

Marx e a religião: ideologia e concepção ilusória do mundo

Paulo Moutinho Barroso

CicDigital - FCSH/UNL
pbarroso1062@gmail.com

Resumo:

A concepção marxista sobre a ideologia é paradigmática, ainda hoje, para a compreensão das formas de consciência colectiva, sistemas sociais de representação (e.g. religiões, mitos, ideologias) ou ideais partilhados de perfeição e de absoluto, todos assentes num essencialismo, primado ou prisma: real ou racional, facto ou ilusão, vida ou consciência, relativo ou absoluto. Ao mascarar as relações com a realidade, definindo uma determinada visão do mundo e um modo de pensar e de agir, a ideologia é um sistema de representações distorcidas, ilusórias ou de falsa consciência, mas com implicações práticas. Ao contrário do absolutismo racional ou idealismo absoluto e dialéctico de Hegel, segundo o qual “todo o racional é real e todo o real é racional”, Marx empreende o primado da realidade sobre o pensamento e regista que não é a consciência que determina o ser e a vida, mas o contrário. Todavia, a ideologia fomenta a ideia de que é a consciência que determina a vida, porque o que pensamos é um produto da sociedade em que vivemos. Ao procurarem um certo essencialismo, as concepções sobre a natureza humana (onde se inclui o cristianismo e, paradoxalmente, o marxismo) são relativas, por mais antagónicas que sejam; são ideologias, modos de vida, imaginários sociais ideais, produtos da cultura e prática sociais. Em *A Ideologia Alemã*, a ideologia é um reflexo invertido do real na consciência, como a inversão das imagens numa câmara escura, uma fantasmagoria, uma ilusão sobre a qual se baseia, erroneamente, a religião e a moral que definem e condicionam o que somos. A partir da concepção de ideologia de Marx e seguindo uma estratégia reflexiva e aporética, pretende-se: a) reconhecer o contributo da ideologia para a concepção ilusória de perfeição e de absoluto na religião; e b) caracterizar o ser humano como produto ideológico, i.e. moldado por uma alienação social e um “pensamento pensado”.

Palavras-chave:

ideologia, ilusão, Marx, religião, representação.

1. Introdução

“A invenção da religião não foi um simples engano infeliz, mas uma resposta às misérias da vida na terra.”

Jonathan Wolff, *Porquê Ler Marx Hoje?*

“Christianity is not based on a historical truth; rather, it gives us a (historical) narrative and says: now believe!”

Wittgenstein, *Culture & Value*.

Vivemos em sociedades ideológicas. O que consumimos (incluindo produtos culturais) ou as mensagens que recebemos (incluindo as notícias) trazem ideologia. De acordo com Zizek, “ideologia” pode designar qualquer coisa, desde uma atitude até um conjunto de crenças voltado para a acção: “Ela parece surgir exactamente quando tentamos evita-la e deixa de aparecer onde claramente se esperaria que existisse” (Zizek, 2010: 7). Uma sociedade ideológica implica o não conhecimento da ideologia por parte das pessoas que a seguem. Segundo Zizek, “a ideologia não é apenas uma ‘falsa consciência’, uma representação ilusória da realidade; a ideologia é antes essa mesma realidade que já está preparada para ser concebida como ‘ideológica’” (2008: 15). Para Zizek, “a mais elementar definição de ideologia é provavelmente a bem conhecida frase do *Capital* de Marx: ‘eles não o sabem, mas eles estão a fazê-lo’” (2008: 24). Segundo Zizek, o conceito de ideologia implica uma ingenuidade constitutiva: o não reconhecimento de seus próprios pressupostos, de suas próprias condições eficazes, uma distância ou divergência entre a realidade social e a representação distorcida, i.e. uma falsa consciência da realidade.

