

MISÉRIA E GRANDEZA DO HOMEM RELIGIOSO. FEUERBACH E DURKHEIM

Luiz Roberto Benedetti *

INTRODUÇÃO

Comparar dois autores é das tarefas onde o perigo da arbitrariedade parece ser o menor: as projeções ideológicas e as preferências pessoais inconfessáveis constituem “pano de fundo” nem sempre explicitado de muitas aproximações ou afastamento entre o modo de pensar de dois ou mais autores. Isso ocorre, sobretudo, quando estes autores são de épocas distintas; numa comparação pode-se esquecer a regra elementar da Sociologia do Conhecimento — a do pensamento situado. A ótica sobre o real não é absolutamente livre, mas condicionada por este mesmo real.

Entretanto, este tipo de exercício tem seus méritos, o maior dos quais é o de nos obrigar a aprofundar o que queremos comparar. Só isso seria suficiente para justificar a nossa tentativa de comparar Feuerbach e Durkheim dentro de um campo bem definido: a Religião. Além de um universo comum — o homem religioso — não se pode negar uma analogia entre a sociedade “sagrada” de Durkheim e o homem “divinizado” em Feuerbach. O mesmo movimento que leva o homem a encontrar o seu verdadeiro “ser” no social encontra um paralelo na análise feuerbachiana de uma alienação do que é propriamente humano num ser transcendente, Deus. Tentaremos aprofundar as semelhanças e diferenças que aparecem no interior deste quadro sumariamente esboçado.

Por outro lado, tal aproximação não nos parece arbitrária, uma vez que Gurvitch sentiu na obra durkheiminiana um fundo hegeliano (indubitável em Feuerbach): “ligada ao exercício coletivo do sagrado, que se

* Professor de Teologia da PUCC.

opõe ao profano e pressupõe a existência de uma igreja, a religião é como tal, segundo Durkheim, uma divinização da sociedade feita pela própria sociedade. A religião (isto é, a consciência coletiva sublimada em Deus) está na origem da alma individual, da Moral, do Direito, do conhecimento. O totem não é senão o emblema, o símbolo de uma força sagrada, anônima e impessoal, que emana do clã e o domina; esta não é individualizada senão posteriormente. Assim Durkheim defende a um tempo a tese de que a religião é coletiva não somente pela origem e seu exercício, mas ainda por seus conteúdos e que é também a fonte de toda “civilidade” humana. As suas concepções juntam aqui, de modo direto, a religião do Grande Ser da Humanidade, de Comte, e a teoria do Espírito Absoluto, de Hegel, que se realiza no Espírito Objetivo” (1). É certo, devemos reconhecer, que esta apreciação de Gurvitch destaca o aspecto metafísico/teológico de sua obra — o mais criticado — deixando na sombra o aspecto sociológico.

MESMO UNIVERSO

O mesmo universo de pensamento está presente tanto em Durkheim quanto em Feuerbach. Designamos este universo pelo nome ambíguo e bastante amplo de **sagrado**. Ele é indubitável em Durkheim, que faz consistir na divisão sagrado/profano “o caráter distintivo do pensamento religioso” (2). Adiante, quando explicitarmos o pensamento durkheiminiano, a identificação entre sagrado e social deixará patente este universo. O mais difícil é senti-lo em Feuerbach.

Embora a filosofia dos neo-hegelianos pretendesse ter eliminado o sagrado, pretendesse, como diz Marx na “Ideologia Alemã”, “ser a salvadora absoluta do mundo, libertando-o de todo o mal” na realidade o que fez foi apenas “profanar categorias com designações mais temporais como, por exemplo, o gênero, o único, o homem...” (3) Na realidade, sua reforma não passou de fraseologia: “esquecem-se, porém, que apenas lhe opõem outra fraseologia e de que não é lutando contra a fraseologia de um mundo que se luta contra um mundo que realmente existe. Os únicos esclarecimentos que se conseguiram com esta crítica foram alguns esclarecimentos quanto à história

1. Gurvitch, A. citado por Cantoni, Remo, Introdução à tradução italiana da “Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse (Le Forme Elementari della Vita Religiosa), pág. 17.

