

# György Lukács e a crítica à necessidade social da religião

RANIERI CARLI\*

## 1. Introdução

Este artigo pretende fazer uma exegese da obra madura de Lukács no que concerne à religião, destacando as noções de necessidade social da religião, a carência de universalidade suprida por esta esfera de comportamento humano e a experiência da vida com sentido, entre outras.

Desde o início, há, pelo menos, um aspecto que caracteriza o presente escrito. É necessário demarcar com todo vigor que a crítica de Lukács à religiosidade parte de *princípios ontológicos* e não meramente gnosiológicos (ainda que estes últimos estejam contidos naqueles primeiros). Aos olhos de Lukács a crítica gnosiológica à religião é unilateral, parcial, empobrecida face à tarefa de capturar o processo histórico das condições materiais que produzem no ser social o carecimento preenchido pela concepção religiosa de mundo.

Com efeito, ao proceder assim, Lukács não faz nada mais do que se situar ao lado de Marx. Lemos em uma das famosas *Teses sobre Feuerbach*:

Feuerbach parte do fato da autoalienação [*Selbstentfremdung*] religiosa, da duplicação do mundo [*Welt*] num mundo religioso e num mundo mundano. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano [*weltliche*]. Mas que o fundamento mundano se destaque de si mesmo e construa para si um reino autônomo nas nuvens pode ser esclarecido apenas a partir do

---

\* Doutor em Serviço Social; professor de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense (UFF).  
E-mail: raniericarli@gmail.com.

autoesfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano. Ele mesmo, portanto, tem de ser tanto compreendido em sua contradição quanto revolucionado na prática. Assim, por exemplo, depois que a terrena família é revelada como o mistério da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser teórica e praticamente eliminada. (Marx, 2007, p.534)

O “fundamento humano” que se projeta nas nuvens como um “reino autônomo” não pode ser compreendido tendo este “reino autônomo” como ponto de partida; o ponto de partida é o próprio “fundamento humano” ele mesmo. Para se esclarecerem as razões pelas quais o homem projeta-se num “mundo religioso”, é preciso partir do “contradizer-a-si-mesmo” desse homem. O mistério da “sagrada família” revela-se na crítica à “terrena família”; a vida mundana contém a resposta aos mistérios da vida sagrada. Marx (2007, p.533) escreveria ainda em outra das *Teses sobre Feuerbach* que cairia na pura “escolástica” qualquer outra abordagem teórica que não fosse a crítica prática às ideias, a crítica aos fundamentos terrenos que suportam a verdade contida em tais ideias.

Daí se infere o quanto é problemático tomar como ponto de partida a perspectiva gnosiológica. Quando escreveu sobre as condições que determinam a gênese da religião, Engels (1963, p.178-179) pautou-se na perspectiva gnosiológica do seguinte modo:

Desde os remotíssimos tempos em que o homem, mergulhado na mais completa ignorância sobre seu próprio organismo, e excitado pelas aparições que sobrevinham em seus sonhos, chegou à ideia de que seus pensamentos e suas sensações não eram funções de seu corpo – e sim de uma alma especial que morava nesse corpo e o abandonava na hora na morte; desde essa época, o homem teve forçosamente que refletir sobre as relações dessa alma com o mundo exterior [...] Não foi a necessidade religiosa de um conforto moral, mas a perplexidade decorrente de uma ignorância generalizada, o fato de não se saber, após a morte do corpo, o que fazer com a alma – que se admitira sua existência – que levou, em geral, à fábula enfadonha da imortalidade do homem.

Dissemos em outro lugar que, para Engels, a religião se explica graças à “perplexidade decorrente de uma ignorância generalizada” com o homem mergulhado na “mais completa ignorância” sobre o funcionamento dos órgãos de seu próprio corpo (Carli, 2013).

Caso tomemos como verdadeiras as premissas de Engels, não saberíamos explicar porque permanecem religiosos os homens que conhecem o real funcionamento de seu próprio organismo, que sabem que os sonhos, os pensamentos e as sensações nascem do seu corpo; deter a ciência dos fatos não elimina a religião de forma linear, absoluta e sem mediações. A experiência histórica demonstra que não é necessariamente a ausência de conhecimento que engendra a carência religiosa.

A mesma experiência histórica demonstra, então, o quanto é unilateral pensar a religiosidade enquanto uma lacuna da ciência, como se a religião adentrasse nos vãos permitidos pelos poros da ciência.

Não quer dizer que se deve descartar peremptoriamente a gnosiologia. A abordagem gnosiológica é unilateral, embora seja um dos lados da questão. Lembrem-se de que mesmo Marx (2011, p.63) atentou para essa dimensão do problema quando questionou as razões históricas para a falência dos mitos gregos:

Como fica Vulcano diante de Roberts et Co., Júpiter diante do para-raios e Hermes diante do Crédit Mobilier? Toda mitologia supera, domina e plasma as forças da natureza na imaginação e pela imaginação; desaparece, por conseguinte, com o domínio efetivo daquelas forças.

