modernos para se encaixar na sociedade guiada pela ciência.

Nesse contexto, e no campo da educação em especial, o elemento religioso ganha *status* de conhecimento, como se apontasse para algo real e concreto da realidade. Essa introdução, como apontaremos adiante, utiliza-se da própria lógica do estado burguês e da sua ciência manipulada, para fins mercadológicos. Essa manutenção da religião e da sua visão de mundo mistificadora da realidade e do ANC dentro da educação, destacadamente na formação de professores, como veremos, atende sobremaneira às necessidades de reprodução do capital.

4.1 Notas gerais sobre educação e ensino

O complexo social da educação é objeto de inúmeras pesquisas, como podemos facilmente verificar nos depósitos de teses e artigos científicos espalhados pela *internet*. Essa quase infinidade de estudos, todavia, limita-se, na imensa maioria dos casos, a se debruçar sobre elementos específicos que compõem a totalidade da educação. Mais que isso, quase sempre essas investigações são fragmentadas, considerando seus objetos de análise de forma isolada.

Não bastasse isso, tendem, via de regra, a irem não mais além do mero fenômeno, tomando como verdade científica as narrativas e percepções imediatas sobre a realidade. Entendemos que tal estado de coisas, no que diz respeito à pesquisa sobre educação, é um sintoma da decadência ideológica⁷², produto da agudização do capitalismo em crise estrutural. Assim, suas raízes mais profundas residem na alienação da humanidade no trabalho, cujo ápice, até agora, é a sociabilidade do capital.

Nesse sentido, temos certeza de que, enquanto ser social, estamos igualmente sujeitos à decadência citada e, de igual modo, não estamos isentos das alienações que perpassam nossa sociedade. Não obstante, e mediante os poucos trabalhos que transgridem tais limitações, assumimos o compromisso metodológico de, tanto quanto for possível, afastarmo-nos das leituras fenomênicas da realidade que, ao fundo, resumem-se a um recorte do real que não faz a devida articulação entre fenômeno e essência. Podemos, pelas causas apontadas acima, até incidir nesse erro, mas jamais será por conviência e desonestidade intelectual. No máximo, seria pela nossa própria limitação teórica que, admitindo-a, estamos sempre procurando superar.

Dito isso, recentemente, foi defendida uma tese de doutoramento na Universidade Estadual do Ceará que, indo na contramão da predominante na academia, traz elementos importantes para a análise que aqui fazemos. Marinho Júnior (2021), de maneira muito precisa, sinaliza alguns impactos da sociabilidade atual no campo da educação e do ensino, expondo o irracionalismo, atravessando a esfera da formação de professores no Brasil. Além disso, a tese em tela explícita, de maneira satisfatória, as bases ontológicas da educação enquanto categoria que se

⁷² Ver “A destruição da razão”, obra de Lukács publicada no Brasil pelo Instituto Lukács em 2020.

funda no processo de trabalho. Não nos ateremos aqui a tais aspectos do debate, haja vista já terem sido, repito, satisfatoriamente tratados por Marinho Júnior (2021).

Nosso esforço caminhará no sentido de contribuirmos com alguns elementos que, segundo suspeitamos, não foram considerados na tese de doutoramento aludida. Certamente, não por imperícia ou descuido do autor, mas apenas por não estarem no escopo de seus objetivos. Assim, mais adiante, recuperaremos alguns argumentos da citada tese para, partindo deles, avançarmos, apontando, no mesmo contexto, o papel do reflexo religioso. Por hora, iniciaremos pela educação.

Para Lukács (2018, p. 133), ao analisar a reprodução do ser social em contraste com o meramente biológico, “O essencial da educação dos seres humanos consiste, ao contrário, em qualificá-los a reagir adequadamente a eventos e situações novas, inesperadas que ocorrerão mais tarde em suas vidas”. Se pararmos um pouco para considerar, a partir da literatura especializada, como viviam os povos mais primitivos, verificaremos a assertividade da afirmação lukacsiana. Ponce (2001, p. 18), por exemplo, ao discutir sobre a educação dos povos primitivos, destaca que:

A sua educação não estava confiada a ninguém em especial, e sim à vigilância difusa do ambiente. Mercê de uma insensível e espontânea assimilação do seu meio ambiente, a criança ia pouco a pouco se amoldando aos padrões reverenciados pelo grupo.

Notadamente, no contexto dos povos mais primitivos, as demandas do cotidiano das suas relações eram qualitativamente distintas das de hoje. Isso, todavia, em nada muda o fato da necessidade de dar respostas para tais exigências, ou seja, que os indivíduos precisavam reagir com comportamento determinado ao que lhes era cobrado pelo entorno. No contexto do mundo primitivo, a qualidade desse reacionar ao que o meio demandava poderia implicar diretamente na existência física do indivíduo ou de seu bando.

A busca pela subsistência, que entre os povos primevos constitui quase a totalidade do seu dia a dia, precisava ser apreendida. Era necessário, sob pena de morte, que as novas gerações aprendessem a pescar, identificar áreas com maiores possibilidades de recursos, etc. Essas habilidades e conhecimentos, como sinaliza Ponce (2001), não eram repassadas de forma sistemática e ordenada, e sim por meio da própria vivência no cotidiano do grupo.

Ora, em linhas gerais, é dessa forma educativa que Lukács (2018) trata acima: educação no sentido amplo. Nesse preciso sentido, o processo educativo remonta à gênese do ser social, pois, desde o salto ontológico, que elevou a esfera meramente biológica ao patamar social, fez-se necessário “dar respostas” ao mundo exterior e ao encargo social como um todo. Mas, vejamos. Se o intercâmbio da humanidade com a natureza exterior, e entre os próprios indivíduos em sociedade, produz sempre novas situações, estas requerem sempre novas respostas. Nesse aspecto, a educação se faz necessária enquanto existir humanidade, sendo, desse modo, um complexo social universal. Isso, todavia, já foi satisfatoriamente, e em certa medida, debatido em dissertações, teses e artigos.

O que é relevante para nós é que, nesse processo de apreensão de novos conhecimentos, não importando o nível em que ele ocorra, está presente uma tendência permanente de aproximação ao real. Tomemos como exemplo a criança mencionada por Ponce (2001) que, imersa na cotidianidade do seu grupo, é levada a aprender sobre como pescar. Por mais que não seja exagero considerar uma série de erros na tentativa de apreender a construção do mais apropriado instrumento de pesca, esse processo tende a uma aproximação em relação àquilo que realmente funciona. Isso não é por acaso, e sim uma imposição da realidade: se as novas gerações não aprenderem como garantir o alimento, a existência do grupo correrá sérios riscos.

O que queremos dizer é que não se pode aprender a pescar utilizando, para isso, um machado e uma lasca de pedra. O conjunto – por mais incipiente que ainda seja – de conhecimentos sobre a pesca acumulado pelo grupo, mantém uma relação de correspondência com a realidade objetiva. Por exemplo, o local no rio ou lago onde se concentra mais peixes, a melhor ferramenta de captura a ser usada, de acordo com o local e o peixe, etc. Ou seja, o conhecimento da pesca requer uma imanência. Isso, claro, não elimina as produções da fantasia humana e as interferências do reflexo religioso, mas a tendência caminha na direção do em-si do objeto em questão.

O conhecimento de algo – que é objeto de transmissão da educação – é tendencialmente e predominantemente imanente. Lembremos aqui que, mesmo nos primórdios do ser social, quando predominava o reflexo mágico animista, estava presente ali, por meio do trabalho, a *intentio recta*, já mencionada em capítulos anteriores. Recordemos ainda que o próprio trabalho tem em si a característica

tendencial e ineliminável de conduzir ao desvelamento do real e que, nas sociedades cindidas em classes antagônicas, a realidade seja, tanto quanto for conveniente aos exploradores, distorcida em sua apresentação aos dominados, em nada altera o que dissemos antes. O falseamento do real não é o em-si da realidade. Além disso, um complexo ideológico pode ou não corresponder à imanência do mundo. Como sabemos, ideologia não é simplesmente uma falsa consciência.

O conhecimento, desse modo, seja na educação em sentido amplo, seja naquela sistematizada e direcionada segundo os interesses de uma classe social específica, precisa corresponder ao que a realidade é em si, apontando sempre para uma imanência. Como apontado a partir de Lukács (1966a), algo só pode ser tido como conhecido se for conceituado em suas próprias determinações, no seu em-si. Se não fosse assim, seria impossível o Estado burguês adestrar tantos jovens para atender aos anseios do capital em crise estrutural. Seria igualmente pouco provável que a própria reprodução social se efetivasse sem que, no processo formativo institucional, os conhecimentos ali transmitidos não tivessem qualquer relação com a imanência da realidade.

A educação escolar, portanto, opera nessa dualidade. Precisa transmitir para as novas gerações um determinado conhecimento acerca do mundo – que, a princípio, deve ser imanente –, todavia, só até o ponto em que não interfira nos interesses dominantes. Por um lado, como instituição responsável por preparar as novas gerações para as novas demandas do capital em sua crise crônica, necessita transmitir um conhecimento compatível com essa realidade. Por outro, precisa negar essa mesma realidade quando o conhecimento a ser transmitido possa representar um risco, por mínimo que seja, à manutenção da ordem vigente.

Indissociável da educação é o processo de ensino, que concretiza em sala de aula a transmissão dos conhecimentos demandados numa época qualquer – especialmente na nossa época. Dentro da escola burguesa, a Pedagogia é a ciência responsável por definir quais conhecimentos são adequados e de que forma serão transmitidos (Saviani, 2011). Esse conjunto de saberes, ou seja, o que se deve transmitir para as novas gerações nos dias atuais do Brasil, no que se refere à educação básica, estão condensados na BNCC.

Que o conhecimento de algo implica necessariamente uma tendência à imanência, isso nos parece satisfatoriamente colocado. Tendo isso por base,

voltaremos mais tarde a essa questão para fazer algumas considerações importantes sobre o que se chama de conhecimento religioso.

Se conhecer algo pressupõe um tendencial avançar em direção ao em-si, a imanência, o que torna o conhecimento ter sempre uma característica de imanência ou, pelo menos, em direção a esta, o que dizer sobre a educação e o ato de ensinar? Quanto a isso, como apontado, Marinho Júnior (2021) nos traz considerações substanciais. Vejamos.