2. Durkheim, Emile, **Le Forme Elementari della Vita Religiosa**, pág. 39.

3. Marx e Engels, **A Ideologia Alemã**, tradução portuguesa de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira, Ed. Presença, Lisboa, pág. 15, nota 2 do Manuscrito.

religiosa (e mesmo isto num ponto de vista muito limitado) do Cristianismo; todas as suas outras afirmações constituem novas formas de ornamentar a sua pretensão de terem realizado descobertas de importância histórica quando, de fato, não foram mais do que esclarecimentos insignificantes” (4). Esta crítica se aplica também a Feuerbach: “o seu trabalho consiste em reduzir o mundo religioso ao seu fundamento terreno. Mas o fato de o fundamento terreno se afastar de si próprio para se fixar nas nuvens como um reino autônomo, não pode ser explicado senão pelo esfacelamento e pela contradição interna da base terrena. É preciso, portanto, não só compreendê-lo na sua própria contradição, como revolucioná-lo praticamente. Assim, por exemplo, depois de se descobrir na família terrena o segredo da família sagrada, é preciso aniquilar teórica e praticamente a primeira” (5).

Entendemos com isso que Feuerbach não saiu do universo sagrado (religioso), tal como pretendia, este mesmo universo do qual nos dá esta descrição: “a religião é a primeira consciência que o homem tem de si mesmo. As religiões são santas precisamente porque são as tradições da primeira consciência. Porém, o que é primeiro para a religião, ou seja, Deus, isto é, como se demonstrou de acordo com a verdade, o segundo, pois é somente a essência objetivada do homem; e o que para ela é secundário, ou seja o homem, deve ser colocado e pronunciado como primeiro. O amor ao homem não deve ser derivado; deve converter-se em amor original. O amor é um poder verdadeiro, santo e de absoluta confiança. Se a essência do homem é o ser supremo do homem, deve ser praticamente a lei suprema e primeira do homem, o amor do homem ao homem. **Homo homini Deus est.** O homem é o Deus porque o homem é Deus para o homem — este o princípio supremo e prático; este o momento decisivo que muda a História do mundo” (6). E continua Feuerbach “as relações da criança com seus pais, do esposo com a esposa, do irmão com os irmãos, do amigo com o amigo, e em geral do homem com o homem, em uma palavra, todas as relações morais, são por si mesmas relações verdadeiramente religiosas. **A vida é, em geral, em suas relações essenciais de uma natureza absolutamente divina. Sua consagração religiosa não a recebe por uma bênção sacerdotal** (grifo nosso); a religião quer consagrar um objeto mediante uma ação puramente extrínseca; deste modo pretende ser uma potência sagrada; fora de si conhece apenas relações terrestres, não sagradas e precisamente por isso ela vem para

4. Idem, pág. 17.

5. K. Marx, **Teses Contra Feuerbach**, tese 4 em Textos Filosóficos, Ed. Presença, Lisboa, pág. 9.

6. Pensemos na crítica contundente de Marx a esta pretensão de ter efetuado uma “virada” decisiva na História do Mundo.

santificá-las e consagrá-las” (7). Neste universo de Feuerbach tudo é naturalmente divino, sagrado. Já não precisa mais de uma consagração extrínseca, provinda de bênçãos religiosas.

A realidade é que Feuerbach não sai deste universo. Ele confiava que fosse suficiente uma tomada de consciência de sua “divindade” para que o homem se libertasse. Por isso é incapaz de uma crítica do terreno, isto das condições materiais que levam o homem a se transferir (alienar) num ser divino.

Este é também o universo de Durkheim. Embora possamos discutir se o seu projeto era uma “laicização” da religião (e o faremos mais à frente) ele não sai de um universo sagrado, que como se verá, confunde-se com o próprio social. Ele é, segundo Bosquet e Troeltsch, um “adorador da sociedade” (8). A mesma idéia de consagração, presente em Feuerbach está nas “Formes...”: “do mesmo modo que os homens, a sociedade consagra as coisas, notadamente as idéias. Que uma crença seja unanimemente partilhada por um povo e por razões já expostas acima ele está proibido de tocar nelas, ou seja, negá-las ou contestá-las. Ora, a proibição da crítica é um interdito como os outros e prova que estamos em face de qualquer coisa de sagrado” (9). Não importa a extensão deste universo em um ou outro; o certo é que os dois vivem num universo, que, apesar de sua ambigüidade, chamamos de sagrado.

O HOMEM DIVINIZADO E A SOCIEDADE SACRALIZADA

Se Feuerbach tenta trazer para o homem algo que lhe foi tirado — a sua divindade — e Durkheim projeta no social sacralizado a própria realidade do homem, nos dois casos encontramos um só e mesmo movimento: a projeção do homem num sagrado que o afirma (Durkheim) ou nega (Feuerbach).

