



“Aqui é da terra que se sobe ao céu”: Marx, Engels e a religião

Rui Bragado Sousa

Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá, Paraná, Brasil.
 E-mail: rui@sousa@hotmail.com

RESUMO. O presente artigo pretende discutir a relação, muitas vezes controversa, entre marxismo e religião, sobretudo com o cristianismo. Para a análise específica do pensamento marxiano acerca da religião se fez necessário um estudo detalhado de todas as obras de juventude de Marx, de 1841 a 1848, ano de publicação do Manifesto Comunista, uma vez que esta produção reflete o autor em sua gênese filosófica (hegeliana e feurbachiana) e menos economista; além de algumas obras de Friedrich Engels que também abordam o fenômeno religioso. Na sequência, observam-se os desdobramentos dos ‘materialismos históricos’ no século XX, nas suas vertentes ortodoxas e heterodoxas, suas afinidades, aproximações e rupturas com o Clero Católico. Por fim, busca-se a compreensão da práxis em seu exemplo específico, a Teologia da Libertação na América Latina. Não temos a pretensão de uma discussão teórica e/ou filosófica entre Materialismo Histórico e Idealismo ou abstrações metafísicas, mas sim os paralelos históricos, sociais e políticos que engendram essa temática.

Palavras-chave: materialismo histórico, sociologia da religião.

“Ascent is made from earth to heaven”: Marx, Engels and religion

ABSTRACT. The frequently controversial relationship between Marxism and Religion, especially with Christianity, is discussed in current article. A detailed study of Marx’s early works, from 1841 to 1848, the year of the publication of the Communist Manifesto is required for the specific analysis of Marxist thinking on religion. The latter is actually the author’s philosophical genesis (derived from Hegel and Feuerbach) rather than as an economist. Other works by Friedrich Engels addressing the religious phenomenon will also be discussed. The development of ‘historical materialism’ in the 20th century, coupled to their orthodox and heterodox stance, their affinities, similarities and breaks with the Catholic Clergy will be investigated. Finally, the comprehension of practice in its specific example, the Liberation Theology in Latin America, will be endeavored. There are no claims for a theoretical or philosophical discussion of Historical Materialism and Idealism or other metaphysical abstractions, but historical, social and political factors that produce the theme.

Keywords: historical materialism, sociology of religion.

Introdução

Há certa dificuldade metodológica na abordagem do objeto histórico ‘Religião’ sob a ótica marxista. Nos meios acadêmicos ou mesmo na práxis social existe uma aparente incompatibilidade que distancia estes conceitos. O capítulo da historiadora das religiões, Jaqueline Hermann, no livro *Domínios da História* (1997), organizado por Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas, é um exemplo claro dessa temática. Para essa pesquisadora, o debate está relacionado à herança positivista do marxismo, o Positivismo superaria as hipóteses metafísicas e teológicas por leis científicas inquestionáveis (Religião da Humanidade). Na realidade, o debate está mais relacionado ao Iluminismo que ao Positivismo, tendo em vista que

[...] a concepção iluminista faz contraponto à visão teológico-cristã, oriunda de Santo Agostinho, secularizando-a, transpondo-a do transcendente ao imanente, humanizado-a enfim (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 48).

Jaqueline Hermann (1997) e Émile Durkheim (1996) com *As formas elementares da vida religiosa* e Max Weber com os estudos sobre origem da religião, tipo ideal, apresentam um contraponto teórico a Marx, que já em 1842 afirmava que “[...] a religião não vive no céu, mas sim na terra” (DURKHEIM, 1996, p. 334), aludindo às condições materiais, sociais e políticas das ideias religiosas. A autora ainda afirma que para Marx e Engels

[...] o estudo das religiões ‘só’ poderia ser feito atrelado à luta de classes, na medida em que percebiam a religião como uma ilusão destinada a mascarar e a justificar as desigualdades entre as classes sociais, cuja origem tinha bases ‘ eminentemente ’ sociais (HERMANN, 1997, p. 334).

e conclui afirmando que “[...] estes autores [Marx e Engels] contribuíram pouco para a valorização da história das religiões” (HERMANN, 1997, 334).

Entretanto, Ciro Flamarion Cardoso, organizador do livro do qual Jaqueline Hermann escreve um capítulo, esclarece que o argumento utilizado para refutar o materialismo histórico enquanto metodologia para o estudo das religiosidades é infundado. Referindo-se à crítica acadêmica quanto ao ‘determinismo’ do marxismo da Infraestrutura e Superestrutura, em que as ideologias (teologia, direito, moral) seriam simples reflexos da base econômica, Flamarion enfatiza que existe uma diferença entre as ‘formas’ e o ‘conteúdo’ das superestruturas, citando o próprio Engels:

No tocante ao político, jurídico, filosófico, teológico, o que há é um material que se formou independentemente, por obra do pensamento de gerações anteriores que atravessou no cérebro dessas gerações sucessivas em processo próprio e independentemente de evolução. Religião e filosofia [são] esferas ideológicas que flutuam ainda mais alto no ar (Apud CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 9).¹

Em síntese, apesar de religião e marxismo estarem intrinsecamente relacionados aos paradigmas iluministas racionalistas e aos pós-modernos, a maior problemática ao abordar esse tema está no campo da História das Ideias. As ideias se apresentam na história de maneira autônoma, independente em relação às demais instâncias do real, quando não se afirma que só as ideias são reais. Segundo Ronaldo Vainfas (1997), evolucionismo e marxismo, apesar das distinções, possuem uma premissa em comum: as ideias são produtos socialmente determinados; não constituem uma distinção e separação da existência social.

Tal pensamento, dominante, diga-se de passagem, deve-se primordialmente a Max Weber. O autor da *Ética Protestante* se refere ao materialismo histórico como ‘ingênuo’ e que suas ideias se originam como “[...] reflexo ou como superestrutura de situações econômicas” (WEBER, 1983, p. 14). Com relação à Reforma protestante o mesmo autor ainda afirma que

devemos evidentemente libertar-nos da ideia de que é possível interpretar a Reforma como ‘consequência histórica necessária de certas mudanças econômicas’. Inúmeras circunstâncias históricas que, não somente independem de toda lei econômica, como também não mantêm relação alguma com qualquer ponto de vista econômico (WEBER, 1983, p. 61, grifo do autor).

Weber (1983) reitera ainda que o estudo sobre a *Ética protestante e o espírito do capitalismo* poderia também, “[...] de uma forma evidentemente modesta, tornar-se uma contribuição para a compreensão da maneira pela qual as ‘ideias’ adquirem força na História” (WEBER, 1983, p. 61, grifo do autor), uma vez que “[...] o espírito do capitalismo estava presente antes do desenvolvimento capitalista” (WEBER, 1983, p. 61). Como veremos, no entanto, há mais aproximações que distanciamento entre Karl Marx e Weber, desde que o conceito de religião seja compreendido de acordo com a definição de Durkheim (1996,) como uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos.