Ainda na introdução de sua tese, lemos o seguinte trecho: “O ensino, como prática de caráter antropomórfico, encontra na realidade objetiva do cotidiano as aspirações que busca consolidar, por meio de métodos e técnicas, em seus aprendizes.” (Marinho Júnior, 2021, p. 28). O que basicamente se coloca aqui é que, ao ensinar, o(a) professor(a), embora tenha que transmitir um determinado conhecimento previamente produzido, sistematizado, dispõe de uma margem de manobra em que pode decidir, segundo suas próprias convicções, como operacionalizar em sua aula a transmissão daquele conhecimento.

Assim, o que determina a maneira como se realizará essa tarefa, embora existam recomendações e orientações externas gerais, passa predominantemente pela sua decisão. Por exemplo, se o conteúdo – conhecimento científico sistematizado e adaptado pedagogicamente – sobre frações será ensinado usando fatias de laranja, gomos de tangerina ou desenhos de blocos na lousa, é uma escolha do docente – sempre dentro das alternativas possíveis.

Os elementos que levam à escolha de uma forma em detrimento da outra quase sempre guardam um *quantum* de sistematização, de lógica e, até mesmo, de uma fundamentação que podemos considerar científica, como é o caso da utilização de objetos concretos no ensino. Não obstante, geralmente, é algo que se dá também na esfera do imediato, muito embora isso seja determinado no ato de planejamento da aula. O que queremos dizer é que não há uma reflexão extensa no sentido de analisar imanentemente as opções de procedimentos disponíveis e a pesquisa científica por trás de cada uma delas, isso, todavia, não elimina o fato de que possa existir, por trás da escolha feita, uma explicação desantropomórfica.

Ainda é preciso dizer que, mesmo considerando o planejamento e certo grau de cientificidade como pressuposto dos procedimentos didáticos a serem utilizados na aula, esta nunca se adequa ao que foi previamente programado. Inúmeras situações podem surgir inesperadamente, e isso já acentua, em parte, o

caráter antropomórfico do ensino, conforme temos apontado. Diante disso, o(a) professor(a) precisa improvisar nas respostas àquelas situações, o que faz predominantemente guiado pela sua subjetividade na imediatez do ato.

Sabemos, agora, a princípio, que o conhecimento é imanente e que o ensino, através do qual esse conhecimento de algo é transmitido, é antropomórfico, termos em que temos pleno acordo com a precisa análise de Marinho Júnior (2021). Porém, ressaltamos sua inseparabilidade de traços desantropomórficos em sua fundamentação, conforme apontamos com relação ao estudo sistemático dos métodos e práticas de ensino. Introduzidas essas considerações, resta-nos ainda a educação.

Não é possível ensinar algo a alguém – intencionalmente – sem se ter a mínima consciência do conteúdo que se queira transmitir, bem como sua finalidade. Isso dá uma ideia de que o ensino tem um nível maior de especificidade, embora possa acontecer fora da escola e sem o nível de sistematização exigida na escola burguesa. Sem exagero, podemos afirmar que ensinar pressupõe necessariamente uma teleologia operando.

Embora não sejam absolutamente distintos, nem tampouco diametralmente opostos, quando falamos de ensino, estamos nos referindo também a um conjunto sistematizado de conhecimentos, cristalizado ao longo do tempo sobre o ato de ensinar. É a isso, por exemplo, que remete a expressão *ensino no Brasil* ou, o que é semelhante: *Ensino brasileiro*. Assim, temos que o “ensino” é sempre mais geral e “ensinar” é sempre mais específico, pois diz respeito à ação singular da transmissão de conhecimentos. Como é óbvio, ensino é indissociável de ensinar.

De modo semelhante, e com as devidas especificidades, educação pressupõe, até certo limite, o ato de educar, mas não podem ser tomados imediatamente como idênticos – nem radicalmente distintos. Ademais, vale dizer, não se trata aqui apenas de diferenciar o verbo do predicado. Atualmente, educação remete a algo maior que educar, sobretudo quando pensamos na educação brasileira. Aqui, estão pressupostas políticas voltadas para a execução da educação como um todo, financiamento, etc.

Poderíamos, em síntese, afirmar que educação carrega certo sentido de sistema de educação, ao passo que educar traduz melhor a ação de repasse, de transmissão de determinados conhecimentos. Isso nos leva, conseqüentemente, a uma igualdade entre educar e ensinar. Essa equivalência é certa em partes, pois para

também, na atualidade, uma conotação de que o educar é mais amplo, passando, inclusive, por aspectos culturais, morais e de costumes mais gerais. Enquanto o ensinar, limitaria-se mais a determinados conhecimentos sistematizados, relacionando-se mais ao que é feito na escola formal.

Todavia, tais categorias não se encontram separadas, e nosso esforço em precisar algumas finas diferenças atende mais a uma demanda didática do que qualquer outra. A realidade é sempre mais complexa e dinâmica do que o reflexo pode captar e, assim, *educação-educar* e *ensino-ensinar* estão objetivamente entrelaçados. Vejamos o que diz Abbagnano (2007, p. 305-306) sobre educação:

Em geral, designa-se com esse termo a transmissão e o aprendizado das técnicas culturais, que são as técnicas de uso, produção e comportamento, mediante as quais um grupo de homens é capaz de satisfazer suas necessidades, proteger-se contra a hostilidade do ambiente físico e biológico e trabalhar em conjunto, de modo mais ou menos ordenado e pacífico. Como o conjunto dessas técnicas se chama cultura (v. CULTURA, 2), uma sociedade humana não pode sobreviver se sua cultura não é transmitida de geração para geração; as modalidades ou formas de realizar ou garantir essa transmissão chamam-se educação.

Em seu sentido mais geral, e resguardadas as devidas correções, tem-se aqui uma proximidade com a categorização lukacsiana da educação. Tanto a transmissão como o aprendizado de uma série de conhecimentos que, em Lukács (2018), visam a preparar o indivíduo para reacionar adequadamente às demandas do mundo externo, são, em linhas gerais, mais dependentes do indivíduo e de sua conformação subjetiva e seu imediatismo frente ao mundo.

Se tomarmos como exemplo o homem primitivo mencionado por Ponce (2001), vemos que a educação, como adiantada, era completamente difusa, guiada pela mais imediata necessidade de resposta aos desafios do cotidiano. Num contexto primevo, segundo podemos apreciar via Antropologia, a educação se realizava, inclusive, sem qualquer intencionalidade, pelo mero conviver das novas gerações com as mais antigas e suas práticas. Obviamente que o mesmo não se aplica à educação escolar, na qual o nível de sistematização é substancialmente diferente, assim como a intenção posta.

O queremos afirmar é que a educação é, em larga medida, realizada na prática, conforme o que subjetivamente se entende como forma adequada de fazê-la, bem como a decisão sobre que conhecimento deve ser considerado. Ao mesmo tempo, há uma exigência social daquilo que deve ser transmitido e, portanto, certa determinação de como deve ser a educação. Existe, assim, uma concepção

determinada de educação e ensino que melhor prepararia os indivíduos, hoje, para as demandas da atual sociabilidade burguesa. Entretanto, como essa educação se realizará nas suas particularidades, como se desdobrará no ensinar, já é permeado, em grande medida, pelo reflexo antropomórfico.

Poderíamos, consideradas as devidas mediações, dizer que a educação, em sua forma geral, é antropomórfica, enquanto que seu conteúdo precisa ser desantropomórfico. A transmissão da cultura, mencionada por Abbagnano (2007), é necessária para a manutenção das sociedades, e a forma e/ou modalidade como essa transmissão é feita é tendencialmente permeada por antropomorfismo. Já o conteúdo que transmite, necessita corresponder ao que, de fato, foi, e é, a cultura de um povo, devendo ser portanto, sob pena de comprometer a reprodução da própria sociedade.

Então, temos que educação e ensino são antropomórficos, enquanto o conteúdo que transmitem é, por exigência da própria realidade, imanente. Aqui, precisamos novamente chamar a atenção do leitor para um importante fato. Não existe, na esfera da realidade objetiva, um puro antropomorfismo e, muito menos, uma leitura exclusivamente imanente. Isso significa que, por mais que no conteúdo transmitido pela educação e pelo ensino necessita apontar para o objeto de forma imanente, nunca o fará de forma isolada e cristalina, sempre será, em alguma medida, perpassado por elementos subjetivos e, portanto, antropomórficos. A questão aqui é mais de apontar a predominância do que determinar rigidamente.

Para avançarmos, precisamos esclarecer que, quando dissemos que a educação e o ensino são antropomórficos, queremos, com isso, afirmar que neles predomina a projeção de subjetividades, a impressão de caracteres subjetivos no mundo exterior ou, parafraseando Lukács (1966a), um projetar do homem – humanidade – para a natureza. Isso é uma tentativa de adequar o entorno objetivo aos elementos subjetivos constitutivos do sujeito. Nas palavras do próprio marxista húngaro:

A desantropomorfização, como expus em minha ‘Estética’, significa, contudo, uma simples espécie de reflexo da realidade (e sua aplicação à práxis), que a própria humanidade desenvolveu para conhecer a realidade em seu ser-em-si com a adequabilidade mais aproximada possível. Portanto, [...] a desantropomorfização é uma forma de reflexo da realidade (Lukács, 2018, p. 276).

Educação é inseparável do conteúdo que transmite, entretanto, a primeira se distancia do que o esteta húngaro qualifica como desantropomórfico. Seus

conteúdos, porém, assumem predominantemente acentuação desantropomórfica, apontando para a imanência do mundo. Não obstante, a educação sistematizada, aquela viabilizada pelo Estado burguês, cuja formas e meios são pensados previamente para atender a uma demanda específica de um tipo de sociabilidade, assume elementos antropomórficos no seguinte sentido: a classe dominante precisa sistematizar a educação de forma que ela atenda do modo mais preciso às exigências de reprodução do capital. Nesse nível, a educação não é arbitrária e assistemática, tampouco seus meios e formas são escolhidos predominantemente pela subjetividade de quem a executa. Não obstante, isso não elimina por completo a autonomia relativa do docente em sala de aula.