A mitologia grega pressupunha um baixo recuo das barreiras naturais, um baixo desenvolvimento das forças produtivas; esclarece Marx, uma vez que as forças produtivas se desenvolveram a ponto de dominar as potências da natureza que dão chão à mitologia, dá-se a possibilidade histórica para que seus deuses desapareçam. Não é equivocado, desse modo, lançar luz sobre o baixo desenvolvimento da ciência ao se falar das ideologias religiosas.

Percebam que Marx é capaz de vislumbrar a gnosiologia como uma das dimensões do problema; é um dos múltiplos lados que compõem a riqueza do fenômeno. Contudo, para Marx, o equívoco está em reduzir a carência religiosa a este único lado (justamente por ela ser um composto de múltiplos lados, cujo momento predominante é o “contradizer-a-si-mesmo” do ser social). Por isso não há colisões entre a gnosiologia e a ontologia; a gnosiologia possui seu lugar reservado apenas se for alocada no âmbito geral de uma ontologia; caso contrário, cai-se na unilateralidade. Assim, mesmo que seja necessário tocar no assunto para sermos fieis ao movimento do objeto, a carência religiosa não se elucida pela simples recorrência à lacuna da ciência; seria estreitar em demasia o nosso senso crítico caso permanecêssemos nesse único e exclusivo terreno, caso nos ativéssemos a essa única e exclusiva dimensão.

Quando Lukács leu a avaliação de Engels sobre as formas primitivas de consciência como estupidez primitiva,<sup>1</sup> o filósofo húngaro afirmou algo que nos

1 “No que concerne às regiões ideológicas que planam nos ares, muito mais acima, a religião, a filosofia etc., essas se compõem de um relicário – remontando à pré-história e ao que o período histórico encontrou antes dele e recolheu – do que hoje chamaríamos de estupidez. Na base dessas diversas representações falsas da natureza, da própria constituição do homem, dos espíritos, dos poderes mágicos etc., não há muitas vezes senão um elemento econômico negativo: o fraco desenvolvimento econômico do período pré-histórico tem por complemento, mas aqui e ali por condição e mesmo por causa, as representações falsas da natureza. E ainda que a necessidade econômica tenha sido o motivo principal do progresso no conhecimento da natureza e que o tenha sido cada vez mais, não deixaria, no entanto, de ser pedantismo querer procurar causas econômicas para toda essa estupidez primitiva” (Engels, 1976, p.313-314).

é próximo, isto é, que “o aspecto problemático de sua formulação é meramente o fato de [Engels], nesse ponto, abordar o problema da ideologia de modo unilateralmente científico-gnosiológico e não de modo ontológico-prático” (Lukács, 2013, p. 480). A presente crítica que direciona a Engels é uma noção defendida por Lukács na *Ontologia do ser social*; aqui, Lukács concebe corretamente a ideologia do ponto de vista ontológico-prático. Verifica-se, desse modo, uma distinção de destaque face à *Estética*, pois nela Lukács concorda com a qualificação de Engels a propósito das formas de consciência tribal como estupidez primitiva,<sup>2</sup> ao passo que, como tivemos a oportunidade de observar nas linhas anteriores, essa designação seria objeto de sua mais vigorosa e correta rejeição na *Ontologia do ser social*. A tendência constatável na *Estética* é a concepção mágica de mundo ser reforçada em sua condição de falsa consciência, diverso em alguma medida do que se lê na *Ontologia do ser social*.

## 2. As condições pressupostas para a religiosidade

Ainda que reforce a magia enquanto falsa consciência em sua *Estética*, focando principalmente esse lado da moeda, Lukács não deixa de traçar com linhas claras algumas das determinações do comportamento mágico. Vamos a elas brevemente antes de passarmos à religião. Para o filósofo húngaro, a magia surge como resposta do homem primitivo às circunstâncias postas pela sociabilidade tribal, no instante histórico em que o avanço das categorias sociais era reduzido em face da natureza, o desenvolvimento das forças produtivas era diminuto e insuficiente para que o homem primitivo percebesse em seu cotidiano a legalidade do ser social discernível frente ao ser da natureza. As palavras de Lukács (1982, v.1, p.104) traduzem com maior exatidão esse processo:

Como é natural, a parte mais genérica de tais vivências [mágicas] 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 disponíveis. Dada a imediatidade das emoções e as formas de pensamento nesses níveis, os homens suspeitam da presença de alguma força desconhecida detrás do obstáculo, e, assim, se produz o intento de submeter essa força à atividade humana ou, pelo menos, de influenciá-la em um sentido favorável.

A magia é uma tentativa de submeter à atividade humana as forças da natureza e da sociedade que não estão disponíveis ao homem naquele estágio de

---

2 “É preciso sustentar frente a isso [à glorificação romântica do passado] que, por natureza, precisamente o aspecto menos desenvolvido da imagem cósmica primitiva é essa da ‘concepção de mundo’, e que, nessas interpretações, até as percepções corretas de detalhe possuem um fantasioso caráter fantasmagórico. Por isso adquire bastante justeza a expressão, de petulância estudantil, com a que Engels chama de ‘estupidez primitiva’ à ‘concepção de mundo’ daquele estágio e a sua parcial permanência em níveis superiores” (Lukács, 1982, v.1, p.112).

desenvolvimento do ser social, de suas forças produtivas. Parece à consciência primitiva que os “obstáculos insuperáveis” são suplantados graças à ingerência do ritual mágico nas leis da natureza e nas relações humanas.