Sem objeto o homem não é nada — com esta afirmação de **A Essência do Cristianismo**, Feuerbach quer dizer que o homem, sujeito consciente, precisa de um mundo de objetos. Como sujeito, ele é consciência de objetos. Há uma relação de dependência do sujeito com relação ao seu objeto. E Feuerbach distingue dois tipos de objeto: o sensível, que “existe fora do homem” e que “é por si algo indiferente, independente do ânimo e da força

7. Feuerbach, Ludwig, **La Essencia del Cristianismo**, tradução castelhana de Franz Huber, Juan Pablos Editor, México, págs. 251 — 252).

8. Cf. Geiger Theodor, **Ideologia Y Verdad** Amorrortu Ed. Buenos Aires.

9. Feuerbach, Ludwig, o.c., pág. 245.

intelectual”; o religioso, no qual não existe a possibilidade de se saber se é algo diferente do que é para mim — “não posso absolutamente saber se Deus é outra coisa em si ou para si, diferente do que é para mim; assim como é para mim, assim é ele todo para mim” (10).

A peculiaridade do objeto religioso é definida na **Essência do Cristianismo** como um objeto estranho — “o ser mais absoluto, mais sublime e supremo; supõe essencialmente um juízo crítico, isto é, a diferença entre o divino e o não-divino, entre o que é digno de ser adorado e o que não o é...” (11). Mas este objeto não é nada além do próprio homem na medida em que objetiva a sua essência: “como o homem pensa, como é intencionado, assim é seu Deus; este é o valor que tem o homem e este é também o valor que tem o seu Deus. A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo; o conhecimento de Deus é aquele que o homem tem de si mesmo. Conheces o homem por seu Deus e, vice-versa, por seu Deus conheces o homem; as duas coisas são idênticas. O que para o homem é Deus, é o seu espírito e sua alma; e o que é o espírito do homem, sua alma, seu coração é precisamente Deus” (12).

A divinização do homem vem expressa em forma lapidar: “Deus é o interior revelado, o eu perfeccionado do homem. A religião é a revelação solene dos tesouros ocultos do homem, a confissão de seus pensamentos íntimos, a proclamação pública de seus segredos de amor” (13).

A origem da religião é explicada por Feuerbach como a projeção hipostasiada em Deus das qualidades humanas. O indivíduo encontra em si qualidades que facilmente podem ser elevadas a um grau infinito pela força do pensamento. Ao mesmo tempo tem consciência da impossibilidade de atingir este grau de perfeição: “o ser divino em nada diverge do ser humano (...) cortado dos limites do individual, ou seja dotado de corpo, objetivado, isto é venerado e contemplado como outro ser próprio, diferente dele” (14). Mas como atribuir à espécie (ao homem genérico), fora dos limites do individual a perfeição absoluta do Saber, do Sentir e do Querer? A incapacidade de fazê-lo leva o homem religioso a projetá-las num ser fictício, a quem suplica participação nos dons que lhe atribui (Onisciência, Amor e Onipotência).

10. Idem, págs. 17 e 18.

11. Ibidem, pág. 24.

12. Ibidem, págs. 24 – 25.

13. Ibidem, pág. 25.

14. Citado por Fetscher, Irving, **Evolução da Crítica Marxista da Religião**, em **Concilium**, Revista Internacional de Teologia, pág. 114.

O sentimento é outra fonte da religião. O sentimento também precisa ser objetivado: “Deus é a essência objetivada do sentimento, o sentimento puro, sem limites, o optativo para o coração humano, é o optativo transformado no seguro e feliz “existe” (...), o sentimento que se percebe a si mesmo, o eco de nossas dores. A dor deve manifestar-se; involuntariamente o artista toma o alaúde para, através dos sons, dar largas à sua própria dor. Ele satisfaz a sua dor na medida em que a escuta, a objetiva; ele alivia o peso que sobrecarrega seu coração, na medida em que o comunica ao ambiente e torna a sua dor numa essência de caráter geral” (15).

Mas a natureza é insensível à dor do homem que “então se volta para o próprio interior, para encontrar ali, escondido e protegido contra as forças inexoráveis, alívio para os seus sofrimentos. Ali expressa os segredos que o oprimem, enuncia o que pesa sobre o seu coração. Este ar que o coração respira, este segredo pronunciado da alma, esta dor da alma comunicada é Deus. Deus é uma lágrima de amor derramada no mais profundo segredo sobre a miséria humana: “Deus é um suspiro inexprimível posto no fundo da alma” (Sebastião Franck von Word). Esta palavra é a mais estranha, mais profunda e verdadeira da mística cristã (16).