Mais uma vez, verifica-se a impossibilidade de existência da educação como puramente antropomórfica. Contudo, existe ainda outra maneira em que essa questão pode ser expressa, vejamos. Se considerarmos a educação enquanto conjunto teórico sistematizado sobre meios, didáticas, estrutura, organização curricular etc., tudo voltado para a transmissão de conhecimentos, claramente aqui predomina um caráter desantropomórfico. Mas, tomada enquanto processo, mesmo de repasse de conhecimentos aos educandos, acentua-se o caráter antropomórfico, aproximando-se mais do ensino – este, de igual forma, se considerado apenas como teoria sobre o processo de ensinar, tende a uma desantropomorfização.

Para prosseguirmos com a exposição do argumento, temos que: 1) o conhecimento é desantropomórfico e imanente; 2) educação e ensino são predominantemente antropomórficos. Vale reforçar, como apontado acima, que educação e ensino são, ao mesmo tempo, um *corpus* teórico e um processo prático – indissociáveis. A autonomia do docente é sempre relativa e influenciada, em dada medida, pelo que se tem sistematizado teoricamente sobre aquela ação. O *quantum* que sua ação e atitudes pedagógicas no ensinar é definido com base em ciência ou pura subjetividade, isso não é possível precisar, mas sabemos que sua formação geral e/ou específica tem um papel importante. Nesses termos, é impossível apontar num ou noutro uma pureza antropomórfica ou desantropomórfica.

Vejamos, agora, um pouco mais de perto, a questão do conhecimento.

4.2 Conhecimento e a nova dupla verdade

Antes de chegarmos na relação entre o ANC e a educação, particularizando na formação de professores, precisamos nos deter um pouco mais na questão do conhecimento, que, conforme já dissemos, é imanente ou, pelo menos, tende à imanência. Para que isso fique mais claro, teremos que retomar um pouco mais adiante um trecho já citado em capítulos anteriores, mas que é crucial para o entendimento desse caráter ineliminável do conhecimento.

Mesmo com as limitações próprias de um dicionário, é interessante partirmos das considerações de Abbagnano (2007, p. 174) sobre o conhecimento que, segundo ele, é:

Em geral, uma técnica para a verificação de um objeto qualquer, ou a disponibilidade ou posse de uma técnica semelhante. Por técnica de verificação deve-se entender qualquer procedimento que possibilite a descrição, o cálculo ou a previsão controlável de um objeto; e por objeto deve-se entender qualquer entidade, fato, coisa, realidade ou propriedade. Técnica, nesse sentido, é o uso normal de um órgão do sentido tanto quanto a operação com instrumentos complicados de cálculo: ambos os procedimentos permitem verificações controláveis.

Primeiro ponto a ser considerado, a partir desse trecho, é que o conhecimento pressupõe uma relação entre um indivíduo e a natureza exterior, incluindo-se também outros indivíduos. Deduz-se, da inicial e generalista colocação de Abbagnano (2007), que não pode haver conhecimento sem um objeto para o qual se direcione e sem o sujeito. Este último se dirige ao objeto que pretende conhecer, que está fora dele e é independente, totalmente objetivo em sua existência. Por mais rudimentar que isso pareça ser, é preciso delimitar bem esses pontos, haja vista a tendência da academia em negar a própria realidade. Além do que, mais adiante veremos, a contradição que se instaura na educação/ensino e, conseqüentemente, na formação de professores que parece ignorar tal fato básico.

O trecho citado nos remete ainda a outro elemento importante, que é o domínio, ainda que limitado, de alguns elementos constituintes e próprios do objeto do conhecimento – e mais, a partir disso, certa controlabilidade de tal objeto (Abbagnano, 2007). Ora, esse domínio e controle não podem se realizar se não tiver por base o que o próprio objeto dispor. Dito de outro modo, tem que existir uma correspondência entre os elementos captados, dominados e o objeto alvo do conhecimento. Do contrário, como é óbvio, não se efetivará o controle e/ou domínio.

Parece-nos, assim, que o conhecer algo exige, mesmo com limitações, a captação das determinações próprias do objeto. O conhecimento nos empurra para essa direção, o quão próximo chegaremos da apreensão do em-si, ou quão longe passaremos dele, isso já envolve outras questões. Uma delas, só para fins de ilustração, é a questão do método. Temos, então, que o conhecimento exige uma imanência em relação ao que se queira conhecer, sem isso, não podemos fazer em conhecimento de algo. Nesse sentido, Lukács (1966a, p. 26) afirma que “Um complexo de fenômenos não pode considerar-se cientificamente conhecido senão quando aparece totalmente conceituado a partir de suas propriedades imanentes, das legalidades imanentes que nele operam”⁷³.

Como citamos, o reflexo desantropomórfico tende a uma leitura da realidade que dispensa, sempre de forma incompleta, as impressões subjetivas, os antropomorfismos. Nesse sentido, tal forma de reflexão do mundo busca, tendencialmente, o em-si das coisas e fatos, ou seja, pretende captar a realidade a partir de sua imanência. O conhecimento, portanto, é imanente e desantropomórfico.

Como se deduz do trecho lukacsiano acima, é impossível que se conheça algo sem prescindir das propriedades imanentes do que se deseja conhecer. Sem a captação no intelecto dos elementos constituintes do objeto, de suas legalidades e de seu movimento interno, não se pode falar em conhecimento. Veremos adiante que, na educação brasileira, há uma confusão deliberada no entendimento dessa questão, que leva a uma contradição insolúvel nos marcos da sociabilidade atual.

Como já indicado, essa tendência do conhecimento e, portanto, do reflexo desantropomórfico, em captar a imanência do mundo é limitada e sempre aproximativa. Ao contrário do que pode pensar os defensores mais fervorosos da fé religiosa, essa limitação e incompleto domínio da realidade, por parte do reflexo científico, não é sinal de fracasso. Contrário a isso, a impossibilidade de domínio total da realidade pela ciência é uma decorrência da própria dinâmica do mundo real sempre em movimento, e sempre nascedouro de novos fatos, situações, etc. Nesses termos, a não captação do mundo de forma absoluta pelo reflexo desantropomórfico é, na realidade, resguardadas as devidas correções, um critério a mais na validação

⁷³ Tradução livre do autor para: “Un complejo de fenómenos no puede considerarse científicamente conocido sino cuando aparece totalmente conceptuado a partir de sus propiedades inmanentes, de las legalidades inmanentes que obran en él”.

do conhecimento produzido pela ciência. Do contrário, estaríamos entrando no terreno da crença religiosa.

Nesse sentido da possibilidade sempre aproximativa do domínio teórico-conceitual da realidade, Lukács (1966a, p. 26) complementa:

Na prática, como é natural, uma tal plenitude de conceituação é sempre somente aproximativa; a infinitude extensiva e intensiva dos objetos, suas relações estáticas e dinâmicas, etc., não permitem conceber como absolutamente definitivo nenhum conhecimento, em nenhuma forma, nem pensar que possa estar isento alguma vez de correções, limitações, ampliações, etc.⁷⁴.

Um erro básico, cometido por defensores do retorno da teologia como parâmetro de todas as relações sociais, é conceber a ciência como infalível e detentora de uma verdade universal que abarca a totalidade e *absolitude* do ser. Em cima disso, fazem uma crítica do reflexo científico, apontando sua falência na manutenção dessa verdade absoluta e reivindicando, como alternativa, a explicação teológica do mundo. É certo que essa crença quase mística na infalibilidade da ciência, cuja expressão mais acabada encontramos no positivismo lógico, tem como vanguarda homens e mulheres da própria ciência de seu tempo. Esta que, sob a direção do pensamento burguês, nega uma autêntica apreensão ontológica da realidade.

O sempre incompleto e impreciso conhecimento do mundo não significa, como já temos discutido, a aceitação de qualquer antropomorfismo e transcendência como solução para o ANC. Acontece que, com a decadência do pensamento burguês, com sua impossível tentativa de contornar suas contradições, levando-o a negar a realidade, abre-se caminho para a manutenção de um suposto conhecimento do ANC amparado no reflexo religioso. As consequências desse estado de coisas são as mais variadas possíveis, nos diversos campos da sociedade, incluindo a educação e, por conseguinte, na formação de professores, tema sobre o qual trataremos ainda neste capítulo.

Ao discutir a negação de uma ontologia materialista pelo positivismo e neopositivismo, o que toca também a problemática de como o conhecimento em sua

⁷⁴ Tradução livre do autor para: “En la práctica, como es natural, una tal plenitud de concepción es siempre sólo aproximada; la infinitud extensiva e intensiva de los objetos, sus relaciones estáticas y dinámicas, etc., no permiten concebir como absolutamente definitivo ningún conocimiento, en ninguna forma, ni pensar que pueda estar exento alguna vez de correcciones, limitaciones, ampliaciones, etc.”.

necessária imanência passa a ser negligenciado pela própria ciência burguesa, Lukács (2018, p. 97, grifo nosso) destaca que:

Embora o domínio no desenvolvimento da doutrina científica fundada na gnosiologia tenha, em geral, a precavido de se imiscuir na questão concreta dos problemas do ser levantada seguidamente pela pesquisa das ciências naturais, *sua luta contra a cognoscibilidade do ser-em-si, dos modos de objetividade ontológicos na natureza*, tem uma influência de modo algum negligenciável sobre a visão de realidade dos próprios cientistas da natureza. Já não é nenhum acaso que *muitos acadêmicos respeitáveis do século 19 começaram a duvidar do ser real do átomo*.

Esse processo de negação da realidade, operado por dentro da cientificidade burguesa, como é de se esperar, desdobra-se na educação, um complexo social fundamental para a reprodução da sociabilidade burguesa. A ciência burguesa, erguida sobre bases gnosiológicas e afastada da filosofia (Lukács, 2018), reconhece apenas em parte a possibilidade de conhecer o em-si do mundo. Cria, desse modo, um fértil campo para o retorno à mistificação da realidade ainda não dominada teórico-conceitualmente. Esse cientificismo opera, portanto, uma nova defesa – até certa medida – da incognoscibilidade do mundo, algo que anteriormente ficava a cargo do reflexo religioso, conforme vimos nos capítulo anterior.

Contrariando a expectativa e esperança religiosa-teológica de alguns escritores contemporâneos, essa batalha contra a cognoscibilidade do ser-em-si não significa um retorno geral da sociedade aos padrões de uma ontologia religiosa. Sabemos que o predomínio do reflexo científico como forma de leitura do mundo é algo perceptível sem maiores esforços, muito embora sob as condições mencionadas acima. Hoje, mesmo que pessoas religiosas orem e façam promessas para obtenção de alguma benesse, não deixam de ir ao médico, por exemplo, para tratar de um problema de saúde.