Lukács (1982, v.1, p.112) está certo quando afirma que, no período mágico, inclusive as posições corretas nos pormenores recebem um revestimento mistificador, “até as percepções corretas de detalhe possuem um fantasioso caráter fantasmagórico” e que, por isso, impedem o radical recuo das barreiras naturais que nelas está objetivamente contido. É verdade, o mais primitivo ato do trabalho já contém em si um recuo das barreiras naturais. Na prática, as posições do trabalho são um efetivo avanço da sociabilidade; porém, ideologicamente, são mistificadas pelo revestimento mágico que as relações sociais primitivas lhes conferem. Diria Lukács, o *em si* da práxis social não se reverte no *para si* da consciência. Os Azande estudados por Evans-Pritchard não conheciam as propriedades químicas da estricnina, o que não era obstáculo para usarem o veneno em seus rituais mágicos; na prática em si, conheciam as propriedades alucinógenas da estricnina; ideologicamente, o produto era concebido como um elemento místico, sem o qual estaria impossibilitado o veredito do oráculo (Evans-Pritchard, 2005). Eis que o autêntico conhecimento da natureza termina por receber a estampa mistificadora da magia; as “percepções corretas de detalhe”, como os efeitos promovidos pela ingestão da estricnina, revestem-se de um “fantasioso caráter fantasmagórico”.

Na *Ontologia do ser social*, ao estudar o nascimento da ciência a partir do trabalho, Lukács reelabora o que havia escrito acima na *Estética*. Mesmo o desenrolar de posições corretas de detalhe, como a investigação da natureza imperativa às posições do trabalho, terminam por se revestir das falsas representações da concepção mágica de mundo:

A obstinada imbricação desses conceitos com representações mágicas e míticas, que remonta muito atrás no tempo histórico, mostra como, na consciência dos homens, o agir finalisticamente necessário, sua correta preparação no pensamento e sua execução podem dar origem continuamente a formas superiores de práxis que se misturam com falsas representações acerca de coisas que não existem e são tidas como verdadeiras e como fundamento último. (Lukács, 2013, p.86-87)

Esses conceitos de que Lukács fala na primeira linha da passagem são os princípios desantropomorfizadores típicos de ciências como a geometria e a aritmética que estão contidos em gérmen no mais historicamente distante ato do trabalho, como, por exemplo, a soma elementar dos animais caçados, das plantas colhidas etc.; no instante em que um caçador primitivo estabelece a relação de que dois animais irão saciar a fome de duas pessoas, ele se porta à maneira de um matemático, ainda que bastante rudimentar. A questão é que, durante o período em que reina a concepção mágica de mundo, a ciência nascente ganha ares místicos,

mistura-se com “falsas representações” de “coisas que não existem” e que são tratadas como o “fundamento último” de todo o processo: foram os espíritos da natureza que agiram a ponto de garantir a caça e a colheita; a estes espíritos se deve a caça de dois animais e não de apenas um; são eles o “fundamento último” dos acontecimentos na “consciência dos homens”, como Lukács deixa manifesto na citação.

Quanto à *religião*, Lukács determina a peculiaridade desta modalidade de comportamento em seu processo de desprendimento da concepção mágica de mundo. O solo histórico que sustém a magia difere substancialmente daquele que suporta a religião. Isto é, as condições pressupostas para o advento da religiosidade não estavam postas em comunidades primitivas justamente porque implicam o recuo das barreiras naturais, intransponíveis para o homem primitivo. Quando a sociabilidade avança para além dos estágios gregários, quando o trabalho se desenvolve a ponto de significar um domínio relativo do homem diante da dialética da natureza, nascem as condições para a religião. Essa é uma noção que Lukács resgata da *Estética*, elaborando-a com cores mais vivas na *Ontologia do ser social*. Tanto em um texto quanto em outro, Lukács remete à etnografia de Frazer para estipular os pressupostos históricos da religião. De fato, a hipótese de Frazer para compreender a gênese da religião é aquela com a qual Lukács concorda, ainda que parcialmente. Para o marxista húngaro (1982, v.1, p.104), no que concerne a estes problemas, Frazer é de uma geração de etnógrafos burgueses que eram “muito mais historiadores e muito mais realistas” que seus sucessores. Acrescente-se o fato de que o antropólogo elaborou a sua interpretação formalmente materialista para a transição da humanidade rumo à religião, mesmo estando “totalmente sem contato com o marxismo” (Lukács, 2013, p.670).