Uma ideologia é uma construção conceptual ou mental colectiva sobre a realidade. É um sistema de representações, imagens, mitos, valores, ideias ou conceitos com implicações práticas no seio de uma dada sociedade (Poupard, 1984: 752). Define uma determinada visão do mundo, fundamentando e orientando um modo de pensar e de agir. É como um imaginário social ideal, uma produção cultural e uma prática social dotada de eficácia (J.-P. Dozon *apud* Augé, 2000: 23); transforma a situação efectiva do ser humano no mundo, conforme uma interpretação desse mundo. A ideologia é uma linguagem ou um discurso sobre um certo estado de coisas no mundo. Constitui-se num bem colectivo e transmissível (Ricoeur, 1991: 69). É o caso da religião, que apresenta um ideal de perfeição e de absoluto, seduzindo por isso. A religião é uma concepção, uma proposta de interpretação do mundo, uma forma de consciência colectiva que actua enquanto sistema social de representação assente em ideais; centra-se num essencialismo sobre o ser humano e o mundo, ambos concebidos como produtos moldados. Afasta-se, por conseguinte, quer de uma tomada de auto-consciência do ser humano quer da assunção de uma liberdade plena para pensar e agir socialmente. É este o âmagô problemático e aporético da ideologia na forma de religião e da religião como ilusão, ideal irreal ou promessa de concessão de uma determinada perfeição ou de um certo absoluto, conforme foi abordada nomeadamente por Marx, mas também por Hegel, Feuerbach, Freud ou Nietzsche, conforme se desenvolverá a seguir. A partir da compreensão do conceito de ideologia como forma invertida de consciência ou distorção do pensamento que surge das contradições sociais (Bottomore, 2001), pretende-se: a) reconhecer o contributo negativo e crítico da ideologia para a concepção ilusória de perfeição e de absoluto na religião; b) caracterizar o ser humano como produto ideológico, i.e. moldado por uma alienação social e um “pensamento pensado”.

2. Marx e a religião: ideologia e concepção ilusória do mundo

No contexto da obra de Marx, a ideologia é distorção, ilusão ou falsa consciência sobre as circunstâncias da vida social (Ricoeur, 1991: 66-68), por mascarar as relações com a realidade, sendo fundamental o processo de clarificação crítica e racional da consciência para se superar a falsa consciência (Ricoeur, 1991: 175-177). Uma ilusão é um engano que faz perceber erradamente a realidade, que se afigura ser o que não é. Em *A Ideologia Alemã*, a ideologia é um reflexo invertido do real na consciência, como a inversão das imagens numa câmara escura (Marx & Engels, 1982: 14), uma fantasmagoria, uma ilusão sobre a qual se baseia, erroneamente, a religião e a moral que definem e condicionam o que somos. No Prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, Marx regista que não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (Marx, 1982b: 531; Marx & Engels, 1982: 26). É a existência social dos indivíduos, assente numa base económica de relações (cadeia de forças produtivas materiais), que determina a consciência dos mesmos (a superestrutura ideológica: ideias, crenças, a moral, o direito, a política, a religião, a filosofia). Todavia, a ideologia fomenta a ideia de que é a consciência que determina a vida, porque o que pensamos é um produto da sociedade em que vivemos. (Ricoeur, 1991: 180). Numa aceção negativa da ideologia, o que os indivíduos pensam é um produto da sociedade em que vivem (Ricoeur, 1991: 167). Os conteúdos ideológicos da consciência não possuem substantividade própria, porque as ideologias visam ocultar, desfigurar, sublimar a existência real. Por isso, são alienações. Segundo Bottomore, “a alienação implica perda e ilusão: perda do eu e a ilusão de que aquilo que se perde não é o produto do espírito, mas alguma outra coisa” (2001: 422). A citação do Prefácio de *Para a Crítica da Economia Política* demonstra uma visão social da natureza humana, baseada na ideia-chave de que a autêntica natureza do ser