Nada pode haver na fé que não tenha estado antes nos sentidos. [...] A religião parece [...] não como um vago e confuso devaneio, mas como um sistema de ideias e de práticas bem fundamentadas na realidade (DURKHEIM, 1996, p. 63).

A síntese entre a realidade social e o mundo das ideias, eis a chave do enigma entre marxismo e religião, é o que será desenvolvido a seguir.

Religião é o ópio do povo?

A crítica (à religião) arrancou as flores imaginárias da corrente, não para que o ser humano carregue a corrente sem fantasia, sem consolo, mas para que se desvencilhe da corrente e colha a flor viva (MARX, 2010, apud BLOCH, 2006, p. 266).²

Boa parte dessa problemática deve-se ao fato de que o marxismo, durante o século XX foi interpretado de formas equivocadas ou simplistas, reduzido ao cientificismo econômico em sua forma mais vulgar (referência à 2ª e 3ª Internacional, a Karl Kautsky e, depois, a Louis Althusser). A Nova Esquerda inglesa representou uma espécie de sobrevida para o Materialismo Histórico, Thompson, Hobsbawm, Willians mostraram empiricamente que é possível estudar movimentos religiosos, rurais ou primitivos por meio do materialismo histórico.

Ainda assim existe um grande abismo entre a ortodoxia católica³ e o pensamento original de Karl Marx e Friedrich Engels⁴, uma aparente

²Tradução brasileira ligeiramente modificada: “A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasia ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche” (MARX, 2010, p. 146).

³Hugues Portelli (1990) descreve de forma detalhada a condenação do Comunismo pelas encíclicas e bulas papais desde 1846 com a Qui Pluribus, até a Teologia da Libertação, pelo cardeal Ratzinger.

⁴O socialismo cristão é apenas a água benta com que o padre consagra o despeito dos aristocratas” (MARX; ENGELS, 1990, p. 90).

¹Eric Hobsbawm (1998, p. 165-167), em *Sobre História*, esclarece ainda que a problemática da ‘base e superestrutura’ faz parte apenas do marxismo vulgar e dá a impressão de que seus estudiosos não leram além da primeira página do Manifesto Comunista: “[...] as histórias de todas as épocas é a história da luta de classes...”.

incongruência que limita análises históricas e que foi desastroso para os Partidos Comunistas em todo o mundo, e, em boa medida, colaborou para a ascensão dos fascismos na Europa⁵. Trata-se, de início, de uma única frase, entendida de modo equivocado pelos adeptos do marxismo e explorada à exaustão pelos seus adversários ideológicos: “[...] religião é o ópio do povo” (MARX, 2010, p. 145).

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

E mais, “[...] o homem faz a religião, a religião não faz o homem” (MARX, 2010, p. 145). Michael Löwy enfatiza que essa afirmação “[...] não é de modo algum especificamente marxista” (LÖWY, 2000, p. 12, 13). A frase pode ser encontrada em vários contextos, nos escritos de Kant, Herder, de Feuerbach, de Bruno Bauer, de Moses Hess e de Henrich Heine.⁶

Ainda na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, obra de 1844, Marx explica que a luta religiosa era, na verdade, indiretamente uma luta política, uma vez que ambas estavam extrinsecamente relacionadas:

a religião é apenas o sol ilusório que gira em torno do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo [...] a crítica do ‘céu’ transforma-se, assim, na crítica da ‘terra’, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica política (MARX, 2010, p. 146, grifos do autor)

Uma característica da crítica marxiana (seja relacionada à teologia, ao direito ou à propriedade privada) é que estará tacitamente relacionada à realidade social. Dessa forma, fica evidente que o ‘ópio do povo’ enquanto religião refere-se basicamente ao contexto histórico da Alemanha da década de 1840. Nas palavras do próprio Marx (2010, p. 146), “[...] tomamos parte nas restaurações das nações modernas sem termos tomado parte nas suas revoluções”. A persistência do *ancien régime* na Alemanha era fator preponderante da crítica marxista neste ensaio sobre o direito de Hegel, descrito como um anacronismo, uma flagrante contradição de axiomas universalmente aceitos, “[...] o moderno *ancien régime* é apenas um ‘comediante’ de uma ordem mundial cujos heróis reais estão mortos” (MARX, 2010, p. 148).

⁵De forma generalizante, esse é o pensamento central de Walter Benjamin, nas *Teses Sobre o Conceito de História* e em outros ensaios (LÖWY, 2005).

⁶Citando Heine (Apud LÖWY, 2000, p. 21): “Bem vinda seja a religião que verta, no cálice amargo do sofrimento humano, algumas gotas doces e soporíficas de ópio espiritual, algumas gotas de amor, esperança e fé”.

A história é sólida e passa por inúmeras fases ao conduzir uma forma antiga ao sepulcro. A última fase de uma forma histórico-mundial é a sua ‘comédia’. Os deuses da Grécia, já mortalmente feridos na tragédia *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo, tiveram de morrer uma vez mais, comicamente, nos diálogos de Luciano. Por que a história assume tal curso? A fim de que a humanidade se separe ‘alegremente’ do seu passado. É esse ‘alegre’ destino histórico que reivindicamos para os poderes políticos da Alemanha (MARX, 2010, p. 148-149, grifos do autor).

O mesmo ensaio evidencia a relação de Marx com a práxis, com a matéria e a teoria (ideias), um exemplo típico de dialética:

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica das armas, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas ‘a teoria também se torna força material’ quando se apodera das massas (MARX, 2010, p. 151).

e conclui que “[...] a crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem” (MARX, 2010, p. 151).

Na tese de doutorado, *Diferenças da Filosofia da Natureza de Demócrito e de Epicuro*, Marx (1972) buscou fundamentar o materialismo, mas para contrapor-se ao determinismo de Demócrito, escolheu a filosofia de Epicuro, em que a categoria principal é o ‘acaso’ e o critério de verdade é a ‘sensação’. Epicuro recusou a especulação grega, em nome da ‘ataraxia’⁷. Preconizando uma física única, sua filosofia não necessitou de uma metafísica para manter a coerência como aconteceu com os estoicos.⁸ Na mesma tese, Marx utiliza o exemplo da tragédia grega de Ésquilo, *Prometeu acorrentado* como crítica à alienação religiosa:

Fica certo que eu não trocaria nunca minha sorte miserável por tua servidão, Porque prefiro mil vezes, a prisão neste rochedo; Que ser de ‘Zeus pai, fiel laçao e mensageiro [...]’ (MARX, 1972, p. 35, grifo nosso).

A citação é do diálogo entre Prometeu e Hermes, o mensageiro dos deuses, e trata-se claramente de uma apologia a um dos primeiros escritos materialistas da literatura. Na obra de Ésquilo, Prometeu é castigado por entregar o poder do fogo ao homem (que tem o sentido de liberdade e emancipação humana frente aos deuses)⁹. Em alguns sentidos, a tragédia de Prometeu se assemelha à do

⁷Para Epicuro, é a ausência de dor no corpo e de perturbação na alma, o prazer estável que o sábio deve procurar.