Frazer (1988, p.84-85) captura a gênese da religião em contraposição à magia da seguinte maneira:

Com todas as ressalvas devidas, sugerimos então que um tardio reconhecimento da falsidade inerente à magia e de sua esterilidade levou a parte mais inteligente da humanidade a meditar uma melhor teoria da natureza e um método mais frutífero para aproveitar seus recursos [...] Assim, cortando à ventura de suas antigas amarras e deixando-se levar pelo revolto mar da dúvida e da incerteza [...] nosso filósofo primitivo permaneceu tristemente perplexo e comovido até que descansou, como em um porto tranquilo depois de uma viagem tempestuosa, em um sistema novo de prática e fé que acreditou oferecer uma solução às dúvidas, e um substituto, por precário que fosse, daquele império sobre a natureza do qual havia abdicado bem a seu pesar. Se o universo caminhava sem sua ajuda e nem a de seus companheiros, seguramente se devia a outros seres semelhantes a ele, porém mais poderosos, que invisíveis dirigiam seu curso e produziam toda a série de acontecimentos diversos que até então acreditou dependentes de sua própria magia.

O parágrafo deve ser lido com atenção porque consta no trecho toda uma sequência de preconceitos da etnografia burguesa. A religião não nasceu espontaneamente da “meditação” da “parte mais inteligente da humanidade”, quando esta camada descobriu de súbito a “falsidade” e a “esterilidade” da magia. O movimento do objeto se processou de forma mais rica e complexa do que supõe a descrição de Frazer. A hipótese formalmente correta de Frazer deve ser preenchida com conteúdo histórico, à maneira feita por Lukács (1982, v.1, p.117). Em categorias marxistas, poderíamos dizer que o desenvolvimento das forças produtivas, que iniciaram as contradições que levaram o ser social a superar o comunismo primitivo, implicou seguramente o maior domínio humano sobre a realidade natural. Contraditoriamente, o razoável desenvolvimento do trabalho fez com que o homem primitivo experimentasse em seu cotidiano a dimensão das forças naturais; esta grandeza transformou-se na “tendência a uma personificação das forças desconhecidas, por analogia com o modelo do processo do trabalho: em uma palavra, no sentido do animismo e da religião” (Lukács, 1982, v.1, p.107). *Essas são as condições materiais que pressupõe a gênese da religião; sem elas, a religiosidade não viria à tona.*

É disso que se trata: o baixo recuo das barreiras naturais fazia com que o mago se sentisse como parte da natureza; quando morto, seu espírito retornaria à sua origem cósmica, com os demais que povoam a natureza. Com o relativo avanço da sociabilidade a partir da decadência das comunidades primitivas, a dialética da natureza se apresentou como algo distinto, diverso do ser social; nesse instante, os fenômenos naturais são tudo menos amistosos; são objeto de temor e devoção. Ao contrário dos espíritos mágicos, os deuses religiosos estão distantes, encontram-se fora do alcance imediato; o fiel é humildemente modesto perante sua força. Se a magia implicava um confronto com as forças da natureza por parte do mago, *a religião significa a prostração do fiel diante das mesmas forças*, pondo-se de joelhos frente à natureza, em um movimento contraditório, cujo sentido é aquele que faz com que o homem recue as barreiras naturais até o ponto de sentir na cotidianidade a extensão dos fenômenos da natureza, por ora tanto imensurável quanto inapreensível.

Observemos uma ilustração das mais remotas. As religiões mais primitivas de que temos notícia exibiam claramente os sentimentos de reverência e de temor à natureza, tipificada em seus deuses. Na antiga Mesopotâmia, registra-se o culto ao deus Anu, uma espécie de precursor de Zeus, uma das autoridades do panteão de deuses do politeísmo mesopotâmio; nas orações que celebram Anu manifesta-se o respeito à divindade, que personifica os eventos da natureza. Essa oração fala em Anu como o “senhor da tiara brilhante/que irradia um esplendor maravilhoso”, para representar o sol; o deus que “cavalga os grandes ciclones”, para tratar de ventanias e tempestades; o deus cuja “palavra faz prosperarem os pastos e as represas” (Bottéro, 2001, p.26). Mediados pela religião, os povos mesopotâmios

demonstram o respeito adorador à natureza, curvados diante da imensidão de seus fenômenos.

Verifica-se que o advento da concepção religiosa do mundo é possível graças ao desenvolvimento do trabalho; esta é a sua *base material*, é a *condição sem a qual* ela não seria possível, a despeito de qualquer simbologia. Não apenas porque, assim, as potências da natureza se demonstram inapreensíveis para a sociabilidade primitiva e esta se põe a adorar o que não controla; mas, na mesma direção, a projeção religiosa de um demiurgo, de um criador das coisas, é resultado de uma analogia com o processo de trabalho ele mesmo: “isto [um criador] se pode entender partindo de uma generalização patética do papel do sujeito no processo de trabalho” (Lukács, 1982, v.1, p.126). Não é à toa que o deus cristão descansa após seis dias de trabalho: põe-se a recuperar-se como qualquer trabalhador. Diz Lukács, a concepção de um demiurgo é uma “generalização patética” da posição ocupada pelo homem no trabalho, como sujeito criador do mundo dos objetos sociais; um relativo desenvolvimento do trabalho é necessário para que isso se dê dessa maneira.