Se em Feuerbach a insuficiência humana se compensa num eu pessoal deificado — resposta também às suas dores, misérias e pressões da vida social e política e ao desejo de vida melhor após a morte — em Durkheim a resposta está num social sacralizado.

15. Feuerbach, Ludwig, o. c., pág. 122.

16. Idem, pág. 123. Comparemos esta passagem com o que diz Marx na “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”: “o fundamento da crítica irreligiosa é: é o homem que faz a religião, não é a religião que faz o homem. Certamente, a religião é a consciência de si e o sentimento de si que tem o homem que não se encontrou ainda a si mesmo, ou então já se perdeu novamente. Mas, o homem não é um ser abstrato encolhido em parte fora deste mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade produzem a religião, consciência invertida do mundo, porque eles próprios são um mundo às avessas. A religião é a teoria geral deste mundo, sua soma enciclopédica, sua lógica sob forma popular, seu point d’honneur espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua consolação e sua justificação universais. Ela é a realização fantástica do ser humano, porque o ser humano não possui verdadeira realidade. Lutar contra a religião é, portanto, lutar contra aquele mundo do qual a religião é o aroma espiritual. A carência religiosa é, de um lado, a expressão da carência real e, de outro, o protesto contra a carência real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, assim como é o espírito de condições sociais onde o espírito é excluído; ela é o ópio do povo” (tradução de F. Warin, FFLCH da USP, 1972).

Para Durkheim, o homem sacraliza-se à medida em que encontra seu verdadeiro “ser” — o social. O papel desempenhado por Deus em Feuerbach é assumido agora pela sociedade. (17)

Cantoni, comentando Durkheim diz que o divino, o sagrado exprimem o prestígio moral, a autoridade normativa da própria sociedade. Na distinção entre homem individual e homem social encontramos os elementos para analisar o homem sacralizado de Durkheim. Esta distinção é colocada dentro de uma primordial, mais abrangente, entre o sagrado e o profano: “todas as crenças religiosas, simples ou complexas, têm um mesmo caráter comum: elas pressupõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens se representam em duas classes ou gêneros opostos, definidos geralmente com dois termos distintos — traduzidos de maneira feliz pelas designações de sagrado e profano. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem: um tudo o que é sagrado e outro tudo o que é profano, é o caráter distintivo do pensamento religioso” (18).

A distinção entre os dois campos é radical; ela vem de uma “heterogeneidade absoluta” — “não existe na história do pensamento humano outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diversas, tão radicalmente opostas entre si” (19), superando, até mesmo, a distinção entre bem e mal. Descartando a possibilidade “virtual” de um sagrado individual, Durkheim enfatiza a necessidade de uma entidade moral — a Igreja — “que faz ver que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva” (20).

Que papel desempenha esta realidade coletiva, sagrada, chamada religião, para o indivíduo ?

A entrada na vida social e coletiva introduz o homem em uma dimensão existencial que transcende a esfera da vida privada e individual; a entrada no novo reino exige o abandono de tudo aquilo que é meramente biológico, fisiológico, a negação de tudo o que é útil e agradável a nível individual.

17. Mais à frente analisaremos as diferenças, pois de imediato nos parece que enquanto a sociedade realiza o ser verdadeiro do homem (Durkheim), Deus aliena o homem (Feuerbach).

18. Durkheim, Emile, **Le Forme Elementari della Vita Religiosa**, Edizioni di Comunità, Milão, pág. 39.

19. Idem, pág. 41.

20. Ibidem, pág. 50.

Toda a obra de Durkheim sobre a Religião parece permeada de uma idéia matriz, a de que o cotidiano, o intuitivo, o individual são assimilados ao profano. Não expressam o social. São caracterizados pelo egoísmo e pelos interesses materiais. O social, assimilado ao sagrado, encontra sua expressão, sua unidade visível nos momentos de exaltação religiosa. Comentando as cerimônias de iniciação, onde o indivíduo adquire sua verdadeira identidade, diz Durkheim que “ele sai pela primeira vez de um mundo totalmente profano no qual se desenvolveu sua primeira infância, para penetrar no âmbito das coisas sagradas. E esta mudança de estado é considerada não como o desenvolvimento simples e regular de germes preexistentes, mas como transformação **totius substantiae**. Diz-se que neste momento o jovem morre, que a pessoa determinada que era cessa de existir e que outra substitui instantaneamente a primeira: ela renasce sob forma nova. Deve-se ter em conta que cerimônias apropriadas possam realizar esta morte e este renascimento, que não são interpretados em sentido puramente simbólico, mas tomados ao pé da letra” (21).