humano se resume às relações sociais dinâmicas que este mantém. Os actos sociais que realizamos implicam relações com as outras pessoas que conosco coexistem e actuam na sociedade, conforme determinados modelos ou padrões de comportamento que são aprendidos. O “ser social” não é um ser abstracto que afecta misteriosamente o indivíduo. A obra de Marx afirma-se mais claramente pela edificação da ideologia da ilusão sobre o real (Ricoeur, 1991: 93), considerando que o ser humano tem a necessidade íntima da prática e do culto religioso. Por precisar da religião, o ser humano cria ou faz a religião e isso revela um lado frágil ou oprimido do próprio ser humano. Ao contrário do absolutismo racional ou idealismo absoluto e dialéctico de Hegel, segundo o qual “todo o racional é real e todo o real é racional”, Marx empreende o primado da realidade sobre o pensamento e regista que não é a consciência que determina o ser e a vida, mas o contrário. A ideologia é uma concepção ilusória. Ao propor um ideal de perfeição e de absoluto, afirma um determinado essencialismo humano. Todavia, existirá um essencialismo humano? Em *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre justifica a precedência da existência sobre a essência. O existencialismo é um humanismo, uma construção da subjectividade humana. Para esta construção, é indiferente a existência de Deus, porque “não existe natureza humana” e, por conseguinte, também “não existe Deus para a conceber” (Sartre, 1996: 29). Sem natureza humana não existe essencialismo nem Deus que cria seres humanos na base desse seu essencialismo. Pelo contrário, é a simples e relativa existência humana que é fundamental. Para Marx, a religião é a expressão da imperfeita consciência de si do ser humano, do ser social, não abstracto. Em *O Capital*, Marx reitera “a convicção de que as ilusões religiosas tinham a única finalidade de lançar um véu sobre as irracionalidades do sistema de produção e desapareceriam quando o homem estabelecesse relações racionais com os outros homens e curasse a totalidade social de suas desarmonias” (Bottomore, 2001: 466). Segundo Marx, as pessoas são o produto do contexto social

em que se inserem; são dotadas de padrões de comportamento específicos e determinadas cultural e socialmente. As nossas ideias e atitudes morais são determinadas pelo tipo de sociedade em que vivemos (Marx, 1982a: 3). Se aceitássemos a ideia de Marx, de que somos um produto social, o que podemos fazer para alterarmos a condição da natureza humana? Não existiria, segundo esta ideia, uma solução divina ou um determinismo redentor e a condição da natureza humana ou a própria sociedade teriam que empreender, necessariamente, um processo de mudança. É a *praxis* revolucionária que está ao alcance do indivíduo, porque esta *praxis* representa a possibilidade de o indivíduo fazer algo por si de modo autónomo e crítico (Marx, 1982a: 1-3), contornando um certo determinismo social. Esta *praxis* caracteriza o materialismo dialéctico da condição humana, pois afirma-se contra a natureza do universo. Na perspectiva de Marx, a religião é concebida como produto de factores sociais e psicológicos. Trata-se de uma perspectiva crítica, porque considera a religião como factor de mal-estar social. Esta perspectiva assenta num modelo reducionista, pois reduz a religião às condições sociais e psicológicos (ou espirituais) dos seres humanos. Segundo Marx, a religião constitui uma cobertura sobre os alicerces da economia, juntamente com a arte, a filosofia, os ideais e a moralidade (Gaarder, 2007: 18). Marx é eminentemente crítico da religião, propondo, em consonância, a sua abolição. Para Marx, a religião é o suspiro da criatura oprimida, a felicidade ilusória do povo ou o Sol ilusório que gravita em volta do ser humano, enquanto este não gravita em volta de si próprio. Marx considera a religião uma estrutura organizada de opressão dos seres humanos. Por isso se opõe aos poderes da religião e, de uma forma mais conhecida, considera a religião o alívio da dor dos oprimidos que, no entanto, nada resolve. Em *A Questão Judaica*, Marx fala da problemática religiosa, que interpreta como auto-alienação condicionada pelas relações sócio-económicas. A religião surge devido às condições de existência degradantes do ser humano.