Na *Ontologia do ser social*, Lukács (2013, p.661) registra a importância da analogia com o trabalho exatamente na transição da magia para a religião:

A transição da magia para a religião, que, por sua vez, se efetuou de modo muito variado, em formas extraordinariamente diversificadas, consiste, em sua essência, em que o homem tenha se visto forçado a abandonar a intenção de dominar os processos naturais pela via mágica – análoga ao trabalho –, portanto, o modo direto de controle, e em que ele projeta por trás desses processos – mais uma vez analogicamente – potências que os põem (deuses, demônios, semideuses etc.) e passa a direcionar o seu esforço no sentido de obter o favor delas com o auxílio de diversos procedimentos, para que elas, por seu turno, regulem o curso dos acontecimentos em conformidade com os interesses humano-sociais do momento. Quanto mais essas representações se desenvolvem, quanto mais se afastam da magia inicial, quanto mais espiritualizadas elas se tornam, tanto mais claramente ganha relevo nelas o modelo do trabalho humano, como é o caso, por exemplo, no relato mosaico da história da criação, que integra no quadro geral uma sequenciação, um procedimento planejado e até a necessidade do descanso do trabalhador.

Em uma linha, conclui-se que, “na base do Deus criador estão, portanto, bem diretamente as analogias das experiências de trabalho dos homens” (Lukács, 2013, p.661).

Nesse processo, o posto ocupado pela *teleologia* é fundamental. É conhecido o trecho de *O capital* em que Marx (2013, p.255) distingue a atividade animal da atividade humana, comparando o “pior arquiteto” à “melhor abelha”: o primeiro possui vantagem sobre a segunda porque estabelece previamente o resultado do seu trabalho no plano ideal antes de executá-lo, dominando-o por meio da



razão, ao contrário da atividade animal movida pelos instintos. É especialmente a posição teleológica exposta por Marx que é tomada de assalto pela religião. Na *Ontologia do ser social*, Lukács (2012, p.47-48) escreve que a religião retira a teleologia do âmbito exclusivo do trabalho e da práxis humana, elevando-a ao estatuto de “categoria cosmológica universal”, como também fizeram as filosofias de Aristóteles e Hegel. O sentido da natureza e da história é outorgado de fora, do exterior, não lhes é imanente. Da mesma maneira que a teleologia no trabalho é uma posição que projeta uma finalidade, a natureza e a história passam a deter um desígnio, um objetivo a ser alcançado, ao qual estamos inevitavelmente destinados a atingir, a partir da posição teleológica de um demiurgo universal – o juízo final dos cristãos, por exemplo.

No que concerne à elevação da teleologia a categoria cosmológica universal, é novamente característico o ato criador do universo de acordo com a concepção da religião mesopotâmica. A sua referência ao trabalho e à teleologia contida nele é evidente. Segundo Bottéro, os termos encontrados nos textos sagrados que explicam a gênese são “extraídos da indústria e da atividade dos homens”. São eles: “fazer aparecer” um objeto, “desenhar” uma figura geométrica, “criar sobre os seus cimentos” ou “elevar” um edifício, “dar forma” a uma construção, “estabelecer solidamente” uma “edificação”, “fabricar” um objeto, e, o mais frequente, “dar início à manufatura” de uma coisa, que poderia significar tanto a “procriação” de uma criança quanto “modelar” uma estátua (Bottéro, 2001, p.63). Sempre que os textos da religião mesopotâmica se referem aos deuses e à criação do universo graças à sua obra, os verbos usados são estes listados. É de especial importância a menção das edificações, tendo em vista a construção das grandes cidades por parte das civilizações mesopotâmicas. A analogia com o trabalho é manifesta; há uma clara alusão à teleologia do ato do trabalho. Inclusive, consta nos poemas sacros a noção de “planificação”, de prévia-ideação do resultado a ser alcançado, como demanda uma veraz posição teleológica; narra-se, por exemplo, o mito de que os “deuses mais poderosos” (Anu, Enlil e Ea) conceberam idealmente o Céu e a Terra para, então, creditar a “deuses menores” a execução de tal projeto (Bottéro, 2001, p.65); eis que os deuses superiores da Mesopotâmia dividem o trabalho de criação do universo entre concepção e execução, delegando aos deuses inferiores que fiquem com as mãos calejadas com a consumação prática do trabalho.