⁸Um estudo interessante abordando a Religião na tese de Marx é a monografia de Wellington de Lucena Moura: *A crítica da religião na obra Diferença da Filosofia da Natureza de Demócrito e de Epicuro*. (MOURA, 2003).

⁹Citamos a tese de Marx para explicitar que desde o início de sua produção intelectual ele já demonstra características materialistas, contrapondo alguns autores que insistem em ver certo idealismo em suas primeiras obras, é o caso de Robert Tucker: Karl Marx, filosofia e mito. Ser um discípulo de Hegel, não significa ser necessariamente idealista, mas compreender a história de forma dialética.

próprio Marx: ainda severamente punido pela audácia de pensar a humanidade livre dos preconceitos morais e religiosos. Ele prossegue citando o autor grego: “[...] numa palavra, odeio todos os deuses” (MARX, 1972, p. 35). Para Marx, “Prometeu é o santo mais ilustre do calendário filosófico” (MARX, 1972, p. 35).

Se compreendermos Marx e seu tempo, levando em conta a ligação íntima entre religião e política, podemos supor que era inevitável que um movimento de crítica religiosa rapidamente se secularizasse numa crítica de oposição política. Para Michael Löwy (2000, p. 14), nesse período Marx ainda era discípulo de Feuerbach e um neo-hegelianista, sem qualquer referência a classes sociais e quase a-histórico. *A Essência do Cristianismo* de Feuerbach provocou grande influência nos jovens Marx e Engels, ao ponto de Engels afirmar que “[...] naquele período éramos todos feurbachianos” (ENGELS, 1975, p.45). A superação do materialismo antropológico ou do antropoteísmo (Feuerbach chega a afirmar que “[...] teologia é antropologia” (FEUERBACH, 2002, p. 429) viria com as teses sobre Feuerbach e na *Ideologia Alemã* (MARX; ENGELS, 2007).

O materialismo de Feuerbach se manifesta na concepção do homem como ser corpóreo, ser natural. É um materialismo ausente no âmbito de que o homem é ser social ‘e faz história’ (MARX; ENGELS, 2007, p. 36, 37, grifo nosso).

O elemento central desse novo método de análise dos fatos religiosos é considerá-los – em conjunto com o direito, a moral, a metafísica, a política – como uma das múltiplas formas de ideologia, condicionadas pela produção material e pelas relações sociais correspondentes:

A produção das ideias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e indiretamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual tal como se apresenta na linguagem da política, na da lei, da moral, ‘da religião e da metafísica’, etc., de todo um povo. (MARX; ENGELS, 2007, p. 19, grifo nosso).

Pelos pressupostos da *Ideologia Alemã*, a consciência humana é determinada pelas relações materiais de existência, “[...] a consciência nunca pode ser mais do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 19). Ou dito de outra forma: “[...] ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, ‘aqui é da terra

que se sobe ao céu” (MARX; ENGELS, 2007, p. 19, grifo nosso).¹⁰ Portanto, fica evidente que a crítica à religião em Marx, nada mais é do que uma crítica política à tradição de Kant e Hegel, ao idealismo dominante daquele período. “Os alemães se movem no domínio do ‘espírito puro’ e fazem ‘da ilusão religiosa’ a força motriz da história” (MARX; ENGELS, 2007, p. 48, grifo nosso), em outras palavras “[...] a classe que é o poder material dominante numa determinada sociedade ‘é também o poder espiritual dominante” (MARX; ENGELS, 2007, p. 48, grifo nosso).

Essa conexão – economia/religião – da qual Max Weber (1983, p. 49, grifo do autor) discorda afirmando que “[...] falar aqui de um reflexo das condições ‘materiais’ sobre a superestrutura ‘ideal’ seria patentemente insensato [...]” fica clara na análise da reforma protestante como reflexo da sociedade burguesa descrita n’*O Capital*. Todavia, os sociólogos e filósofos da cultura, como Lukács e Goldmann, preferem o conceito dialético de ‘totalidade’ em vez da teoria ‘do reflexo’, como fica evidente na citação de *O Capital*:

O mundo religioso não passa de reflexo do mundo real. Uma sociedade em que o produto do trabalho toma a forma de mercadoria [...] tal sociedade encontra no cristianismo, com seu culto ao homem abstrato, e sobretudo em seus tipos burgueses, protestantismo, deísmo, etc., o complemento religioso mais conveniente (MARX, 2013 apud LÖWY, 2000, p. 15).

E no *Grundrisse* (manuscritos de 1857 e 1858), obra lançada pela primeira vez no Brasil em 2011, no capítulo sobre o dinheiro, Marx cita a lamentação dos povos antigos, gregos, sobretudo, do dinheiro como fonte de todos os males¹¹ e afirma que os laços têm de estar organizados como laços ‘políticos, religiosos’ etc., na medida em que o poder do dinheiro não é o *nexus rerum et hominum* [aquilo que une as coisas e pessoas].

O culto ao dinheiro tem seu ascetismo, sua renúncia, seu autossacrifício – a parcimônia e frugalidade, o desprezo dos prazeres mundanos, temporais e efêmeros; a busca do tesouro eterno. Daí a conexão entre o puritanismo inglês ou também o protestantismo holandês com o ganhar dinheiro (MARX, 2011, p. 175).¹²

¹⁰Importante esclarecer que por Materialismo Histórico, entendemos uma metodologia científica. Não abordamos o marxismo como uma religião ou messianismo secularizado, como fazem alguns teólogos da libertação (Hugo Assmann e Enrique Dussel). Este posicionamento é compartilhado por Michael Löwy e Ernst Bloch. Mas há estudos interessantes que veem até mesmo na idolatria de mercado, na crença a mão invisível que se autorregula, um sistema messianizado. É o caso de Jung Mo Sung e Franz Hinkelammert, sintetizado no interessante livro do professor de Teologia da PUC-PR, Luiz Alexandre Rossi (ROSSI, 2002): *Messianismo e modernidade, repensando o messianismo a partir das vítimas*.

¹¹Ver a comédia de Aristófanes (2000) *Um deus chamado dinheiro*. O conceito de ‘plutocracia’ decorre provavelmente deste texto.

¹²Weber não poderia ter lido o *Grundrisse*, uma vez que esses esboços para *O Capital* permaneceram inéditos até 1940, portanto quase 20 anos depois da morte de Weber. No entanto, comparando com a *Ética Protestante*, a

Marx menciona ainda o papel da reforma na Inglaterra na espoliação dos bens da igreja e das terras comunais, ao dar um novo e terrível impulso à expropriação violenta do povo no século XVI, a nova religião favoreceu a acumulação primitiva de capital e na transformação que fez de quase todos os feriados em dias úteis, o protestantismo desempenha importante papel na gênese do capital (LÖWY, 2000).

Temos, portanto, uma sociologia das religiões intrínseca ao marxismo, “[...] o paralelo (mas não a identidade) com as teses de Weber é surpreendente”, afirma Michael Löwy (2000, p. 16). Mais interessante que a validade empírica de tais análises históricas é seu significado metodológico: o reconhecimento da religião como uma das causas importantes das transformações econômicas que conduzem ao estabelecimento do capitalismo moderno (LÖWY, 2000).