Essa tendência do padrão científico burguês, todavia, alinha-se e se justifica completamente pela própria sociabilidade do capital. Conforme Lukács (2018, p. 98)

Esta separação decisiva da filosofia com a ciência isolada resultou, para esta última, em um espaço de manobra quase ilimitado, aparentemente apenas limitado pelo postulado da ‘exatidão’. Tal ‘liberdade’, todavia, é apenas o reverso da moeda da sua crescente incorporação a serviço da produção material e da sua organização pela racionalidade do mercado.

Antes de qualquer coisa, esse padrão científico, assentado sobre a gnosiologia, que, ao mesmo tempo, cobra um empirismo lógico e uma exatidão, nega

a cognoscibilidade da realidade, encaixa-se perfeitamente nas demandas do capitalismo. Sua quase inesgotável manobrabilidade é mais um elemento na conformação de uma espécie de nova dupla verdade. Reside, aqui, parte significativa dos motivos pelos quais, hoje, a escola institucionalizada, a educação formal, convive tranquilamente com a transmissão de pseudo conhecimentos. A relação apontada pelo esteta marxista entre esse “padrão” científico neopositivista e a racionalidade do mercado é substancialmente visível atualmente, e de uma forma muito mais amplamente enraizada.

A doutrina da dupla verdade sobre a qual Lukács (2018) faz importantes considerações tem uma importância singular para nosso problema. Conforme o reflexo científico da realidade avançava e seus impactos na vida social ficavam cada vez mais visíveis, a visão de mundo religiosa, até então dominante, não mediu esforços no combate a importantes nomes da ciência, como Galileu Galilei, Jordano Bruno, etc. Do lado desses espíritos que representavam uma leitura mais desantropomórfica da realidade, fez-se necessário afirmar que as novas descobertas não abalavam os dogmas cristãos sacralizados nas escrituras. Era uma saída garantir literalmente a própria integridade física perante a santa crueldade da Igreja, num mundo ainda dominado pela ontologia religiosa.

Não obstante, o prenúncio de uma nova sociabilidade que despontava e a própria natural tendência do reflexo científico de ir sempre mais profundo no em-si do mundo produziram, na realidade social, efeitos já impossíveis de serem negados. Quando, então, a ontologia religiosa é definitivamente e dialeticamente superada pelo reflexo científico, essa dupla verdade passa a operar no sentido inverso. Agora, é o reflexo religioso que, em meio a um mundo em que predomina o reflexo científico, busca sustentar que a verdade religiosa não necessariamente nega a imanência do mundo. Assim, as duas poderiam conviver lado a lado. Como já adiantamos, e a realidade é testemunha, de fato, e aparentemente sem contradições, a leitura de mundo religiosa subsiste na contemporaneidade – isso pelo fato de que, principalmente, é uma ferramenta útil ao capitalismo.

Sobre isso, Lukács (2018) cita um trecho que retrata brilhantemente e artisticamente a nova situação de inversão da dupla verdade. O fragmento em questão vem de uma peça teatral de Bertolt Brecht (1991, p. 111):

Vamos marchar com os tempos, Barberini. Se os mapas celestes, que dependem de uma hipótese nova, facilitam a vida de nossos navegantes, eles

que usem os mapas. O que nos desagrada são doutrinas que tomam errada a Escritura.

Sinteticamente, se antes era a ciência que reivindicava a dupla verdade em meio ao predomínio da visão religiosa do mundo, agora é a religião que apela para a dupla verdade como último refúgio para sustentar posições num mundo predominantemente guiado pela ciência. Essa predominância, como já deve estar claro para o leitor, não é mecânica e, tampouco, linear. Como temos afirmado, a própria sociabilidade do capital, que para se erguer precisou superar a ontologia religiosa, precisou do reflexo religioso como instrumento ideológico e alienante poderoso.

Ao tratar especificamente sobre o neopositivismo, apontando sua recusa a qualquer consideração por problemas ontológicos, Lukács (2018, p. 351) expõe esse duplo caráter do desenvolvimento do capitalismo:

A dupla necessidade no desenvolvimento da burguesia, por um lado o explorar e empregar sem limites os resultados da ciência na economia, na vida social etc. e, por outro lado, manter historicamente operante nas massas, ainda que por mais enfraquecidas, necessidades religiosas [...].

O padrão científico burguês cristalizado no neopositivismo, obviamente, mantém certa relação de interesse com o reflexo religioso. As necessidades religiosas ainda suportadas e operadas pela sociabilidade atual, desse modo, é parte do sustentáculo do capitalismo para se manter como modo dominante de organização da riqueza material.

A relação entre religião – e conseqüentemente das necessidades religiosas e da satisfação delas, acompanhadas de seus resultados no cotidiano das pessoas –, por um lado e de outro, uma sociedade cientificamente desenvolvida, a princípio nos aparece como uma profunda contradição. Porém, quando vista mais de perto, e considerando a ciência burguesa, a contradição se esvai. Instaure-se no lugar a utilização mútua uma da outra: a religião recorre à lógica científica burguesa e aos seus inegáveis achados, enquanto a burguesia recorre ao elemento religioso como ferramenta de controle ideológico das massas. Poderíamos dizer que se trata de uma não-contradição dentro da contradição, mas sobre isso voltaremos a tratar ainda neste capítulo.

Não obstante, a convivência pacífica entre reflexo religioso, as necessidades religiosas e a ciência, sob o mando do capital, não significa, vale dizer, que ambos os reflexos tenham os mesmos objetivos. Na realidade, mesmo tendo o

cotidiano como solo comum, têm, desde suas gêneses, como já tratado em outros capítulos, caminhos diferentes. Também nesse sentido, Lukács (2018) alerta que a nova teoria da dupla verdade, apesar de manter traços de semelhança geral com aquela medieval, tem distinções qualitativas importantes.

A harmonia entre ciência burguesa e religião, como temos visto, reside na posição adotada pelo padrão científico burguês que, segundo Lukács (2018, p. 349-50):

Na medida em que, com a eliminação de toda colocação de questões ontológicas da esfera da ciência e da filosofia científica, provocam o renascimento da dupla verdade, a científica e a metafísica (assim é neopositivisticamente descrito todo problema ontológico), a religião encontra-se livre para preencher esse espaço de manobra à sua vontade e possibilidade.

É na “verdade” metafísica, admitida pelo neopositivismo, e na rejeição absoluta das questões ontológicas que a religião encontra, mesmo em meio a um extraordinário desenvolvimento científico – se comparado com o período medieval –, um espaço de manobra confortável. Rigorosamente, conforme aponta o marxista húngaro, não é intenção do neopositivismo negar ou subvencionar o reflexo religioso enquanto imagem de mundo, sendo, isso sim, alheio a ele (Lukács, 2018a). Todavia, essa negação dos problemas ontológicos e a redução da ciência à linguagem e à semântica abrem mais um espaço para a sobrevivência do reflexo religioso e suas necessidades.

É importante reforçarmos que a subsistência da religião no seio do capitalismo, com todos seus avanços técnico-científicos, não aponta para um novo predomínio da ontologia religiosa. É impossível, nos marcos atuais, segundo a análise lukacsiana, um retorno ao domínio da teologia eclesiástica como fora em épocas medievais. Isso tanto pelo fato da própria ciência – ainda que sob o mando do mercado e não intencionalmente – relegar o reflexo religioso a um papel secundário, como pelo fato da religião, como assinala Lukács (2018, p. 348):

Contenta-se com um acordo científico-espiritual pelo qual, entre a mais avançada ciência da natureza moderna (em oposição à dos séculos 17-19) e a posição religiosa ante o mundo, não existe mais qualquer posição excludente.

Esse acordo, dada a inviabilidade de uma restauração do predomínio da ontologia religiosa perante o grau elevado ao qual chegou o desenvolvimento das ciências, é mais que suficiente para o reflexo religioso. Importa também ressaltar que

essa posição secundária não é desprovida de importância na vida cotidiana, assim como não o é no Estado e na vida política, segundo temos observado nos últimos anos no Brasil. Ainda assim, isso nada tem a ver com um retorno do religioso, segundo apregoam alguns teólogos de plantão. Contudo, a correta apreensão desse estado de coisas, ou seja, da posição do reflexo religioso ante a ciência burguesa, seus desdobramentos e consequências morais e éticas, não foi realizada por Lukács, e tampouco será feita nos limites de uma tese. Futuramente, havendo tempo histórico, perseguiremos tal apreensão.

Para seguirmos adiante, importa destacar, mais uma vez, que todo esse movimento neopositivista de negação do em-si do mundo atende a interesses específicos no contexto da sociabilidade burguesa. Sobre isso, Lukács (2018, p. 344-345) é esclarecedor, quando afirma que:

A saber, se a ciência não mais é orientada para o conhecimento mais possivelmente adequado da realidade existente-em-si, se não se esforça, com seus métodos cada vez mais aperfeiçoados, a descobrir essas novas verdades, que de modo necessário são também fundadas ontologicamente, e a que os conhecimentos ontológicos se aprofundem e se multipliquem, então se reduz sua atividade, por último, a suporte da práxis no sentido imediato. Se ela não pode ou não quer, de todo conscientemente, ir para além desse nível, então sua atividade se transforma em uma manipulação dos fatos que na prática interessam aos seres humanos.

Esses são, segundo podemos depreender do argumento lukacsiano, os rumos da ciência sob a égide do capital. Ou seja, ao negar o conhecimento ontológico e, conseqüentemente, recusar o caminho do em-si do mundo, acaba se limitando a um mero suporte prático da *práxis*. Torna-se, assim, uma ferramenta a serviço dos interesses da classe dominante, de modo que seu progresso no desvelamento da realidade só acontece em função de interesses imediatos. A ciência no capitalismo, cuja expressão filosófica geral tem no neopositivismo seu melhor representante, subordina-se completamente à lógica do mercado, sendo manipulada conforme as demandas do capital. Isso, claro, sem anular a tendência ontológica geral do reflexo científico, que já tratamos anteriormente.