### **3. Necessidade social da religião, carência cotidiana de universalidade e vida com sentido**

Contraditoriamente à época da decadência das comunidades primitivas, o retrocesso das barreiras naturais e o conseqüente avanço da sociabilidade produziram as condições que possibilitam a religião. A partir deste instante histórico, nasce aquilo que Lukács denomina de “necessidade religiosa”. A categoria da necessidade religiosa é a pá de cal sobre qualquer tentativa de reduzir a crítica à

religião à gnosiologia. Leiamos a definição dada pelo filósofo húngaro em sua *Ontologia do ser social*:

Visto que [em sociedades de classe] o essencial não é concretizado espontaneamente a partir do ser social, ele necessariamente adquire um caráter abstrato [...] O homem singular pôde (e pode) se tornar genérico, na medida em que ele aceita e procura realizar, no seu respectivo ser social, as determinações como a sua própria existência e essência que remete para além da particularidade [...] A essência do homem se torna transcendente para ele próprio, ou seja, uma proclamação oriunda do além da vida humana (social); pois ele procura justamente no além a realização plena, a elevação acima da sua própria particularidade, que no seu próprio ser social, em consequência da reificação, não tem como lhe mostrar nem mesmo como possibilidade. (Lukács, 2013, p.677-678)

Em sociedades de classes, isto é, nas formações societárias que se constituíram historicamente desde a dissolução do comunismo primitivo, *a universalidade do gênero humano não está dada no imediato da cotidianidade*. Graças às contradições engendradas pela divisão classista do trabalho, os singulares não se percebem enquanto membros de uma mesma generalidade na rotina do cotidiano. É preciso lembrar que o cotidiano é o lugar em que o sujeito se ocupa de seus interesses singulares, relegando ao esquecimento os interesses genéricos, os quais, para serem objeto de preocupação do sujeito, implicam a suspensão do cotidiano ele mesmo. Com essa espécie de vivência no cotidiano de sociedades cindidas em classes, o “essencial” do homem não é “concretizado” de forma espontânea, como explica Lukács no início da passagem acima. A religião supre esta *carência de universalidade* experimentada pelo sujeito cotidiano: quando estipula que somos todos filhos de um único criador, somos todos integrantes de uma irmandade originada em deus, a religião confere aos homens uma universalidade de forma espontânea no plano do imediato; *a necessidade religiosa é uma carência de generalidade no âmbito da vida cotidiana de sociedades classistas*. Tendo em vista que os antagonismos e as contradições destas sociedades estão impossibilitados de mostrar ao homem singular o caráter genérico do seu ser social, a essência do homem se torna transcendente, projeta-se no *al dilà* da existência, fixa-se no para além das circunstâncias materiais (que aparecem como negação de toda e qualquer universalidade).

A necessidade suprida pela religião é, então, uma carência de generalidade no cotidiano das sociedades com antagonismos de classe. Não é preciso recordar que ela o faz de forma mistificada, invertida; a religião oferece aos homens carentes de generalidade um humanismo invertido, ao revés.

Nas últimas páginas da *Estética*, Lukács (1982, v.4, p.477) argumenta que as religiões tendem a preservar o homem singular em sua particularidade; o homem em seu ser-meramente-assim é o espaço para onde se direciona a salvação religiosa:

“a aspiração do sujeito à salvação se orienta necessariamente a conseguir a salvação precisamente para si, para sua própria personalidade privada”. Isso se dá ainda que sejam intensas as “renúncias de si mesmo”, o sacrifício altruísta pelo outro, pois “o objetivo final é a salvação da alma do indivíduo em questão, a preservação sublimada de sua privacidade” (Lukács, 1982, v.4, p.494); a relação do fiel com a universalidade genérica é fantasiosamente mediada pelo transcendental: ama-se o próximo como a si mesmo porque seríamos irmãos nascidos de um demiurgo transcendente; ao amar o próximo, segue-se o mandamento cristão que garante a salvação pessoal. Para Lukács (1982, v.4, p.483), o altruísmo religioso necessariamente desemboca no “eu privado”. Não é fora de propósito que a gênese histórica do “eu privado” corra em paralelo à transição da magia para a religião.

Clarifica-se de melhor maneira o escrito por Marx (2007, p.534) em uma das teses sobre Feuerbach: a religiosidade deve ser compreendida a partir do “fundamento humano” que se “destaca de si mesmo”, a partir do “contradizer-a-si-mesmo” do homem. A religião encontra as condições históricas de sua gênese no instante em que, com os antagonismos classistas, o homem se contradiz a si mesmo, quando a práxis e a consciência genéricas do homem perdem a imediatidade que tinha lugar em tempos de comunismo primitivo.

Em outro momento de sua obra, Marx novamente chamou a atenção para esse fato. Na introdução escrita como parte do projeto juvenil de crítica à filosofia do direito de Hegel, Marx (1993, p.77-78; grifos originais) anota que a religião “é a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade”. Aqui já se verifica a noção de que a religiosidade nasce com a cisão entre o homem singular e a humanidade. Em seguida, continua na mesma toada: “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 íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma”.<sup>3</sup> Enquanto suspiro da criatura oprimida, a religião oferece coração e alma aos que não encontram coração e alma na miséria do real. Com todas as mediações, atendendo a novas particularidades, a necessidade religiosa mantém-se nas sociedades de capitalismo avançado; o terreno sobre o qual germina o carecimento religioso não se esterilizou nas sociedades burguesas contemporâneas.