Subjacente a esta visão da sociedade e da religião em Durkheim parece existir uma irreducibilidade radical entre sagrado e profano; entre social e individual; entre representações individuais e ideais coletivos. Só o iniciado é verdadeiramente homem novo, purificado das injunções de interesses egoísticos e individuais pela ação da efervescência religiosa delirante (que lhe dá a “experiência mais expressiva” deste todo abrangente, a sociedade) e pela ação coercitiva que reprime as tendências a-sociais e anti-sociais.

Entretanto, as tendências profanas não deixam de existir. O homem, na realidade, vive em tensão entre estes dois pólos: “nele estão dois seres: um individual, com base no organismo, e um ser social, que representa em nós, na ordem moral e intelectual, a realidade mais alta que podemos conhecer mediante a observação, isto é, a sociedade” (22).

A existência deste paralelismo entre individual e social, assimilado ao paralelismo sagrado/profano, é sentida ainda mais no artigo “De la Definition du Phenomene Religieux” (23) que antecede o “Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse”, e onde se pode ver a seguinte polarização:

Individual	Social
Temporal	Espiritual

21. Ibidem, págs. 41 – 42.

22. Ibidem, pág. 234.

23. Durkheim, Emile, **De la Definition Du Phenomène Religieux**, em L'Année Sociologique, 1898, págs. 25 – 26.

Observação empírica	Elaboração social
Psicologia	Sociologia

A que nos leva tudo isso dentro de nosso assunto ?

“Não podemos estar, ao mesmo tempo, integralmente com os nossos seres ideais aos quais se dirige o culto, e integralmente conosco mesmos e com nossos interesses sensíveis; integralmente com a coletividade e integralmente com nosso egoísmo” (24).

Se em Feuerbach, a constatação de sua insuficiência leva o homem a criar um deus no qual projeta seus anseios e qualidades, em Durkheim, a visão de um conflito entre aspirações individuais e sociais leva-o a uma sacralização e divinização do social, realidade sagrada, capaz de responder à “verdadeira natureza” do homem: “Isso é precisamente o que tentamos fazer: vimos assim que esta realidade, que as mitologias representaram de formas tão diversas, mas que é a causa universal, objetiva e eterna das sensações **sui-generis** de que é feita a experiência religiosa é a sociedade. Mostramos quais as forças morais que ela desenvolve e como suscita aquele sentimento de apoio, de salvaguarda e de dependência protetora que une o fiel ao seu culto. **A experiência religiosa o eleva acima de si; também a sociedade faz o mesmo** (grifo nosso). Na realidade o que faz o homem é esse conjunto de bens intelectuais que constitui a civilização e a civilização é obra da sociedade. Assim se explica o lugar preponderante do culto nas religiões de qualquer espécie. A sociedade pode fazer sentir sua influência somente através de um ato, e esta constitui um ato somente se os indivíduos que a compõem se acham reunidos e agem em comum. Através de uma ação comum, a sociedade toma consciência de si mesma e se determina; ela é sobretudo cooperação ativa. Também as idéias e sentimentos coletivos são possíveis somente em virtude de movimentos exteriores que os simbolizam — como já vimos. A ação domina, pois a vida religiosa pelo simples fato de que é a sociedade a sua origem”. (25)

A semelhança com o homem deificado (de Feuerbach) fica mais clara ainda quando Durkheim opõe a sociedade real (feita de homens onde subsistem tendências contrárias, como vimos acima) e a sociedade ideal: “perguntar-se-á, porém, qual é exatamente a sociedade que constitui o substrato da vida religiosa. Será talvez a sociedade real, tal como existe e funciona sob nossos olhos, com a organização moral e jurídica que foi longamente construída

24. Durkheim, Emile, *Le Forme Elementari Della Vita Religiosa*, págs. 457 — 458.

25. Idem, pág. 458.

ao longo da História? Mas esta é cheia de defeitos e imperfeições. O mal caminha ao lado do bem, a injustiça reina soberana, a verdade é a todo momento obscurecida pelo erro. Como poderia um ser constituído tão grosseiramente inspirar os sentimentos de amor, entusiasmo ardente e espírito de abnegação que todas as religiões reclamam de seus fiéis? Estes seres perfeitos, que são os deuses, não podem ter emprestado sua fisionomia de uma realidade tão medíocre e muitas vezes assim tão baixa (...)