Todo esse estado de coisas, a saber, o desenvolvimento de uma ciência negacionista (neopositivista) – para usar uma expressão na moda –, que possibilita uma nova dupla verdade e que nega a própria realidade, ao recusar sua apreensão ontológica, reverbera nos mais variados campos da atividade humana. Vejamos agora, a partir de exemplos atuais, como tudo isso se desdobra na educação formal e, especialmente, na formação de professores.

4.3 Formação de professores, pseudo conhecimento e o ainda-não-conhecido

Dissemos, apoiados em Marinho Júnior (2021), que o ensino é antropomórfico, assim como a educação de modo geral. Afirmamos também que o conhecimento é imanente, não podendo ser diferente, pois se dirige sempre ao em-si das coisas. Para ser didático: o conhecimento necessariamente precisa dizer algo sobre o em-si do seu objeto, devendo ter para com este uma relação que, determinada pelo objeto, mostra aquilo que lhe é peculiar e próprio. Por sua vez, o objeto do conhecimento precisa existir objetivamente – do contrário, não há como conhecer algo que não existe, e o que não existe sequer é um ser. Pois, como vimos, um ser que não existe objetivamente é um não-ser e, segundo aprendemos com a ontologia lukacsiana, não há determinabilidade sobre o não-existente. Sobre ele, nada se pode dizer.

Vimos também que, conforme o capitalismo se desenvolve, ele traz consigo uma dupla necessidade: do desenvolvimento do conhecimento e de sua imanência, assim como da ontologia religiosa e de suas demandas para domínio ideológico. Afirmamos, ademais, amparados em Lukács (2018), que, mesmo mantendo a tendência natural do reflexo científico à imanência do mundo, a ciência, sob o mando do capital, recusa uma leitura ontológica da realidade.

Tal situação encontra no neopositivismo sua melhor expressão. Isso leva, por conseguinte, e ao mesmo tempo, a uma ciência utilitária e imediatista, a serviço dos interesses mercadológicos. Essa recusa aos problemas ontológicos, que se traduz na negação da própria realidade objetiva pelo neopositivismo, abre espaço para o reflexo religioso numa espécie de nova dupla verdade. Como consequência, ciência e religião convivem harmonicamente no contexto do capitalismo em crise.

É justamente o estado de coisas, apresentado até aqui, que torna possível, por exemplo, a existência tanto da formação de professores em “ciências das religiões” como do próprio ensino religioso na escola pública. Vejamos isso um pouco mais de perto.

No Brasil, é inegável a relação das pessoas com determinadas religiões, destacadamente cristãs. Isso, como bem sabemos, constituiu-se historicamente ao longo de séculos, desde que as terras por aqui foram invadidas pelos colonizadores. Os primeiros rudimentos do que podemos chamar de educação institucional tinham uma total ligação com a religião, no caso, aquela dos saqueadores portugueses. O

Ratio Studiorum foi, até a expulsão dos jesuítas, o modelo de instrução predominante e, como se sabe, completamente voltado para a catequização.

Na Carta Magna do Império, a religião Católica Apostólica Romana se firmava como a oficial e, mesmo após a República, apesar de perder o *status* legal de credo do Estado, continuou a ser predominante nas escolas que despontavam. Em síntese, não obstante outras mediações da atualidade, a perspectiva cristã, em suas vertentes protestante e católica, ainda é a que prevalece, inclusive no campo da educação. E, nesse ponto, é crucial que o leitor relembre, como já discutido em capítulos anteriores, que uma posição religiosa, não importando em que complexo social seja dada, nega a imanência do mundo e considera o ANC como transcendente.

Todavia, e conforme já temos indicado, a permanência da religião e da visão de mundo religiosa dentro da educação tem seu motivo de ser muito além do elemento histórico, este que é um dos argumentos utilizados pelos defensores do ensino religioso na escola pública. Indo ainda mais longe, tal permanência sequer tem a ver com um fantasiado retorno do sagrado e misterioso, como é defendido por alguns teóricos e documentos que traremos um pouco mais adiante. À esta última defesa, vale dizer, os dados geralmente apresentados carecem de uma análise mais profunda, sendo quase sempre pouco contextualizados. É como dizer simplesmente que as pessoas estão buscando mais viver sua espiritualidade, e religiosidade, sem, contudo, situar em que contexto e por quais mediações isso está acontecendo.

Para nos adiantarmos, a permanência do elemento religioso na educação brasileira é uma consequência daquele estado de coisas por nós mencionado anteriormente: o estabelecimento de um novo padrão científico manipulador da realidade e que está a serviço das demandas mercadológicas. É a prevalência do neopositivismo que, de modo geral, permite que tenhamos, hoje, pesquisas ditas e entendidas como científicas, mas que sustentam fervorosamente uma visão de mundo religiosa. Estas, quando não defendem um transcendente como realidade, dão de ombros para a introjeção do reflexo religioso em contextos que deveriam ser campos, por excelência, de uma leitura de mundo desantropomórfica e imanente.

Como vimos na seção anterior, para a ciência burguesa, não há qualquer contradição aqui. Do mesmo modo, para o Direito, não há problema algum no fato de o Estado brasileiro assinar acordo com a Santa Sé, comprometendo-se em fomentar um ensino religioso, destacadamente católico (Brasil, 2010). Essa comunhão entre o padrão científico neopositivista e o reflexo religioso chega, como não poderia ser

diferente, na própria formação de professores. Nesse campo, e mediado também por outros elementos secundários que não temos como aprofundar aqui, surgiram cursos de formação de professores completamente alinhados com uma leitura religiosa do mundo. Claro que, dado o cenário atual no qual predomina o reflexo desantropomórfico – resguardadas as contradições já indicadas em face do capitalismo –, tais iniciativas tentam a todo custo se venderem como ciência.

Um exemplo empírico disso são os cursos de Ciências da Religião, que, tendo proliferado destacadamente após a manutenção do ensino religioso como disciplina obrigatória na educação básica, recorrem a vários subterfúgios na busca por uma espécie de legitimação científica. E, no contexto atual, pelos elementos que temos colocado e sob olhos neopositivistas, têm tranquilamente conseguido êxito.

O curso de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB)⁷⁵ é um bom modelo de como essa negação das questões ontológicas, operada pela ciência burguesa, abre espaço para o transcendente religioso, inclusive na formação de professores. A existência em si de uma licenciatura como essa, numa universidade pública e totalmente financiada com verbas do Estado, já atesta o que temos apontado aqui. Ou seja, aquela harmonia entre ciência burguesa e religião tornada possível, como dito, pela negação da realidade ontológica pelo neopositivismo. Correndo os olhos pelo Projeto Político Pedagógico (PPP) do curso, encontramos elementos que não nos causam espanto, mas escancaram ainda mais a atitude oportunista do reflexo religioso em se utilizar daquele espaço de manobra criado pela negação ontológica da realidade.

Logo no início do PPP em questão, a UFPB ressalta a legitimidade e necessidade de se falar do retorno do sagrado nos tempos atuais: “Inúmeras verdades que mantinham nossa crença na racionalidade foram sacudidas por fenômenos que, direta ou indiretamente, estão relacionados com o fenômeno religioso”. Antes de qualquer coisa, é importante indicar que, por trás da concepção de uma licenciatura como essa, reside necessariamente um pressuposto de que existe uma realidade não material, misteriosa e transcendente. Nada disso é, evidentemente, provado, mas é assumido como verdade, a partir do que se concebe todos os argumentos seguintes.

Segundo a UFPB, através do seu PPP de Ciências das Religiões, um grande número de verdades – certezas –, responsáveis por manter a crença das

⁷⁵ Não há outro motivo para termos usado esse curso e essa universidade como exemplo que não a proximidade geográfica com o autor.

peessoas na racionalidade foram, supostamente, sacudidas. Notadamente, o documento não cita quais foram essas verdades. Em seguida, afirma que o abalo que a racionalidade, aqui representando a ciência e, até certo ponto, o reflexo científico, teria sofrido, deve-se direta ou indiretamente a fenômenos religiosos. Mais uma vez, não são listados tais fenômenos de caráter místico-religioso que teriam sido responsáveis por abalar a crença na racionalidade.

Há também no PPP em tela, para tentar legitimar uma posição religiosa, uma grotesca interpretação de achados importantes da Física. Segundo o documento, “Depois de Einstein, a ciência se deparou com a dura verdade da relatividade. A verdade absoluta não existe! Cada verdade científica é ‘verdadeira’ até ser ultrapassada por outra”. Tentar legitimar, com base na teoria da relatividade, que não existe verdade absoluta, é um absurdo completo, assim como dizer que tudo é relativo. Esse tipo de interpretação ou deturpação não passa de senso comum, o próprio Einstein jamais disse em seus artigos algo tão ridículo. Além disso, como é óbvio para qualquer um sem muitos conhecimentos em Física, os estudos de Einstein sobre a relatividade se aplicam a campos e corpos específicos. Assim, tentar aplicar achados e leis de uma ciência em particular no campo das relações sociais é, no mínimo, ignorância.

Essa utilização vulgar da teoria da relatividade, que tenta sustentar o argumento de que não existe verdade absoluta e, com isso, questionar a racionalidade científica, não é um caso isolado. A vítima desta vez é Heisenberg que, por sinal, até o próprio nome está grafado errado. Afirma a UFPB, em seu PPP de Ciências das Religiões, que: “A tão propalada verdade prometida pela ciência é regida pelo ‘princípio da incerteza’, como diz Heisenberg”. O físico em questão jamais afirmou que o princípio da incerteza regia à ciência em geral, nem em seu artigo no qual publicou originalmente sua ideia, nem em livros posteriores. Ao contrário, o que se nota em suas principais obras é a delimitação do campo de aplicação do princípio da incerteza: a realidade quântica.

Heisenberg, de fato, considerou que não há exatamente uma oposição entre ciência e religião. Para o físico, os conflitos que se deram a partir do século XVIII têm sua razão de ser num mal entendimento, por exemplo, de elementos bíblicos em contraste com posições científicas – ou, ainda, em não se distinguir corretamente o papel da ciência e da religião. À última caberia o papel de lidar com as questões ético-morais, sobre o que é ou não certo, o que é bom e o que é mau. Já a primeira, estaria

voltaria para a aplicação técnica (Heisenberg, 1996). Tal posição, portanto, ignora uma ética ontologicamente fundada e imanente.