Outra passagem sintetiza bem o pensamento marxiano acerca do cristianismo. Se comparado às seitas heréticas, messiânicas ou milenaristas como a Joaquim de Fiore, aos albigenses, hussitas, anabatistas, compreender-se-á muito bem esta crítica ao cristianismo ortodoxo.

Os princípios sociais do cristianismo tiveram agora dezoito séculos para se desenvolver [...]. Os princípios sociais do cristianismo justificaram o antigo escravismo, enalteciam a servidão feudal na Idade Média e igualmente se prestam para, em caso de necessidade, ainda que com um semblante um pouco deplorável, defender a opressão do proletariado [...]. Os princípios sociais do cristianismo são servis, e o proletariado é revolucionário [...] (BLOCH, 2006, p. 67-68).

Friedrich Engels, ateu e materialista, também contribui à sociologia das religiões, e de forma ainda mais incisiva que Marx na análise entre as representações religiosas e as classes sociais. Em *As Guerras Camponesas na Alemanha*, de 1850, fica bastante explícita a tentativa de buscar na revolta de Thomas Munzer, as respostas que levaram à derrota das classes trabalhadoras de 1848 na França e Alemanha. Ao mesmo tempo, pelas comparações analíticas busca-se uma nova forma de luta e oposição à burguesia. A seguinte passagem é brilhante:

semelhança é mesmo surpreendente: “Combinando essa restrição do consumo com a liberação da procura de riqueza, é óbvio o resultado que daí decorre: acumulação capitalista através da compulsão ascética à poupança” (WEBER, 1983, p. 124).

Opor a Bíblia à razão significa matar o espírito com a letra. O Espírito Santo de que tanto fala a Bíblia não existe fora de nós, o Espírito Santo é a própria razão. A fé é apenas o despertar da razão do homem. A fé, a razão chamada à vida, diviniza e santifica o homem. O céu não está para além da tumba, há que procurá-lo nesta vida; ao crente incumbe a missão de estabelecer ‘este céu’, o Reino de Deus, aqui ‘sobre a Terra’. [...] E o único diabo que existe é a cobiça e a concupiscência dos homens (ENGELS, 2008, p. 83, grifos nosso).

Acrescenta ainda sobre Munzer que

sua doutrina política correspondia a esta concepção religiosa revolucionária e superava as relações sociais e políticas vigentes, assim como sua teologia superava as concepções religiosas da época [...] exigia a instauração imediata na terra do Reino de Deus [...]. Para Munzer, o reinado de Deus nada mais era que uma sociedade na qual não haveria mais nenhuma diferença de classes, nenhuma propriedade privada ou nenhum poder de Estado estrangeiro, autônomo, em oposição aos membros da sociedade (ENGELS, 2008, p. 48).

Segundo o historiador Jean Delumeau (1997), estudando os milenarismos europeus no belíssimo livro *Mil anos de felicidade*, a interpretação no caso de Munzer, por pensadores marxistas como Engels, mostrou-se anacrônica e pouco digna de crédito, e conclui que “[...] ela é julgada atualmente superada” (DELUMEAU, 1997, p. 122). De fato Munzer não deixou de ser teólogo para se tornar um agitador político, foi as duas coisas e ao mesmo tempo, mas, apesar da crítica, Delumeau chega a conclusões bastante similares às de Engels:

Pode-se dizer que, mais que qualquer outro, ele [Tomas Munzer] incitou à ação revolucionária. A principal mensagem que dele se conservou – na época e mais tarde – foi certamente o apelo à guerra santa contra os ricos eclesiásticos e leigos. Esse apelo aparece ao logo de todos os seus escritos com uma veemência crescente (DELUMEAU, 1997, p. 126).

No ensaio *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, ao analisar o papel do puritanismo nas Revoluções inglesas do séc. XVII, Engels reconhece que a luta entre materialismo e religião não corresponde necessariamente àquela entre revolução e contrarrevolução, progresso e regressão, liberdade e despotismo, classes dominantes e classes dominadas e que, naquele caso, a religião fora revolucionária e o materialismo conservador. Essas observações são significativas, pois rompem com a concepção linear de história herdada do Iluminismo. Na mesma obra, Engels discute ainda a relação entre materialismo e agnosticismo.

Mas é na *Contribuição à História do Cristianismo Primitivo* que a 'religiosidade' de Engels aparece escancarada logo na primeira página:

Oferece-nos a história do cristianismo primitivo pontos notáveis de contato com a do movimento proletário moderno. Tal como esse, o cristianismo era em sua origem a religião dos escravos, dos libertos, dos pobres dos homens privados de direitos e dos povos subjugados ou dispersos pelo Império Romano. Ambos os movimentos, o cristianismo e o socialismo, pregam o término imediato da escravidão e da miséria: o primeiro leva esta liberdade para uma vida depois da morte, no céu; o segundo coloca-se neste mundo e a concebe mediante uma transformação da sociedade (ENGELS, 1969, p. 9).

Importante ressaltar que o *Cristianismo Primitivo* data de 1894, uma das últimas obras de Engels. No final da vida ele parece ter trocado a palavra 'ateu' por 'não religioso' ou agnóstico. Ridicularizava determinados revolucionários blanquistas e bakunistas que pretendiam transformar as pessoas em ateus por ordem do dia, abolir Deus por decreto ou fazer do ateísmo um artigo de fé obrigatório. Citou frequentemente e de maneira provocativa a passagem do historiador Ernst Renan:

Se você quiser ter uma ideia de como eram as primeiras comunidades cristãs, dê uma olhada na filial mais próxima da Associação Internacional dos Trabalhadores [...] (LOWY, 2000, p. 18; KAUTSKY, 2010, p. 503)

Segundo Leandro Konder, uma especialista em marxismo, do ponto de vista de Marx, não decorria nenhuma atitude de intolerância contra a religião. Em *O Capital*, Marx deixou claro que considerava a religião um reflexo necessário, na cabeça dos homens. A religião só poderia desaparecer quando não mais existisse esse mundo do qual ela era o reflexo necessário, a coerção religiosa reforçaria as bases da ideologia que estaria pretendendo anular (KONDER, 2009, p. 44).

A Herança intacta do Marxismo no Século XX

Meu pensamento se comporta em relação à teologia como o mata-borrão em relação à tinta. Ele está todo impregnado dela. Mas se fosse ocorrer segundo o mata-borrão, aí não sobraria nenhum resto do que está escrito (BENJAMIN, 2009, p. 588).

Como foi descrito na introdução deste artigo, os historiadores da Nova Esquerda Inglesa, Thompson, Hobsbawm, Rudé, Hill e etc. nos deram diversos exemplos da possibilidade real e concreta da abordagem de movimentos religiosos utilizando o Materialismo Histórico como metodologia. Além da historiografia marxista inglesa, os teóricos do

materialismo histórico também contribuíram de forma incisiva e decisiva para a compreensão que temos hoje da relação marxismo-religião. Intelectuais como Georg Lukács, Antonio Gramsci, Walter Benjamin e Ernst Bloch nos deixaram um legado histórico e obras magníficas abordando ambos os conceitos.