Trata-se, ao invés, da sociedade perfeita, na qual a justiça e a verdade reinariam soberanas e onde o mal em todas as suas formas seria estirpado? Não se contesta que ela esteja em estreita relação com o sentimento religioso; de fato, todas as religiões tendem a realizá-la; esta sociedade não é um dado empírico, definido e observável; **é uma quimera, um sonho com o qual os homens cobriram suas misérias, embora não a tenham visto na realidade. É uma simples idéia que traduz em nossa consciência as nossas aspirações mais ou menos obscuras para o bem, a beleza e o ideal. Mas estas aspirações têm em nós suas raízes; elas provêm da profundeza mesma do ser; não há nada fora de nós que possa dar-nos conta disto. De outro lado são religiosas por si mesmas: a sociedade ideal pressupõe pois a religião, ainda antes de podê-la explicar” (26).**

Para Durkheim, as duas sociedades (ideal e real) coexistem sendo a idealização um fato do próprio real: “a formação de um ideal (...) depende de condições que a observação pode estabelecer; é um produto natural da vida social. (...) Esta criação não é um ato suplementar com o qual a sociedade se completaria, uma vez formada; é um ato com o qual ela se faz e refaz periodicamente. (...) Esta criação não é um ato suplementar com o qual a sociedade se completaria, uma vez formada; é um ato com o qual ela se faz e refaz periodicamente. (...) A sociedade ideal não está fora da sociedade real, mas faz parte dela. (...) Pois uma sociedade não é formada somente pelos indivíduos que a compõem, mas constituída, em primeiro lugar, pela idéia que forma de si mesma”. (27)

Com tudo isso, podemos dizer que são as próprias condições reais da vida que levam o homem a criar essa imagem idealizada de si (em Deus ou na sociedade). Neste ponto, Durkheim e Feuerbach se encontram.

Mas, na realidade, que papel esse processo desempenha? Aqui Feuerbach — alienação — e Durkheim — encontro de seu verdadeiro ser — se desencontram. Analisemos melhor este ponto.

26. Ibidem, pág. 460.

27. Ibidem, págs. 462 — 463.

FEUERBACH – RELIGIÃO, MISÉRIA DO HOMEM.

Feuerbach viu o homem como sujeito ativo (segundo Marx de modo ainda idealista), como consciência que cria um objeto ao qual concede uma realidade em si, quando esse objeto, na verdade, só tem uma realidade que é a de ser um produto seu. Na “Essência do Cristianismo” está descrita a atividade deformadora, alienante da consciência.

O objeto religioso não tem nenhum conteúdo próprio. Todas as suas determinações são humanas, embora postas no objeto sem as limitações com que se apresentam no objeto sensível. A essência verdadeira da religião não é a teológica, mas a antropológica, o que equivale dizer que não é a religião que faz o homem, mas o homem que faz a religião: “o homem é o começo da religião; o homem é o centro da religião; o homem é o fim da religião” (28). A essência teológica é falsa: se Deus é a essência objetivada do homem – um conteúdo humano, a consciência religiosa o apresenta como se fosse um ser supra-humano. “A essência secreta da religião é a unidade da essência divina com a humana, mas a forma da religião, isto é, sua essência consciente e manifesta é a diferença entre estas essências. Deus é a essência humana, mas a consciência humana o apresenta como outro ser diferente.” (29) Dá-se assim uma falsa consciência do divino, que por sua vez é uma falsa consciência do humano.

Deus surge quando o sujeito se põe a si mesmo como outro ser alheio e estranho. Isso é a alienação: não reconhecer-se num objeto que é produto seu e no qual objetiva sua essência.

Esta concentração das perfeições no objeto religioso, realizada pelo homem real é negativa para ele. Deus não só se apresenta como algo estranho – o homem não está consciente de estar diante de um produto seu – e não só não se reconhece nele, como também se empobrece na medida em que transfere para seu objeto riquezas que são suas.

Com isso completa-se o círculo da alienação. As três condições de alienação, apontadas por Marx nos Manuscritos de 1844, estão preenchidas: 1ª) o sujeito é ativo e na sua atividade cria um objeto; 2ª) o objeto é produto seu, mas o sujeito não reconhece nele; 3ª) o objeto obtém um poder que por si não tem e se volta contra o sujeito, domina-o, convertendo-o em seu predicado.

28. Feuerbach, Ludwig, *La Essencia del Cristianismo*, pág. 287.

29. Idem, pág. 288.

DURKHEIM – RELIGIÃO, GRANDEZA DO HOMEM

A sociedade é um fato absolutamente novo com relação à natureza. Um reino de complexidade extrema, manifestação mais alta da natureza, uma forma de autotranscendência, pela qual “a natureza e entende e se interpreta a si mesma em termos racionais e culturais que constituem um **novum** categorial, um nível existencial e psíquico dotado de autonomia relevante” (30).