Toda discussão acima põe às claras que a religião é uma objetivação *particular* do ser social; pertence apenas às sociedades cindidas em classes. Uma vez suprida a carência de universalidade no plano do cotidiano, haverá a possibilidade para que a religião perca a demanda concreta que sustenta a sua razão de ser. Marx (2013, p.154) parte de uma ontologia da vida cotidiana quando lembra que “o reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações

3 De acordo com McLellan (1971), Marx inspirou-se diretamente em Bruno Bauer ao escrever esse trecho sobre a religião.

transparentes entre si e com a natureza”. Há a possibilidade de se suprimir a necessidade social da religião quando “as relações cotidianas da vida prática” se apresentarem aos homens como relações genericamente humanas, dos homens entre si e em seu metabolismo com a natureza. Para tal, a cotidianidade ela mesma deveria ser o “produto de homens livremente socializados” (Marx, 2013, p.154). Enfim, no chão em que pisa a teoria social de Marx, a religião não é em hipótese alguma uma das objetivações universais do homem.

Ademais, na *Ontologia do ser social*, a crítica de Lukács à religiosidade se depara com um outro assunto correlato: a vida com sentido. De que modo a vida com sentido se liga à necessidade religiosa? O fato é que a teleologia elevada à categoria cosmológica universal implica em determinar um *fim* para a vida humana, para a história. Tendo em vista que a teleologia projeta um objetivo a ser alcançado, a concepção teleológica da história designa um instante em que se efetivariam os processos vitais, as existências meramente singulares dos homens. *Este fim daria sentido à existência dos homens*; este é o efeito ideológico produzido pela teleologia enquanto categoria cosmológica universal. Lukács (2013, p.48) define esse fenômeno como “uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade de que a existência, o curso do mundo e até os acontecimentos da vida individual – e estes em primeiro lugar – tenham um sentido”. Com o sentido da vida dado do exterior, graças a um demiurgo responsável pela posição teleológica que fez nascer o mundo, as existências deixam de ser simples eventualidades, acontecimentos acidentais, sem propósito antecipadamente estipulado; a existência mesma do mundo adquire sentido, razão de ser. Lukács rapidamente descarta a necessidade de sentido vital como um problema gnosiológico, pois o fenômeno persiste ainda hoje arraigado no cotidiano das sociedades de capitalismo tardio, apesar das conquistas da biologia, da física e demais ciências que exibem a inconsistência de uma hipotética concepção teleológica do mundo; após a evolução das ciências desde o Renascimento até os dias presentes, “essa necessidade primordial e elementar continuou a viver no pensamento e nos sentimentos da vida cotidiana” (Lukács, 2013, p.48).

Na sequência da *Ontologia do ser social*, Lukács polemiza com a kantiana *Crítica da faculdade do juízo* e a abordagem que lá consta acerca do tema. Segundo o pensador húngaro, Kant cai na teleologia da história ao tentar conferir um sentido extemporâneo às coisas, ao “afirmar sem temer” que nenhum físico seria capaz de explicar um fato básico da natureza que não tenha sido produzido com alguma intenção:

Isso é tão certo que se pode afirmar sem temer que é absurdo para o ser humano, nem que seja colocar uma tal hipótese ou esperar que um Newton possa ainda ressurgir para explicar, nem que seja somente a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou. (Kant, 2005, p.241)

Para Kant, um Newton renascido não estaria apto a descobrir meras leis da natureza por trás da simplória geração de uma folha de erva, sem a intenção imputada por uma inteligência suprema; o que dirá por trás da gênese do homem. Daí Kant (2005, p.241) entender que a “conformidade a fins” não pode ser representada pelos conceitos filosóficos “a não ser que a representarmos, e ao mundo em geral, como um produto de uma causa inteligente (de um Deus)”. A conclusão kantiana é coerente para uma filosofia que pretende imputar um sentido vital à existência das coisas e dos homens: é uma tarefa que necessariamente redundaria na afirmação do demiurgo. Ao pensar a teleologia nestes termos, Kant (2005, p.240) desemboca naquela que, segundo ele, é a “forma dogmática” de se intuir o sentido vital, a ideia de que “a teleologia não encontra nenhuma conclusão última para as suas pesquisas senão numa teologia”. Em Kant, produz-se um trocadilho perigoso: teleologia resulta em teologia.

Historicamente, o sentido da vida é experimentado de modos diversos. Lukács (2013, p.133) argumenta que nas sociedades primitivas a vida com sentido dizia respeito àquela vivência que “corresponde aos preceitos da sociedade em questão”. A existência individual com sentido e a vida societária não são polos antagônicos para o homem primitivo; a vida com sentido era tendencialmente experimentável na cotidianidade das comunidades tribais. Com a diferenciação das sociedades, com o desenvolvimento das classes e a possibilidade ampliada de oposição conflituosa entre o destino singular e a evolução da totalidade social, aparecem as condições para que uma vida com sentido seja experimentada em oposição antagônica às forças que movem a sociedade em seu conjunto.