Eric Hobsbawm é o “[...] historiador do milenarismo campesino” (LOWY, 2000). Em *Rebeldes Primitivos* estuda uma série de movimentos sociais ditos ‘pré-políticos’ na Itália e Espanha do século XIX. O exemplo dos anarquistas da Andaluzia, da liga dos camponeses (Fasci) siciliana e de Davide Lazzaretti reflete uma proximidade com os movimentos quilistas primitivos,

[...] mesmo os revolucionários modernos menos milenaristas trazem em si uma noção de ‘impossibilismo’ que nos faz primos dos taboritas e dos anabatistas, parentesco que jamais negaram (HOBSBAWM, 1970, p. 80, grifo do autor).

A religião não é algo que possa ser separado da política, ela é a linguagem na qual todas as atividades sociais, incluindo aquelas atividades que se referem ao relacionamento do homem com o mundo não humano, são exprimidas (O'DONNEL, 1979, p. 286).

Em *Sobre História*, há uma passagem de uma tolerância impressionante no que se refere ao debate, muitas vezes infundado, entre ciência e religião:

Na medida em que constitui parte de um sistema de crenças, emocionalmente fortes, não há, por assim dizer, nenhum modo de decidir, em princípio, se o relato bíblico da criação da Terra é inferior ao proposto pelas ciências naturais: apenas são diferentes. Qualquer tendência a duvidar disso é ‘positivismo’ (HOBSBAWM, 1998, p. 8, grifo do autor).

Edward Thompson, por sua vez, aborda a sociologia das religiões em áreas urbanas. Na *Formação da classe operária inglesa*, de 1790 a 1834, houve marcante paralelismo entre os movimentos de consciência religiosa, social e política. Thompson descreve a relevância das seitas metodistas¹³ wesleianas na gênese da classe operária e que

[...] o ópio das massas relembra-nos que muitas pessoas se voltaram para a religião, em busca de algum ‘consolo’, ainda que os sonhos inspirados pela doutrina metodista não parecessem muito felizes (THOMPSON, 1987, p. 262-263, grifo do autor).

No capítulo do segundo volume do seu *The Making of the English Working Class*, intitulado *O poder*

¹³O próprio nome já mostra o que impressiona seus contemporâneos como característica de seus adeptos: o caráter sistemático, metódico da conduta no sentido da obtenção da *certitudo salutis*, pois ela foi, desde o início, o centro de aspiração religiosa também para este movimento, e assim perdurou” (WEBER, 1983, p. 98).

transformador da cruz, Thompson (1987) retoma a discussão teológica iniciada no primeiro volume reforçando que “[...] é possível que o renovacionismo religioso se tenha erguido justamente no momento em que as aspirações temporais ou ‘políticas’ pareciam derrotados” (THOMPSON, 1987, p. 275, grifo do autor).

Seu conceito de “[...] economia moral”, descrito em *Costumes em Comum* (THOMPSON, 1998), também auxilia a compreensão de que toda desorganização histórica das condições sociais acarreta na desarticulação dos conceitos e das representações dos homens e, por conseguinte, de suas representações religiosas.

Bloch e Lukács foram assíduos participantes do Círculo Max Weber de Heidelberg, um grupo de amigos que se reunia regularmente na casa do sociólogo. De acordo com Michael Löwy,

[...] a atração de todo o grupo pela literatura religiosa russa era uma das formas de manifestação de sua antipatia pelo universo racional e sem alma do capitalismo ocidental e sua sociedade industrial moderna (LÖWY, 2008, p. 55).

Estes dois filósofos, ainda pouco conhecidos na época, encarnaram a forma mais exaltada de religiosidade, tingida de messianismo e escatologia. Um epigrama bastante irônico e bem humorado resumia com perfeição a visão de mundo comum a eles: “[...] como se chamam os quatro evangelistas? Mateus, Marcos, Lukács e Bloch” (LÖWY, 2008, p. 56).¹⁴

Discípulo de Weber, influenciado por Freud e Kant, Ernst Bloch é o filósofo da Esperança e da utopia concreta, defende o conceito escatológico-utópico-messiânico da História. Nas palavras de Arno Munster (1993, p. 99), Bloch desconfia de uma compreensão exclusivamente “[...] científica” do marxismo, que vê nele apenas uma ciência das contradições econômicas: ele reivindica o marxismo como uma prática humanista e como ética renovadora. Ao abordar o tema das utopias concretas, Bloch não está apenas interessado na valorização barata do elemento irracional da humanidade, pelo contrário, na superação do elemento sociológico e econômico vulgar e na introdução do elemento ‘religioso e metafísico como um impulso’ que acompanha a consciência revolucionária, rompendo assim com o conceito historicista de linearidade.

Apropriando-se dos conceitos de Karl Mannheim em *Ideologia e Utopia*, Ernst Bloch

caracteriza as utopias como ideias e doutrinas transcendentais, exprimindo uma força subversiva e tendo um efeito de transformação com relação à ordem social vigente. Uma realidade histórica com todas as suas ‘insuficiências’ cria a utopia concreta e isso ocorre na sociedade moderna desde a *Utopia* de Thomas Morus (1516) como crítica à sociedade inglesa do século XVI, passando por Francis Bacon e sua *Nova Atlantis*, Campanella com a *Cidade do Sol*, até *Brave New World*, de Huxley.

A propósito disso, Bloch destaca que a História é uma ‘formação polirrítmica’, e que o descobrimento da nova dimensão profunda do ser, que deveria ser realizado pela metodologia do materialismo histórico e dialético, pressupõe não somente a valorização do pensamento social do homem, ainda ignorado; como também, a valorização do pensamento artístico, religioso, metafísico do homem ‘secretamente transcendental’. Seria um erro a separação dessas dimensões profundas e dialeticamente complementares (MUNSTER, 1993).

Esse potencial utópico pode assumir uma concepção histórica, a partir do momento em que o movimento religioso quiliasta¹⁵ na superestrutura se unir produtivamente a um movimento plebeu na base, radical e dinâmico. Foi exatamente este conceito que Bloch utilizou para abordagem das Guerras Camponesas alemãs no séc. XVI.

No tocante à guerra dos camponeses, à campanha contra as imagens e ao espiritualismo, é preciso considerar, ao lado dos elementos econômicos, o elemento originário essencial do conflito: o sonho mais antigo, a irrupção da história herética, o ‘êxtase do andar ereto’ e a vontade rebelde, séria, impaciente, que anseia encontrar o paraíso. Inclinações, sonhos [...] alimentam-se de fontes que não são as da necessidade mais visível: mesmo assim elas não são pura ideologia; não desaparecem, dão colorido a amplas etapas do caminho, nascem de um ponto original da alma que produz valores, continuam a arder mesmo depois de catástrofes empíricas, mostrando a todas as épocas [que] o quiliastro da guerra dos camponeses permanentemente presente (BLOCH, 1973, p. 215, grifo do autor)

Essa concepção expande a fronteira interpretativa da própria Revolução Russa. De forma semelhante ao Georg Lukács (da juventude, anterior à publicação de *História e Consciência de Classe* em

¹⁴Löwy (2008, p. 56) cita ainda a descrição de Marianne Weber (esposa de Max Weber) sobre Lukács: “[...] um rapaz a quem agitam esperanças escatológicas da chegada do novo Messias”.