A vida social introduz o homem em uma dimensão existencial que transcende a esfera da vida privada e individual. Entrar nesse novo reino sagrado exige a abjuração de tudo o que é meramente biológico e fisiológico, o sacrifício de tudo aquilo que somente é agradável e útil em nível individual. Com isso o homem se inicia na vida social, que lhe traz conforto e segurança, proteção e assistência. “Os valores centrais da sociedade, vividos pelo primitivo em um registro religioso, difundem a convicção de que o indivíduo depende em tudo e por tudo de um sistema de forças prestigiosas que presidem seu destino. Estas forças sagradas e numinosas são introjetadas mediante a observância escrupulosa de cerimônias que garantem o seu concurso favorável” (31).

O indivíduo toma consciência de seu verdadeiro ser na atmosfera de efervescência, delírio e exaltação da vida religiosa: “compreende-se facilmente que, neste estado de exaltação, o homem não se reconheça mais. Sentindo-se dominado e carregado por uma espécie de poder exterior que o faz pensar e agir diversamente do tempo normal ele tem naturalmente a impressão de **não ser mais ele mesmo**. Sente-se como um **novo ser** (grifos nossos). No mesmo momento seus companheiros sentem-se transfigurados do mesmo modo (...) tudo acontece como se, realmente ele fosse transportado em um mundo especial, em tudo diferente do que vive todos os dias, em um ambiente povoado de forças excepcionalmente intensas que o invadem e transformam” (32).

As categorias do sagrado e do social são convergentes. Por trás do sagrado transparece o mundo das representações coletivas, fonte e origem da própria sacralidade. Sob a transcendência do sagrado transparece a transcendência da sociedade. A consciência coletiva, gerada por uma espécie de delírio religioso, identifica-se com a gênese dos valores e ideais. Os significados

30. Cantoni, Remo, introdução à tradução italiana “Le Forme Elementari della Vita Religiosa, pág. 24.

31. Idem, pág. 29.

32. Ibidem, pág. 29.

objetivos e meta-individuais da cultura em todos os seus aspectos não se podem constituir, segundo Durkheim, de outro modo, que não seja análogo àquele, ascético e antiindividualístico, que gerou o fato religioso.

Todavia, a sociedade não é para Durkheim, um simples objeto de estudo, cujos ideais têm um mesmo tipo de gênese que os religiosos. A sociedade “assume para Durkheim, em linha de princípio, um papel hierárquico e majestoso e se transforma em objeto legítimo de culto. Ela se torna única matriz possível de todos os valores, de todas as normas, de todos os ideais, de todos os processos culturais, a única fonte de onde podem provir autoridade, prestígio e poder” (33).

Na realidade, poderíamos dizer, que cultuando a sociedade, o homem cultua seu verdadeiro ser, descoberto à medida em que a sua parte mais alta vence a luta contra a parte mais baixa, a-social e impulsiva: “a sociedade no homem adquire os contornos do eu ideal que luta contra o eu sensível, ou do eu transcendental, que deve frear o eu empírico” (34).

CONCLUSÃO

Se a crítica da religião se justifica em Feuerbach porque enriquece a liberdade humana, na medida em que tira a Deus as qualidades da espécie que erradamente lhe foram apostas, não deixa de ter a sua limitação num idealismo que Marx criticou acerbamente. Embora fale a cada passo de “prática” Feuerbach acredita nesta libertação através de uma simples reorganização da consciência. Como diz Marx, não basta trazer o sagrado ao seu verdadeiro domínio, o homem, é preciso fazer antes a crítica do próprio profano que leva o homem a alienar-se no sagrado: depois de, por exemplo, descobrir na família terrestre o segredo da família sagrada, cabe aniquilar a primeira teórica e praticamente” (35). De qualquer forma a intenção de Feuerbach é libertar, desalienar o homem.