Lukács (2018), ao tratar sobre neopositivismo e existencialismo, já denunciou isso, que ele chama de “preconceito neopositivista”, que teria se dado pela via da popularização filosófica do princípio da incerteza. O que vemos no PPP em questão reflete, sem dúvida, a posição do pensamento filosófico-científico neopositivista – isso de um modo muito menos sofisticado do que se esperaria depois de séculos de crítica.

Afirmando o que já temos indicado, o padrão científico burguês abre espaço de manobra para o reflexo religioso, manifestando-se claramente no PPP da UFPB. Tal documento, após ter supostamente constatado que tudo é relativo e que a incerteza reina na ciência, exorta: “Essa constatação provoca, de um lado, uma corrida pelo ouro, altamente competitiva e conseqüentemente com o afrouxamento das condutas éticas. A corrupção é a lei! De outro, há um desencantamento com as coisas do mundo e um reencantamento com as coisas imateriais. Os deuses estão de volta!”

O curso de graduação em Ciências das Religiões, que pretende formar sobremaneira para o exercício da docência na educação básica e, especialmente, para a componente curricular de Ensino Religioso, ressuscita um velho argumento: a ética. Primeiro, o PPP deduz teologicamente a falência da racionalidade científica e, com ela, sua promessa de abundância. Em seguida, pretende dar legitimação a essa dedução, fazendo uma interpretação rasteira de importantes teorias da Física, aplicando-as a contextos totalmente diversos daqueles para as quais foram desenvolvidas. Daí, para arrematar, conclui o PPP, que esse estado de coisas conduz a uma competitividade exacerbada, levando a um afrouxamento ético-moral. A isso, associa aleatoriamente a corrupção como lei, apontando como alternativa o desencantamento do mundo e um reencantamento com as coisas imateriais. E, claro, grita religiosamente que os deuses estão de volta.

Não precisa ser especialista para vislumbrar a aura teológica que ronda o PPP de Ciências das Religiões da UFPB. Isso se apresenta de vários modos, seja por desconsiderar a possibilidade de uma ética imanente, seja pelo brado fervoroso que ecoa o tom do documento.

A UFPB, todavia, pelos posicionamentos expressos no PPP de Ciências das Religiões, e pela própria existência de tal curso, está, em dada medida, correta. Ou seja, as considerações equivocadas, as manipulações que faz de descobertas

científicas, a fim de promover uma visão religiosa do mundo, enquanto acusa a racionalidade científica, é algo certamente possibilitado pela ciência burguesa. Como já debatido, o neopositivismo abre espaço para essa atuação do reflexo religioso, ao negar a realidade. O quão consciente é a UFPB e a universidade brasileira dessa sua posição perante o padrão científico neopositivista, isso já é outro assunto.

No mesmo tom das passagens anteriores, a UFPB afirma que “O religioso está no centro da nossa vida. A disposição para compreender os fenômenos religiosos ganhou posição de destaque no mundo contemporâneo. Por medo ou por convicção, a religião entrou na pauta de assuntos prioritários em alguns países, que acabam de decretar o ensino das religiões nas escolas”.

Não perderemos tempo em apontar o caráter religioso e teológico dessas afirmações, pois supomos que está demasiadamente claro. Queremos, sim, enfatizar a pobreza de rigor, ao não se apresentar qualquer fonte para as informações citadas, o que tem relação direta com o caráter delas, conforme acabamos de dizer. Além disso, na contramão do que diz o trecho citado, em Inglehart (2021), verificamos facilmente que muitos países vêm apresentando, nos últimos anos, um crescimento no número de pessoas que se dizem ateus ou sem religião. Na mesma obra, o recém falecido professor da Universidade de Michigan registra um aumento na taxa de homicídios de 4.5 nos países menos religiosos, para 9.7 nos mais religiosos (Inglehart, 2021).

Inversamente proporcional ao crescimento no número de ateus e sem religião, temos um decréscimo no número de pessoas que consideram a religião importante para suas vidas (Inglehart, 2021). Com relação especialmente ao ensino de religião nas escolas, alegado no trecho citado, de fato, países da Europa, por exemplo, têm mantido em suas grades tal componente curricular. Todavia, o que se pode constatar dos levantamentos do *Pew Research Center* e da *European Union*, por exemplo, é uma tendência de queda, ao longo das duas últimas décadas, na adesão dos estudantes ao ensino religioso.

No Brasil, ao contrário de países europeus, a não obrigatoriedade de matrícula em tal disciplina nunca é esclarecida para os pais. Se não o único, esse é certamente um dos fatores que explicam o sucesso na adesão a essa componente curricular por aqui. Um outro motivo muito mais complexo está ligado à condição sócio-econômica do país. Como se verifica igualmente nos levantamentos do *Pew Research Center* e na própria obra de Inglehart (2021), os países mais pobres

continuam apresentando um alto índice de religiosidade. Tal fato tem relação direta com a forte demanda pela manutenção do ensino religioso na escola pública brasileira, bem como a própria criação de licenciaturas para formar professores para a área. Curiosamente, quem defende essa permanência e tenta ressaltar sua importância são pessoas ou grupos religiosos, destacadamente de religiões dominantes.

Além dos erros já apontados e do caráter claramente religioso dos argumentos dos PPP de Ciências das Religiões da UFPB, encontramos ainda distorções da história moderna. Isso, na tentativa de legitimar uma leitura religiosa do mundo, travestida de ciência. Afirma a UFPB, no PPP do curso em questão: “Não sem perplexidade vimos um pacífico Afeganistão ser invadido pelos tanques soviéticos e tornar-se violento”. Qualquer historiador sério, assim como qualquer pessoa que tenha dedicado algumas poucas horas de leitura, saberia que o contexto do Afeganistão, muito antes da invasão soviética, não era nada pacífico. O país já vivia instabilidades até antes da Revolução de Saur, que, pelo menos em parte, deu-se justamente por conta da situação afegã naquela quadra histórica.

O que o documento em análise esquece, ou omite em suas linhas, é que a invasão soviética foi precedida pela influência norte-americana no Afeganistão. Os Estados Unidos tinham interesse econômico direto naquela região, além de agir também com a intenção de barrar a influência soviética (Rubin, 2002). Desse modo, a situação pacífica antes da chegada dos soviéticos, mencionada pelo PPP de Ciências das Religiões da UFPB, não passa de elucubrações fantasiosas.

Antes de avançarmos, não podemos deixar de mencionar uma das principais referências utilizadas pelo curso de Ciências da Religião da UFPB: Gilbert Durand (1921-2012). Para sermos breves, na obra “Estruturas antropológicas do imaginário”, Durand (2012) questiona a defesa da racionalidade e atribui elevado valor à imaginação. Levada até às últimas consequências, as teses apresentadas pelo autor transformam a imaginação em realidade, atribuindo-lhe um caráter inato e importante papel no cotidiano. Por ser a imaginação uma realidade em-si, aquela de tipo religiosa confirmaria a igual existência real do transcendente. Se imaginamos um deus, é porque existe um deus. Seria basicamente isso o que poderíamos, em se tratando da religião, deduzir das teses de Durand (2012).

Assim, fica claro o motivo para que Durand (2012) seja uma referência e fundamentação principal para o curso de Ciências das Religiões da UFPB. Por meio da teoria do imaginário, pode-se atribuir *status* de realidade existente ao

transcendente religioso. Feito isso, pode-se, mais coerentemente, reivindicar a importância de estudar o fenômeno religioso, mas não pela lente da história, e sim aceitando a realidade da transcendência para qual esses fenômenos remetem. Ou seja, de um ponto de vista igualmente religioso.

Mas o que isso tudo tem a ver com o nosso objeto? Vejamos. A presença do ensino religioso na educação pública, a previsão legal de tal componente ou, ainda, como acabamos de pontuar, a existência de cursos para formação de professores para tanto, tratam-se de manifestações daquele espaço de manobra criado pela ciência burguesa neopositivista. Como já alertou Lukács (2018), o neopositivismo não é a favor e nem contra uma ontologia religiosa diretamente. Todavia, ao negar o *status* ontológico do mundo, permite que prospere, ainda que de forma secundária e mendicante, o reflexo religioso.

Nós optamos por utilizar o exemplo do curso de Ciências das Religiões por ser mais didático, mas as manifestações de tal fenômeno perpassa a formação de professores em geral. O esvaziamento de conteúdo que se verifica nos cursos de Pedagogia da Universidade Estadual do Ceará, por exemplo, é outra forma de apresentação do mesmo fenômeno. A constante troca de aprofundamento teórico por carga horária prática desses cursos, assim como a explosão de ensino técnico-profissionalizante, insere-se naquela manipulação da realidade operada pelo neopositivismo a favor de demandas mercadológicas (Lukács, 2018). Aqui, de igual modo, tem-se a negação da realidade ontológica do mundo, permitindo que discursos que tentam ainda se disfarçar de científicos possam antropomorfizar o mundo, atribuindo-lhe certa transcendência.

Ora, a educação em geral e a formação de professores – em especial a de Ciências das Religiões –, como meio pelo qual se manifesta aquele campo de manobra do qual faz uso a religião, só podem considerar o ainda desconhecido como algo transcendente. Opera-se, desse modo, a clássica posição do reflexo religioso perante o ANC, conforme pontuado em capítulos anteriores. Há uma mistificação da realidade nitidamente posta, que atribui ao inexistente um caráter de materialidade.

De um modo objetivo, pensando na sala de aula, essa série de questões se expressa num dilema insuperável: a escola que deveria transmitir conhecimento, por sua vez, como vimos, necessariamente imanente, precisa lidar, no contexto atual, com a transmissão de conteúdos de caráter antropomórfico e transcendente. Não obstante, dado que essa leitura de mundo religiosa adentra a educação pelo espaço

aberto pela própria ciência burguesa, para os padrões da sociabilidade atual, não existe nesse fato nenhuma contradição. Apenas para quem desconhece essa relação, é que as aulas que “ensinam” sobre o que não existe podem causar admiração ou estranhamento.

Nesses termos, tal situação se configura, como já adiantamos, enquanto uma não contradição dentro da contradição. Isso pelo fato de que “ensinar” sobre uma realidade inexistente e sem quaisquer vínculos com o mundo terreno único possível, cabe totalmente nos marcos atuais de um padrão científico que nega a realidade e o em-si das coisas. Daí a não contradição – é por isso também que, como afirma Lukács (2018), não há exatamente uma tensão conflituosa entre religião e ciência no mundo capitalista.