¹⁵Também pode ser designado como movimento milenarista e escatológico.

1923), que busca na literatura russa as origens místicas daquela sociedade que possibilitaram a Revolução. Lukács indaga se Dostoiévski não é o Homero que anuncia um novo mundo épico, “[...] o cumprimento dessa ardente espera messiânica” (LÖWY, 2008, p. 64). De maneira similar, Bloch cita *Os Irmãos Karamazov* onde Dostoiévski escrevia que o “[...] socialismo é a Torre de Babel que se constrói para fazer o ‘céu’ descer sobre a ‘terra’” (BLOCH, 1918, apud MUNSTER, 1993, p. 65, grifo do autor?) e faz uma analogia entre Jó do Antigo Testamento - como sendo um Prometeu hebraico, defendendo energicamente o direito e a rebelião - e o personagem Ivan Karamazov: “Creio em Deus, mas recuso o seu mundo” (MUNSTER, 1993, p. 65).

Por ter perdido essa dimensão metafísica¹⁶ e pela sociedade russa ainda não ter passado e consolidado as conquistas democráticas da Revolução Francesa (direito natural, do indivíduo, do cidadão), o marxismo real degenerou-se e a teoria libertadora de Marx resultou no poder centralizado e burocrático de Estado. No Leninismo, essa ideologia assumia a figura do papel dirigente de vanguarda do Partido. Numa conferência em 1968, Bloch afirmaria que “[...] o marxismo corre menos risco por parte de seus inimigos declarados do que por parte das ações dos seus amigos” (MUNSTER, 1993, p. 91-93). A crítica é referente aos desvios progressistas e reformistas da Social Democracia e ao embrutecimento do stalinismo.

Em suma, para Bloch, o conceito de revolução ainda está longe de ser puramente social ou político, ele conserva a carga ético-religiosa, milenarista dostoiévskiana. Mas é nos três volumes de *O Princípio Esperança* que a filosofia da história de Bloch ganhará fundamentação prática. Na primeira parte de sua obra-prima, o autor trata de conceitos como ‘ainda-não-ser’ ou ‘ainda-não-consciente’ e ‘sonhos acordados’; enfim, das potencialidades imanentes do ser-humano que ainda não foram exteriorizadas, mas que possui uma força dinâmica e projeta o homem necessariamente para o futuro. Ligando a dimensão de *Esperança* ao conceito de *Antecipação*, de utopia e práxis, Bloch consegue integrar perfeitamente este conceito ‘teológico-filosófico’ ao projeto de uma filosofia da práxis revolucionária e transformadora.

Há uma clara influência da psicologia freudiana em Bloch, mas há uma distinção entre seu conceito de ‘ainda-não-consciente’ ou ‘pré-consciente’ e o

‘inconsciente’ de Freud ou ‘id’, o qual cerca a consciência como se fosse um anel, estando fixado no passado, tendo a função de liberar as imagens e desejos comprimidos; enquanto que os sonhos diurnos são voltados para o futuro. Dito de outra forma ‘o ainda-não-consciente’ está para o ‘inconsciente’ freudiano assim como o ‘sonho diurno’ está para os ‘sonhos noturnos’ (MUNSTER, 1997).

Assim sendo, a utopia torna-se um elemento da atividade humana orientada para o futuro, um *topos* da consciência antecipadora e força ativa dos sonhos diurnos. Esse *topos* utópico é possível pelo fato de que o mundo não é um lugar fechado, ou processo acabado, porque possui horizonte aberto e cheio de possibilidades ‘ainda-não’ realizadas, tudo no mundo é movimento e agitação, às vezes em estado de latência, às vezes revolucionário.

O problema do relacionamento entre socialismo e religião encontra-se também no centro das preocupações do jovem Lukács. Em um artigo de 1910, escrevia:

A única esperança poderia estar no proletariado, no socialismo [...] (mas) parece que o socialismo não tem o poder religioso de preencher toda a alma; poder que caracteriza o cristianismo primitivo (LÖWY, 2008, p. 56).

No entanto, segundo Löwy, seria falso concluir que Lukács se considerava espiritualmente ligado à igreja católica ou a qualquer religião determinada. “Ele é atraído tanto pelos cristãos místicos da Idade Média quanto pela filosofia religiosa russa moderna, pela religião hindu ou pelo misticismo judeu [...]” (LÖWY, 2008, p. 58).

A síntese teológica atrelada ao materialismo histórico nos jovens Bloch e Lukács levou-os a comparações literárias com o personagem Leon Naphta, de Thomas Mann. Em *A Montanha Mágica*, Naphta é descrito ao mesmo tempo como judeu e católico, jesuíta e comunista, revolucionário e reacionário. Com efeito, encontra-se em Bloch, exatamente como em Naphta, a associação judaísmo-catolicismo-comunismo e o personagem ‘ambíguo’ aparece precisamente em 1922, logo após o lançamento do livro de Bloch, *Thomas Munzer, Teólogo da Revolução*. (LÖWY, 2008).

Numa entrevista concedida a Michael Löwy, em 1974, quase 50 anos após o início da polêmica literária, Bloch responde a questão se o personagem jesuíta e comunista criado por Thomas Mann foi inspirado nele ou em Lukács:

Creio que se parece com Lukács, [...] o partido Comunista foi para Lukács a realização de uma velha aspiração. Na mocidade, quis entrar para um mosteiro: o partido foi um substituto (LÖWY, 2008, p. 88).

¹⁶Bloch saudá o “[...] conselho dos operários e dos soldados que tem por missão destruir a economia monetária e a moral mercantil, a coroação de tudo o que é perverso no homem”; vê neles, “[...] pretorianos que, agora, na Revolução Russa, instauraram pela primeira vez o Cristo como imperador” (BLOCH, 1918 apud LÖWY, 2008, p. 65).

No entanto, numa outra entrevista, Bloch admite que “Naphta personifica, em certa medida, nós dois” (LOWY, 2008, p. 88).

Amigo de Bloch, influenciado por *História e Consciência de Classe*, de Lukács, Walter Benjamin foi o autor que conseguiu aproximar marxismo e teologia em uma das filosofias da História mais originais do século XX. Benjamin escapa a qualquer classificação, foi um teólogo, segundo Gerson Scholen; filósofo, para Hannah Arendt; foi ainda crítico literário e tradutor. Mas foi como ensaísta que ele deixou uma herança cultural notável. Ensaaios como *O narrador* (BENJAMIN, 1994), *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (BENJAMIN, 1994), *Rua de mão única* (BENJAMIN, 1995) e as magistrais *Teses sobre o conceito de história* (BENJAMIN, 1994) são – compartilhando a opinião de Michael Löwy e Leandro Konder – ‘uma das manifestações mais fulgurantes da filosofia política do século XX’ (KONDER, 1989; LÖWY, 2005).