Em Durkheim, as coisas se passam de modo mais ou menos semelhante, embora ele seja mais ambíguo quanto ao fim de seu trabalho. Aparentemente, Durkheim, positivista e racionalista, propõe ao homem uma

33. Ibidem, pág. 31.

34. Ibidem, pag. 30.

35. Marx, **Teses contra Feuerbach** tese 4.

dissolução crítica do fenômeno religioso, assimilado ao misticismo da sociedade primitiva. Ela seria (como em Comte) uma predecessora da ciência. Esta interpretação da obra de Durkheim poderia justificar-se com o recurso ao artigo “De la Definition des Phenomènes Religieux”:

— descobrindo-se a origem social da religião, a transcendência que a caracteriza “torna-se qualquer coisa de natural e explicável para a inteligência humana (pág. 24) (...); sendo fruto do espírito coletivo (pág. 25) é natural que o espírito represente a realidade de modo diferente do nosso, pois que é de outra natureza (...) É por isso natural que nós não nos encontremos nessas concepções e que não nos exprimam. Eis por que ela tem um caráter misterioso que nos perturba. **Mas esse mistério não é inerente ao objeto que elas representam. E esse deve totalmente à nossa ignorância. É um mistério provisório como todo aquele que a ciência dissipa progressivamente à medida que avança. Ele brota do fato de que pertence a um mundo onde a ciência do homem começa somente agora a penetrar e que para nós é ainda desconhecido**” (pág. 25, grifo nosso).

Mas como interpretar isso, uma vez que não está implícita uma substituição da religião pela ciência, mas apenas o que constitui mistério deixa de sê-lo com o avanço científico. O que se pode perguntar é se, iluminada pela ciência, a religião tem razão de subsistir, e se, já secularizada, não perde sua razão de ser.

A resposta de Durkheim é clara: “na religião existe algo de eterno, destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares dos quais o pensamento religioso foi sucessivamente revestido. Não pode existir sociedade que não sinta necessidade de conservar e ressaltar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as idéias comuns que constituem a sua unidade e personalidade. Mas essa renovação moral pode ser obtida somente através de reuniões e assembléias, de congregações, nas quais os indivíduos, estreitamente unidos entre si, afirmam em comum seus sentimentos comuns; disso derivam cerimônias que — por seu objeto, pelos resultados que produzem, pelos procedimentos empregados — não diferem em natureza das cerimônias propriamente religiosas. Que diferença essencial existe entre uma assembléia de cristãos que celebra os principais fatos da vida de Cristo, ou dos Hebreus que celebram a saída do Egito ou promulgação do Decálogo, e uma reunião de cidadãos que comemora a instituição de uma nova carta moral ou qualquer grande acontecimento da vida nacional” (36).

36. Durkheim, E., o. c. pág. 467.

Os obstáculos atuais ao sagrado são fruto da época de transição e de mediocridade moral, diz nas Formas Elementares. Durkheim assume tons proféticos — “dia virá em que as nossas sociedades conhecerão ainda momentos de efervescência criativa, da qual surgirão novos ideais e aparecerão novas idéias que, em certo tempo, servirão de guia para a humanidade” (37).

Durkheim não é mais ou menos religioso no artigo e no seu livro. O que ele defende é a continuidade funcional do fenômeno religioso que padece metamorfoses históricas, mas não se anula, nem se exaure dentro das dimensões cognitivas do fenômeno científico. O estímulo da experiência religiosa é indispensável à ação, à vida, às finalidades existenciais mais altas do homem. Na realidade, Durkheim não tem em mente, como poderia parecer pela leitura do artigo comentado, dessacralizar a vida social, mas sim afirmar o que Cantoni chama de “continuidade existencial do sagrado”, embora as metamorfoses sociais exijam uma renovação adequada de hierofanias: “o sagrado, em certo sentido, renova-se continuamente em uma metamorfose ininterrupta, porque a vida social exige sua existência. A sociologia religiosa não tem, portanto, a tarefa de realizar uma interpretação reduitiva ou repressiva do fenômeno religioso — no mesmo sentido em que tal redução teria sido feita por Marx e Freud — mas tem, antes, a função de descrever a morfologia de fenomenologia do sagrado, compreendendo-o em suas funções reais” (38).

Concluindo: bem ou mal Feuerbach pretendeu libertar o homem do religioso (através de uma transformação da consciência), sinal de sua miséria. Durkheim, ao contrário, reafirmou o religioso, dentro de uma visão estática da sociedade. Talvez dele possa ser dito o que Eliseo Veron diz de Lévi-Strauss: “suspeito de espiritualismo (...) em conjunto, sem agressividade, sem provocação, mas no nível de sua pesquisa, Lévi-Strauss (Durkheim) talvez esteja construindo a filosofia mais rigorosamente atéia de nossa época” (39).

37. Idem, págs. 467 — 468.

38. Cantoni, Remo, o. c., pág. 35.

39. Veron, Eliseo, Ideologia, Estrutura, Comunicação, Ed. Cultrix, São Paulo, pág. 21.