Por outro lado, quando pensamos o problema, tendo por referência a possibilidade de realização das potencialidades humanas para além das limitações do capital, o quadro muda. Ou seja, o “ensino” e a formação de professores, assentados sobre uma pseudo realidade transcendente, não servem aos fins da plena realização humana. Ao contrário, atendem bem como ferramenta ideológica e alienante aos interesses do capital, chancelados pelo padrão científico burguês neopositivista.

Quando professores e estudantes são formados sobre essa base, fica comprometido aquela função da educação que temos mencionado a partir de Lukács (2018). Há um deslocamento da orientação para um reflexo correto da realidade – ainda que aproximado – como ela é em-si, na sua imanência, para uma reflexão antropomórfica e transcendente do mundo. A educação passa, desse modo, a produzir uma reação errada do indivíduo, porque concebe erroneamente a realidade, ou seja, considera-a como algo transcendente. Nesses termos, há uma tendência geral de que docentes e discentes lidem com o que ainda não é dominado teórico-conceitualmente de um modo igualmente deturpado: como sendo de caráter transcendente.

O conhecimento que deveria ser transmitido pela educação, de igual modo, parece ser outro diferente daquele de caráter imanente que temos falado no início do capítulo. Isso porque tanto o conhecimento de caráter não-religioso como o estritamente religioso vão na contramão de uma leitura desantropomórfica da realidade. O primeiro, mesmo não admitindo uma transcendência religiosa, mistifica a realidade, manipulando-a semanticamente. Este é o que predomina na academia de modo geral, quase sempre sob a máscara de uma ciência particular, como no caso

da História, da Pedagogia, etc. Já o segundo, opera uma distorção propriamente religiosa, pois atribui ao mundo uma natureza e essência sobrenatural. Um exemplo disso é o Ensino Religioso e a formação de docentes para essa componente, como mencionado há pouco.

A educação, desse modo, encontra-se numa situação constrangedora. Por um lado, deve ser imanente, captar a realidade de forma desantropomórfica e possibilitar aos indivíduos uma posição igualmente desantropomórfica perante o mundo circundante. Isso pelo fato de que, como já vimos em Lukács (1966a), é necessário que a humanidade reaja à natureza de forma minimamente correta, do contrário, a própria existência humana fica sob risco de perecer. Essa reação adequada exige uma leitura imanente e desantropomórfica da realidade. Por outro lado, a educação, nos moldes do capital e sob a regência do neopositivismo, transmite um não-conhecimento do mundo, ao pressupor uma existência não-material, transcendente. Consideramos, assim, amparados em Lukács (1966b), que a educação, sob a égide do capital, opera uma dupla mimese.

Isso significa, como já deve estar claro, que cabe à educação, no capitalismo, refletir a realidade ao mesmo tempo de forma imanente e transcendente. Assim, o produto do processo educativo é uma compreensão do ANC como pertencente a um mundo fantástico e transcendente. Importa ressaltar que não é pelo fato de a educação operar nessa duplicidade que atesta a necessidade dos indivíduos se voltarem para uma transcendência. Do mesmo modo, não é isso que prova a existência de uma realidade mística e sobrenatural. A realização dessa dupla tarefa pela educação é uma imposição do modelo de sociedade atual que, como já discutimos sumariamente, precisa garantir, inclusive por vias ideológicas, sua reprodução.

Quando necessário, é importante, para a burguesia e para o Estado – administrador de seus interesses – jogar os problemas que são exclusivamente seus para uma esfera transcendente. É mais fácil culpar o desvio moral da humanidade pelas mortes de crianças famintas, do que admitir que se trata da própria lógica de funcionamento do capital. Para operacionalizar esse jogo, é crucial fomentar, através de vias como a educação, no espaço criado pelo neopositivismo, uma leitura antropomórfica e transcendente da realidade. Dito de outro modo, significa garantir que, sobretudo a classe trabalhadora – mas não só –, desvie o olhar da realidade em-

si e enxergue, inclusive no terreno do ANC, a manifestação de demiurgos, de não-seres que, supostamente, têm nas mãos o destino da humanidade.

Da formação de professores, sob o predomínio da cientificidade neopositivista, produz-se docentes que, ao contrário do que se poderia esperar, na melhor das hipóteses, assumem a possibilidade de uma transcendência ainda que não religiosa. Nos casos mais comuns, mistificam a realidade, considerando-a produto de uma transcendência aos moldes das ontologias religiosas. Como desdobramento, aqueles que são formados por esses mestres tendem igualmente a conceber a realidade de uma forma mistificada.

Nessas condições, tudo que ainda não é dominado teórico-conceitualmente tende a parecer para docentes e discentes como algo místico. O ANC, desse modo, é tomado como não mundano, não terrestre. A postura aqui é a mesma da religião para com o ANC que, conforme tratamos em outro capítulo, é de natureza totalmente antropomórfica e transcendente. É desnecessário dizer que a formação de professores nesses moldes contribui diretamente para a negação do em-si da realidade, de sua imanência.

Assim, a educação que, repetimos, deveria levar à imanência do mundo – de modo sempre aproximativo –, agora opera predominantemente no sentido inverso, negando a realidade e a materialidade. Isso, claro, como vimos alertando, executa-se, conforme os interesses do capital. Somente na medida em que o desvelamento do real, uma leitura de mundo imanente, seja positivo no sentido capitalista, ou seja, contribua para a reprodução da sociabilidade do capital, é que se procura colocar em segundo plano a mistificação do mundo.

5 CONCLUSÕES PARCIAIS

Traçamos, no primeiro capítulo, um apanhado geral sobre a gênese do reflexo religioso e sua natureza. Mostramos, com base em Lukács (1966a, 1966b) e amparado em alguns antropólogos, que o reflexo religioso surge concomitantemente ao processo denominado por Lukács (2018b) de salto ontológico. Ademais, indicamos que o surgimento desse tipo de reflexo está indissociavelmente ligado ao processo de trabalho, conforme entendido por Marx (1996). É através do enfrentamento da natureza pelos nossos antepassados mais primitivos que, segundo as condições de baixo desenvolvimento cognitivo, cogita-se a existência de seres imateriais que atuariam no mundo concreto.

Demarcamos ainda, no mesmo capítulo, o caráter histórico do reflexo religioso e suas diversas formas de manifestação. Pontuamos, nesse contexto, a distinção entre reflexo religioso, religião e reflexo mágico-animista. O primeiro é mais amplo, podendo ser caracterizado sinteticamente por ser antropomórfico e transcendente. A religião, todavia, é uma forma de reflexo religioso mais complexa e desenvolvida, característica de estágios mais evolucionados do desenvolvimento das sociedades. Dissemos que a religião é sempre mais mediada, e sua transcendência é mais “sofisticada”. Enquanto isso, o reflexo mágico-animista, que se desdobra nas formas animistas e mágicas, é o modo predominante nos primórdios do ser social. Diferente da religião, a magia e o animismo são mais colados ao cotidiano, sendo, portanto, mais imediatas e servem como uma ferramenta prática nas mãos de nossos primitivos antepassados.

Dentre outras características distintivas entre religião e magia, destacamos que, na primeira, o indivíduo suplica algo positivo ao demiurgo, estando sempre numa situação hierarquicamente inferior. Além disso, deve sempre temer ao deus de sua religião. Apontamos ainda que, na religião, há invariavelmente uma estrutura e um corpo ético. Diferente disso, na magia, o ser humano primitivo constrange os seres imateriais a realizarem seus pedidos. Aqui, os “deuses” são controlados pelos indivíduos mediante diversos meios, sendo rituais ou pelo uso de artefatos. Contrariamente à religião, na magia, não há uma estrutura ético-moral erigida. Isso, porém, segundo Tylor (1920), não torna a magia imoral, e sim amoral.

Vale registrar ainda, como dissemos, que a magia é superada pela religião no sentido dialético hegeliano. A magia é conservada no interior de religiões

modernas, ao mesmo tempo em que alguns aspectos mágicos são negados por não corresponderem aos padrões da organização social vigente.

Feito isso, esboçamos algumas linhas sobre a relação entre religião e ciência. Afirmamos que, no senso comum, essas duas categorias podem, geralmente, parecer totalmente opostas e excludentes. Todavia, como aprendemos a partir de Lukács (1966a), ambas são formas de reflexo do mesmo cotidiano e têm suas gêneses no processo de trabalho. Mas, enquanto o reflexo científico, por ser desantropomórfico e imanente, tende a uma aproximação maior ao em-si da realidade, a religião segue caminho oposto. Esta, sendo antropomórfica e transcendente, propõe-se sempre a entender a realidade como produto de forças e seres sobrenaturais. Posto isso, deixamos claro que essa distinção não implica numa radical e mecânica separação entre as duas categorias de reflexo. Para tanto, recorremos ao esteta marxista para indicar que, inclusive, na ciência mais elevada, persistem traços fantasiosos, portanto, subjetivos.

Como não poderia ser diferente, considerando que a religião perpassa diretamente nosso trabalho, foi necessário pontuarmos uma importante reflexão trazida por Lukács (1966a) que considera a ética o verdadeiro campo de batalha entre o imanentismo e o transcendentalismo. Se tivéssemos que sinalizar o principal avanço em relação à discussão que fizemos na dissertação, seria exatamente essa relação entre imanência e transcendência do campo da ética. A importância desse debate para o nosso objeto é ímpar.

Primeiro pelo fato de que a ética não tem geneticamente uma necessária relação com a religião, sendo seu surgimento independente das práticas mágico-animista. Isso implica, como afirmamos, que, originalmente, a ética tem uma natureza imanente. Ora, um dos principais argumentos usados pelos defensores da manutenção da religião, por meio do Ensino Religioso na educação, é justamente a contribuição que tal ensino daria para a formação ética e moral. Claro, de caráter religioso. Vimos, depois, que o padrão científico neopositivista, ao manipular a realidade e negá-la, permite que a religião e sua concepção de ética transcendente adentre sem dificuldade no campo da educação, especialmente na formação de professores.