A filosofia da história de Benjamin tem como centro a crítica ao progresso, à técnica capitalista e à reificação dos trabalhadores (ou, a ‘perda da aura’ – conceito benjaminiano) e à concepção de tempo ‘homogêneo e vazio’ da social-democracia¹⁷ que entendia a vitória frente à burguesia como uma questão de tempo e ocorreria inexoravelmente. Para romper com esse determinismo da II e III Internacional, de que a revolução seria o coroamento do progresso técnico e econômico, “[...] ele vislumbrou a interrupção messiânica do curso da história, intervenção redentora para arrancar, no último momento a humanidade da catástrofe” (LÖWY, 2008, p. 192): o fascismo.

Desde os seus primeiros escritos, em 1914 até o último de 1940, encontram-se carregados de uma carga utópico-messiânica que, na década de 1920, ele irá articular com o materialismo histórico. A brilhante alegoria do ‘autômato’ na primeira das ‘Teses...’ evidencia a percepção aguda e desesperada do caráter mecânico, uniforme, vazio e repetitivo da vida dos indivíduos na moderna sociedade industrial.

O fantoche chamado ‘materialismo histórico’ ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se (Tese I) (BENJAMIN, 1994, p. 222).

“O dom de despertar no passado as centelhas de esperança é privilégio exclusivo do historiador” (BENJAMIN, 1994, p.224). Para Benjamin, o

historiador materialista é capaz de identificar no passado os germes de outra história, capaz de levar em consideração os sofrimentos acumulados e dar uma nova face às esperanças frustradas (redenção). Para tanto, o historiador deve construir uma experiência (*Erfahrung*), não se confunde para ele com a experiência pessoal (*Erlebnis*): enquanto a primeira é o traço cultural enraizado na tradição, a segunda situa-se em um nível psicológico imediato que não tem a mesma significação (BENJAMIN, 1994; GAGNEBIN, 2009; LÖWY, 2008).

“A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores” (BENJAMIN, 1994, p. 115), no entanto

[...] nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome e a experiência moral pelos governantes (BENJAMIN, 1994, p. 115).

e, completa ironicamente, “[...] confiança ilimitada apenas na *IG Farben* e no aperfeiçoamento pacífico da *Luftwaffe*” (BENJAMIN, 1994, p. 115). Portanto, para este autor houve uma degradação na arte de narrar, que se expressa por meio do historicismo e do positivismo.

Benjamin previu profeticamente, ainda em 1926, com o ensaio surrealista *Rua de mão única*, a ascensão do fascismo e uma provável guerra apocalíptica. Esse contexto desesperador, sobretudo para um judeu adepto ao materialismo histórico, justifica a aproximação do ‘corpo’ – o materialismo histórico – com a alma – o messianismo; do imanente com o transcendente, sagrado ao profano:

E se a eliminação da burguesia não estiver efetuada até um momento quase calculável do desenvolvimento econômico e técnico (a inflação e a guerra de gases o assinalam), tudo estará perdido. Antes que a centelha chegue à dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado (BENJAMIN, 1995, p. 44-45).

Para reparar essa perda de experiência ou da ‘aura’, a humanidade precisaria de uma redenção ou rememoração que só seria possível pela aproximação da teologia com o marxismo (Tese I). “Precisamos da História, mas não como precisam dela os ociosos que passeiam no jardim da ciência [...]”¹⁸ (BENJAMIN, 1994, p. 228). É doloroso ser desconhecido e morrer na obscuridade. Clarear essa obscuridade, essa é a honra da pesquisa histórica (HORKHEIMER apud LÖWY, 2005, p. 51). A

¹⁷“Nossa causa está cada dia mais clara e o povo cada dia mais esclarecido” (Filosofia social-democrata) (BENJAMIN, 1994, p. 229).

¹⁸ Citação de Nietzsche, na Tese XII (BENJAMIN, 1994).

redenção é uma autorredenção, cujo equivalente profano pode ser encontrado em Marx: os homens fazem sua própria história.

Existe então, em Benjamin, de acordo com Michael Löwy (2008) uma dialética do material e do espiritual na luta de classes que vai além do modelo mecanicista da infraestrutura e da superestrutura: o que está em jogo na luta é material, mas as motivações dos atores sociais são espirituais. Voltada aparentemente para o passado, a busca benjaminiana da experiência perdida se orienta finalmente para o futuro messiânico/revolucionário.

Há alguns traços do messianismo judeu que se encontram também no messianismo cristão, ao milenarismo cristão. Mas para o messianismo judeu, a redenção acontece coletivamente na cena histórica, ela não é concebível no plano puramente espiritual, na salvação da alma, como no cristianismo. “Só o Messias mesmo cumpre todo o advir histórico, e precisamente no sentido que só ele redime, cumpre, consoma sua relação ao messiânico mesmo” (BENJAMIN, 2009, p. 93).¹⁹

A conclusão ou a reabertura do processo?

Marxistas e cristãos têm mais arquétipos em comum do que supõe a nossa vã filosofia (FREI BETO, 1999, 519).

Quando eu pedia às pessoas que ajudassem os pobres, era chamado de santo. Mas quando fazia a pergunta: por que existe tanta pobreza? Era chamado de comunista (DOM HELDER CÂMARA apud LÖWY, 1999, 530).

Na introdução de *O 18 brumário de Luis Bonaparte*, citando Hegel, Marx adverte quando a possibilidade de repetições históricas, ao retorno de ciclos dialéticos, ou como escreveu Hobsbawm (1970), em *Rebeldes Primitivos*, a história sempre tem um epílogo. Essas ponderações são relevantes para evitarmos conclusões reducionistas da apreensão histórica como um processo fechado. De que o materialismo histórico é eternamente incompatível com a religião, sobretudo com o cristianismo. Serve também para que fujamos das concepções pragmáticas que observam os exemplos práticos de aproximação entre marxismo e religião no Brasil e na América Latina – *Teologia da Libertação* e da *Ação Popular*²⁰ – como simples anomalias estruturais.

A concepção dialética da história, tal como é concebida por autores como Marx, Engels, Ernst Bloch e Walter Benjamin, torna pertinente a possibilidade de retornos, rupturas e avanços no

curso histórico. Como bem denominou Jeane Marie Gagnebin sobre os ensaios benjaminianos “Walter Benjamin ou a história aberta” (GAGNEBIN, 2009, p. 26) ou, conforme os conceitos de Ernst Bloch de ‘ainda-não consciente’ (BLOCH, 2005), da humanidade ainda não realizada, o conceito de um único marxismo e apenas um cristianismo torna-se inconcebível.

Assim, a obra de Marx pode ser lida pela ótica do materialismo positivista de Kautsky, do neokantismo de M. Adler, do hegelianismo voluntarista de Gramsci ou objetivista de Lukács, do existencialismo de Sartre, do estruturalismo de Althusser, bem como à luz camponesa de Mao Tsé-Tung, da guerrilha cubana, da realidade peruana de José Carlos Mariátegui ou da insurreição popular sandinista (LOWY, 1999, p. 430).