## Conclusão

No capítulo sobre o estranhamento da *Ontologia do ser social*, Lukács constata que o mecanismo do estranhamento se explica em princípio pela cisão que há entre o homem singular e a universalidade do gênero humano. Um homem alienado é aquele que não está em condições concretas de se realizar humanamente, de se identificar com o ser social de que faz parte; que não participa dos avanços obtidos pela sociabilidade humana:

O desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente ao mesmo tempo o desenvolvimento das capacidades humanas. Contudo – e nesse ponto o problema do estranhamento vem concretamente à luz do dia –, o desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente um desenvolvimento da personalidade humana. Pelo contrário: justamente por meio do incremento das capacidades singulares ele pode deformar, rebaixar etc. a personalidade humana. (Lukács, 2013, p.581)

A correta crítica da religião implica percebê-la como uma forma de estranhamento precisamente porque as capacidades humanas permanecem subsumidas,

relegadas a segundo plano, projetadas no demiurgo sobrenatural. É a ideia narrada por Marx (2009, p.139) como o processo em que “quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo”.

Certamente, posições de caráter ético não estão impossibilitadas pelo comportamento religioso. O humanismo invertido dado pela religião é suficiente para fazer com que os fieis estejam aptos a realizar atos eticamente elevados. Motivados pela ideia de que somos uma irmandade em deus, os fieis podem se transformar em sujeitos éticos em sua práxis. Uma obra de arte de alta envergadura como a *Divina comédia* foi motivada pelos valores religiosos de Dante, assim como outras tantas criações de natureza estética.

Contudo, as posições éticas possibilitadas pela religiosidade possuem um limite; esse limite se encontra justamente em não reconhecer o homem enquanto criador, autor e ator de sua própria história. Lembrem que o humanismo religioso é *invertido*. Essa é a fronteira que a práxis social coloca para a elevação à universalidade permitida pelo comportamento religioso. A religiosidade não toma o homem como raiz do próprio homem e, portanto, ser radical não consta entre as disposições do comportamento religioso. Por essa razão, a elevação à universalidade admitida pela religião deve ser qualificada sob a ótica de uma pseudocatarse, tendo em vista que permanece obscurecido o núcleo humano do homem em sua atividade. Ainda que possibilite posições de caráter ético (como a *Divina comédia*), a religião não foge à categoria de objetivação estranhada do ser social. Se o homem figura no centro das intervenções éticas do fiel, isso se dá porque a humanidade é vista como o predicado de um sujeito transcendental; em contrapartida, ser radical estaria em ver o gênero como sujeito e predicado de si mesmo.

### Referências bibliográficas

- BOTTÉRO, J. *La religión más antigua*: Mesopotamia. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- CARLI, R. *A política em György Lukács*. São Paulo: Cortez, 2013.
- ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1963, p.169-207.
- \_\_\_\_\_. Carta a Conrad Schmidt. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1976, p.307-316.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FRAZER, J. G. *La rama dorada: magia y religión*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- LUKÁCS, G. *Estética I: la peculiaridad de lo estético*. México, DF: Grijalbo, 1982. 4v.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993, p.75-93.

- MARX, K. Ad Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p.533-536.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013. v.1.
- MCLELLAN, D. *Marx y los jovenes hegelianos*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1971.

## Resumo

O objeto de investigação deste estudo é a crítica dedicada por Lukács à religião. É nosso intento desvelar os principais caminhos que levam à determinação daquilo que Lukács denominou de necessidade religiosa em suas obras tardias como a *Estética* e a *Ontologia do ser social*. A religião é considerada por Lukács como uma objetivação do gênero humano, que pressupõe determinadas condições materiais para a sua existência, restrita à pré-história do ser social, vinculada umbilicalmente às sociedades cindidas em classes antagônicas. Rejeitam-se, portanto, as tentativas de se projetar uma universalidade extensiva à religião. A ideia dessa exegese é encontrar os elementos ontológicos que direcionam a crítica de Lukács à religiosidade, descartando a crítica de natureza meramente gnosiológica.

**Palavras-chave:** Religião; Lukács; Ontologia do ser social.

## Abstract

The object of this research is the critique of Lukács dedicated to religion. It is our intent to reveal the main roads leading to the determination of what Lukács called religious necessity in his later works such as *Aesthetics* and *Ontology of social being*. Religion is regarded by Lukács as an objectification of the human being, which requires certain material conditions for their existence, restricted to the pre-history of social being, inextricably linked to societies with antagonistic classes. One rejects therefore the attempts to project an extensive universality to religion. The idea of this exegesis is to find the elements that drive the ontological critique of Lukács to religion, dismissing the criticism of a merely epistemological nature.

**Keywords:** Religion; Lukács; Ontology of social being.

CONSULTE A BIBLIOTECA VIRTUAL DA *CRÍTICA MARXISTA*

<http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista>

# CRÍTICA marxista

**Crítica ao conceito de marxismo ocidental**

Pedro Leão da Costa Neto

**Usos e dificuldades da teoria marxista**

Michael Heinrich

**Lutas ecossociais na América Latina**

Michael Löwy

**Dilema da nacionalização  
do marxismo no Brasil**

Gleyton Trindade

**Dossiê: Sindicalismo e política  
(França, Brasil e Argentina)**

Sophie Bérout, Andréia Galvão e  
Paula Varela

# 38