Segundo porque, se retirarmos da religião a possibilidade de reivindicar na ética uma transcendência, aquela perderia um importante sustentáculo. Para a religião, o pecado, o certo e o errado, o bem e mal, o castigo divino, etc., dependem

substancialmente de uma concepção ético-moral transcendente. Por outro lado, uma sociedade assentada em valores éticos imanentes não deixaria espaço para as ontologias religiosas. Contudo, como expusemos, a manutenção de uma ética transcendente interessa ao capital. Disso resulta que é impossível a estruturação de uma sociedade baseada numa ética terrena, sem que antes seja suplantada as formas que garantem a permanência de valores ético-morais atrelados ao além-mundo.

No segundo capítulo, caracterizamos, em linhas gerais, o ANC. Afirmamos que sua existência perpassa toda a história da humanidade e, desse modo, permanecerá enquanto existir o ser social. Sinalizamos ainda, quanto à sua gênese, que tanto pode ser dado como posto, ou seja, há o ANC como produto da natureza exterior, cuja existência independe do ser social, e aquele que é engendrado pela humanidade. Para diferentes formas de reflexo da realidade, conforme abordamos, há uma concepção distinta do ainda desconhecido. Tal posição perante o ANC é, em parte, determinada dialeticamente pelo modo de produção vigente.

Dissemos, então, que o reflexo mágico-animista percebe o ainda não dominado teórico-conceitualmente como transcendente, mas com algumas peculiaridades. Em acordo com a visão de mundo própria da magia primitiva, essa transcendência do desconhecido é operacional e manipulável pelos indivíduos. Correndo o risco de parecer absurdo, poderíamos dizer que tal transcendência é mais materialista, pois o ANC concebido dessa forma é, como apontamos, uma ferramenta para os povos primevos. Já o reflexo religioso, enxerga aquilo que foge ao domínio teórico-conceitual como puramente transcendente. Para a religião, o ANC é um mistério insondável, não pertence à esfera de influência do ser social e, por consequência, também não é histórico. Assim, é tomado como sendo obra de um deus, de seres inexistentes.

Enquanto isso, o reflexo científico deve tomar aquilo sobre o qual ainda não temos domínio teórico e conceitual como sendo meramente um ANC, ou seja, como algo pertencente ao mundo material, sem qualquer transcendência místico-religiosa. Esta deve ser, desse modo, a postura da ciência. Contudo, como apresentamos, sob o domínio do capital, a própria ciência cria possibilidades de manipulação da realidade, inclusive de caráter religioso. Isso quando considerado no campo da educação, tem por consequência uma formação que leva os indivíduos a considerarem o ANC como algo transcendente.

A histórica relação entre o estado brasileiro e a educação favorece o modo como atualmente os elementos religiosos atravessam o complexo da formação de professores, disfarçados de conhecimento científico. O advento do capitalismo e a superação do Antigo Regime demandou, para a própria reprodução do capital, que a ciência operasse uma manipulação da realidade. Isso caracteriza, por exemplo, o padrão científico neopositivista.

As manifestações dessa confluência entre os interesses do capital, a superação do reflexo religioso como leitura predominante do mundo e uma ciência que nega o caráter ontológico do real é o surgimento de um campo propício para a mistificação da realidade. A religião, nesse contexto, mesmo estando em segundo plano como forma de reflexão da realidade, preenche boa parte desse espaço criado pela negação do real operado pela ciência burguesa. Nesses termos, os elementos religiosos adentram, inclusive com respaldo jurídico, no campo da educação e da formação de professores, conforme mostramos.

Posto isso, a educação, que deveria ser imanente e lidar com a transmissão de conhecimento de igual imanência, desvelando o real e assumindo radicalmente a materialidade e mundanidade do ANC, vê-se, agora, formando o humano para o não-ser, para a não existência. Isso, na medida em que o conhecimento ao qual se propõe a transmitir já não tem coerência com o real, já não busca o em-si do mundo, mas sim aponta para o além mundo inexistente. Nesse aspecto, já não é mais conhecimento que a educação transmite, mas uma crença religiosa, ainda que não vinculada a uma religião particular.

Desse modo, entendemos ter comprovado a nossa tese inicial de que a relação entre o reflexo religioso e o ANC é de tal modo que o último é sempre percebido como algo transcendente pertencente a um mais além. Tal posição perante o ANC produz um comportamento no humano que pende sempre para a mistificação retroalimentada do mundo, transformando-se, sob certas circunstâncias, em uma base ideológica que joga a favor da reprodução da sociabilidade vigente.

No contexto do capitalismo, e sob o predomínio do neopositivismo, expressão científica da burguesia, essa percepção do ANC como transcendente – característico da religião – adentra vários aspectos da sociedade, destacadamente a educação e a formação de professores. Isso pelo fato de o próprio neopositivismo, ao negar a realidade, distorcendo-a por meio de vários subterfúgios, inclusive

semânticos, criar um campo de manobra para o reflexo religioso, reivindicando espaços onde antes predominava.

Nesses termos, a educação que, a princípio, deveria conduzir para uma leitura mais imanente do mundo, produzindo reações adequadas às demandas da realidade, acaba produzindo uma posição antropomórfica e transcendente do ANC. Os rebatimentos de tal estado de coisas para o cotidiano do ser humano em geral e, em especial, para trabalhadores e trabalhadoras, é a produção de uma visão mistificada do mundo. Isso significa, de outro modo, que a educação promove, sobretudo na classe trabalhadora, uma tendência para a negação da realidade.

O complexo da educação, como dissemos, acaba, desse modo, a operar uma dupla mimese. Ela deve, ao mesmo tempo, preparar os indivíduos para responder adequadamente às demandas mercadológicas do capitalismo em crise estrutural, exigindo, portanto, uma postura imanente destes, alimentando e fomentando a necessidade religiosa, promovendo uma atitude transcendente perante o mundo. O capitalismo extrai dessa dupla mimese o que lhe for mais útil em cada momento para sua manutenção enquanto sistema e ampliação dos lucros.

Concluimos, portanto, que tal situação interessa apenas ao capitalismo, como meio para legitimar a exploração que se impõe impiedosamente aos trabalhadores, visando, com isso, manter sua reprodução como modelo único de organização social. Ao mesmo tempo, reiteramos a impossibilidade de arrancar da educação essa tarefa a ela delegada pelo capital, sem a superação do próprio modo de produção vigente. E isso sabemos, pelos clássicos do marxismo, não acontecerá por outro meio que não o de uma revolução socialista que conduza a humanidade para uma etapa superior: o comunismo.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: Ministério da Educação, 2017.

BRASIL. Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010. Promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008. **Diário Oficial da República Federativa**. Brasília, 2010. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm. Acesso em: 23 jun. 2024.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da República Federativa**. Brasília, 1996. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 23 jun. 2024.

BRECHT, Bertolt. **A vida de Galileu**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

CAPRA, Fritjof. **The tao of physics: an exploration of the parallels between modern physics and eastern mysticism**. Colorado: Shambhala, 1975.

CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

CHILDE, Gordon. **Man makes himself**. New York: The New American Library, 1951.

CÍCERO. **Dos deveres**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CUSA, Nicolau de. **A douda ignorância**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2003.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

FOWLER, James. **Estágios da fé: psicologia do desenvolvimento humano e busca de sentido**. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

FRAZER, James. **La rama dorada: Magia y religión**. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1944.

GILSON, Étienne. **O ser e a essência**. São Paulo: Paulus, 2016.

HARTMANN, Nicolai. **Ética**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.

HARTMANN, Nicolai. **Ontologia**: Filosofía de la naturaleza. Ciudad de Mexico: Fondo De Cultura Económica, 1960.

HARTMANN, Nicolai. **Ontologia**: La fábrica del mundo real. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1959.

HEISENBERG, Werner. **A parte e o todo**: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

HOLZ, Hans Heinz; KOFLER, Leo; ABENDROTH, Wolfgang. **Conversando com Lukács**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

INGLEHART, Ronald F. **Religion's sudden decline**: what's causing it, and what is coming next? New York: Oxford University Press, 2021.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

LENIN, Vladimir. **Cuadernos filosóficos**. Tomo 29. Moscú: Editorial Progreso, 1986.

LESSA, Sérgio. **Lukács**: Ética e Política, observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e política. 2. ed. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

LESSA, Sérgio. O reflexo como “não-ser” na ontologia de Lukács: uma polêmica de décadas. **Crítica Marxista**, Campinas, v. 4, n. 4, p. 89-112, dez. 1997. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cma/article/view/19875>. Acesso em: 19 jan. 2025.

LESSA, Sérgio. **O revolucionário e o estudo**: por que não estudamos? São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

LESSA, Sérgio. **Para compreender a ontologia de Lukács**. Uberaba: Unijuí 2015.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Paulus, 2008.

LUKÁCS, Georg. **Estética**: la peculiaridad de lo estético. Barcelona: Grijalbo, 1966a.

LUKÁCS, Georg. **Estética**: la peculiaridad de lo estético. Problemas de la mimesis. Barcelona: Grijalbo, 1966b.

LUKÁCS, Georg. **Para a ontologia do ser social**. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

MAESTRI, Mário. **Revolução e contra-revolução no Brasil**: 1530-2019. 2. ed. Porto Alegre: Clube de Autores, 2019.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Ubu, 2018.

MARINHO JÚNIOR, Expedito Vital. **Crítica ontológica da formação contemporânea de professores no Brasil**: uma análise baseada nas categorias nodais da Estética de Lukács. 2021. 202 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2021.
<https://siduece.uece.br/siduece/trabalhoAcademicoPublico.jsf?id=104693>. Acesso em: 7 nov. 2024.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Tomo 1. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

MARX, Karl. **O capital**. Livro III. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**: salário, preço e lucro. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. **História da literatura cristã antiga e latina**. São Paulo: Loyola, 1996.

PONCE, Aníbal. **Educação e luta de classes**. 18. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.

RUBIN, Barnnet. **The fragmentation of Afghanistan**. 2. ed. Londres: Yale University Press, 2002.

SANTOS, Deribaldo. **A ética na grande estética de Lukács**: a arte como unanimidade anônima. Marília: Lutas Anticapital, 2021.

SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia histórico-crítica**: primeiras aproximações. 11. ed. Campinas: Autores Associados, 2011.

SCHAFF, Philip. **Nicene and post-nicene fathers**: the seven ecumenical councils. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994.

TONET, Ivo. **Marxismo, religiosidade e emancipação humana**. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

TONET, Ivo. **Educação contra o capital**. 2. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive culture**: research in to the development of the mythology, philosophy, religion, language, art and custom. London: John Murray Press, 1920.