De acordo com Frei Beto e, de maneira geral, com os demais teólogos da libertação, isso implica na superação da ótica objetivista, da tendência economicista e reconhecer a subjetividade humana na história, admitindo a autonomia relativa das superestruturas – tal como proposto por Engels e citado por Ciro Flamarion Cardoso na introdução deste artigo. Para Frei Beto,

[...] a prática revolucionária extrapola e não se esgota em análises estritamente científicas, pois encerra necessariamente dimensões éticas, místicas e utópicas (LOWY, 1999, p. 516).

– tal como descrevemos na abordagem heterodoxa de Lukács, Ernst Bloch e Walter Benjamin. Frei Beto conclui que sem essa relação dialética teoria-práxis, o marxismo se esclerosou numa ortodoxia acadêmica perigosamente manipulável por quem controla os mecanismos de poder.

A partir dessas premissas, pode-se dizer que existe uma ‘unidade orgânica’ entre marxistas e cristãos ou, como pontuou Michael Löwy (2000) em *A guerra dos Deuses*, se, conforme Weber, há uma afinidade eletiva entre protestantes e capitalismo, da mesma forma pode ocorrer entre catolicismo e socialismo. Marx buscou a plenitude no reino de liberdade na terra, os cristãos buscam o reino de Deus, ambos podem ser encontrados e simultaneamente.

Ademais, as condenações ao socialismo já foram mais contundentes nos tempos de Leão XIII, Pio XI e Pio XII. A Encíclica *Mater et Magistra*, de João XXIII, mostra-se mais maleável à socialização, mas não faz referência ao socialismo pragmático, contexto bastante compreensível no período pós-guerra do *welfare-state*. No entanto, apesar dos avanços de Paulo VI e João Paulo II, a Igreja difere da concepção de libertação temporal ou social, pois “[...] a libertação a qual o mundo aspira é Cristo” (PORTELLI, 1990, p. 87).

¹⁹Fragmento Teológico-político. Ensaio inédito em português, citado por Jeanne Marie Gagnebin. História e Narração em Walter Benjamin (2009, p. 93).

²⁰Ver os trabalhos de Reginaldo Dias: *Da esquerda católica à esquerda revolucionária: a Ação Popular na história do catolicismo. Revista brasileira de História das Religiões* – Ano I, n. 1; e *Sob o signo da revolução brasileira: a experiência da Ação Popular no Paraná* (2003).

A Teologia da Libertação, para a Igreja, é caracterizada por definir a fé como finalidade empenhada numa prática política de acordo com a concepção do devir da humanidade “[...] concebido no sentido de um messianismo puramente temporal” (PORTELLI, 1990, p. 87). A preocupação da Igreja é

[...] frear a nova forma de redução temporal do cristianismo que retoma certas correntes do cristianismo primitivo ou do marxismo, as tentativas de aproximação entre cristianismo e racionalismo (PORTELLI, 1990, p. 88).

Pode-se conceber um marxismo não ateu que seja recuperável pelos Cristãos? Segundo Portelli (1990, p. 90),

[...] a resposta da Igreja é negativa, mas é muito mais difícil combater um socialismo cristão do que uma doutrina que se apresente como radicalmente antirreligiosa e atéia, ao mesmo tempo que socialista.

Referências

- ARISTÓFANES. **Um deus chamado dinheiro**; As nuvens; Só para mulheres. Tradução do grego, introdução e notas, Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, W. **Rua de mão única**. Obras escolhidas volume 2. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BENJAMIN, W. **Passagens**. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2009.
- BLOCH, E. **Thomas Munzer, o teólogo da revolução**. Tradução de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- BLOCH, E. **O princípio esperança**. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Eduerj: Contraponto, 2005; 2006. (3 volumes).
- CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. **Domínios da História**: ensaios sobre teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.
- DELUMEAU, J. **Mil anos de felicidade**: uma história do paraíso. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DIAS, R. B. **Sob o signo da revolução brasileira**: a experiência da Ação Popular no Paraná. Maringá: Eduem, 2003.
- DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ENGELS, F. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. Lisboa, PT: Editora Estampa, 1975.
- ENGELS, F. As guerras camponesas na Alemanha. In: ENGELS. **Revolução antes da Revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- ENGELS, F. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. Rio de Janeiro: Global Editora, 1985.
- ENGELS, F. **O Cristianismo primitivo**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.
- FEUERBACH, L. **A Essência do cristianismo**. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- FREI BETO. Cristianismo e Marxismo. In: LÖWY, M. (Org.). **O marxismo na América Latina**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999, p. 515-520.
- GAGNEBIN, J. M. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- HOBSBAWM, E. **Rebeldes primitivos**: estudo sobre as formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- HOBSBAWM, E. **Sobre História**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HERMANN, J. História das religiões como disciplina. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. **Domínios da História**, ensaios sobre teoria e metodologia, Rio de Janeiro, Elsevier, 1997.
- KONDER, L. **O marxismo na batalha das ideias**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- KONDER, L. **Walter Benjamin**: o marxismo da melancolia. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- KAUTSKY, K. **A origem do cristianismo**. Tradução de Luiz Alberto Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- LÖWY, M. **O marxismo na América Latina**: uma antologia de 1909 aos dias atuais. Tradução de Claudia Schilling e Luis Carlos Borges. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.
- LÖWY, M. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Tradução de Vera Lucia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LÖWY, M. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de História. Tradução de Wanda Nogueira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LÖWY, M. **Romantismo e messianismo**: ensaios sobre Georg Lukács e Walter Benjamin. Tradução de Myrian Veras Baptista. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- MARX, K. **Grundisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. Tradução de Mario Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. EFRJ, 2011.
- MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. **Diferença da filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro**. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1972.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- MARX, K.; ENGEL, F. **A ideologia alemã**. Tradução de Luiz Claudio de Castro e Costa. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

- MARX, K.; ENGEL, F. **Manifesto do partido comunista**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MORUS, T. **A Utopia**. Tradução Luís de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, [s/d].
- MOURA, W. **A crítica da religião na obra “Diferenças da filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro” de Karl Marx**. 2003. 48p. Monografia (Curso de Graduação em Filosofia)-Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2003.
- MUNSTER, A. **Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta**. São Paulo: Editora da Unesp, 1993.
- MUNSTER, A. **Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.
- O'DONNELL, G. **O Estado autoritário e movimentos populares**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- PORTELLI, H. **Os socialismos no discurso social católico**. Tradução de Helena de Albuquerque Livramento. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- ROSSI, L. A. S. **Messianismo e modernidade: repensando o messianismo a partir das vítimas**. São Paulo: Paulus, 2002.
- THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. Tradução de Denise Bottman. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. (3 volumes).
- WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de Irene e Tomás Szmrecsánui. 3. ed. São Paulo: Pioneira, 1983.

Received on May 15, 2012.

Accepted on November 30, 2012.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.