2.1. Marx e Feuerbach: engano, desengano e *praxis*

Na problemática religiosa, enquanto Feuerbach apenas considera dois momentos (o do engano e o do desengano), Marx admitiu, além destes, o momento da *praxis*. Desde que o ser humano toma conta da sua situação no segundo momento, tem a possibilidade de alterar a sua condição através da luta por melhores condições de vida, o que evitaria que se voltasse a enganar. Alterando as condições de produção (a infra-estrutura) altera-se a superestrutura. Para Marx, a religião tem uma função útil ou oportuna quando a vida do ser humano se encontra numa situação de miséria. Todavia, a religião (enquanto miséria religiosa) é unicamente uma realização imaginária do ser humano; é um mal em si mesmo, cumprindo um duplo aspecto na dimensão humana: a) é a expressão da miséria real; b) é um protesto contra a miséria real. Enquanto o ser humano não se aperceber de que tudo é uma quimera, a vida humana é miserável. Acabando com a miséria real, acaba-se com a miséria religiosa. A dimensão religiosa nasce de uma insatisfação com o mundo. A religião transmite aos crentes a ideia de que este mundo é “um vale de lágrimas” e, em vez de mudar as condições materiais, dá-lhes uma esperança ilusória que é a própria religião, contribuindo para que a situação não se altere. Neste sentido, a religião é uma espécie de droga anestésiante, ou seja, a religião é o “ópio do povo”, um analgésico, porque se assume como um sistema de crenças que iludem, que desviam a atenção das pessoas dos verdadeiros e reais problemas sociais. Na Introdução de *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx define claramente a sua posição face à religião entendida como “ópio do povo”: “A miséria religiosa é, ao mesmo tempo, a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o âmago de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. É o ópio do povo.” (Marx, 2008: 6). O sentido destas palavras reporta a ilusão maléfica de uma falsa felicidade colectiva ou promessa de abundância *post mor-*

tem que as crenças e as devoções religiosas sugerem. Esta perspectiva de Marx coloca várias questões, designadamente a possibilidade de existência de uma forma de religião sem a criação e fomento de ilusão nas pessoas. Os mais cépticos ou críticos da religião, como Marx, poderão responder categoricamente que “não”, alegando que uma das condições suficientes e necessárias para a religião é a possibilidade de criação e fomento de ilusão nas pessoas, de modo a comovê-las e levá-las a agir de um modo determinado e previsto. Na obra de Marx, a ideia de ilusão corresponde às de Nietzsche e de Freud, na medida em que estes também se preocuparam com o papel da religião, que permitia destorcer ou iludir colectivamente sobre a realidade. A ilusão é criticada porque cria aparência e engana. Mas, independentemente de se admitir ou considerar a religião como ilusão, não existirão formas de religião como força, por um lado, contra o sofrimento humano e, por outro lado, a favor da liberdade e realização humana? Mesmo assim, Marx responderia “não”, porque concebe, de um modo radical, que a religião colabora com a opressão dos mais desfavorecidos socialmente. Segundo Keith Ward (2007: 183), Marx acreditava que a religião se deveria relacionar com o progresso dos seres humanos e que, se existe algo como a salvação, “ela deve ser possível nas condições sociais que temos actualmente, e não apenas numa Terra do Nunca imaginária”. A ideia de uma forma de religião sem ilusões assemelha-se ao ideal de justiça, liberdade e igualdade sociais neste mundo e sob dignas condições de vida. Um ideal que seria almejado pela estrutura dialéctica da história, como pensava Marx. A dialéctica da história traduzir-se-ia no processo em que cada estrutura social, produzida por circunstâncias económicas, enfatizaria um conjunto de valores (a tese do processo), que provocaria reacções, de modo a que um ideal e diferente conjunto de valores assumiria o poder (a antítese do processo), oscilando como um pêndulo (a síntese do processo). Para Marx, os seres humanos formam uma consciência invertida das representações religiosas. Através destas representações, que são efectivamente fabulações, procura-se

superar, de um modo ilusório, a angústia e o medo. É neste sentido que Marx utilizou a expressão “crítica do céu”, em que o céu aparece como obstáculo à luta por melhores condições. Feuerbach e Marx empreendem a negação do absolutismo racional e dialéctico de Hegel, apesar de serem tributários do hegelianismo, na medida em que devem a sistematização do seu pensamento filosófico à reacção veemente que manifestaram à filosofia de Hegel. A teoria geral de Marx opõe-se radicalmente à de Hegel. Por exemplo, Marx entende que a essência do real é a matéria, propondo a tese do monismo materialista em reacção ao monismo idealista e absoluto hegeliano; Hegel pensa numa tese ontológica sobre a realidade como razão, ideia, espírito. Outro exemplo, Marx empreende o primado da realidade sobre o pensamento, enquanto Hegel considera o primado do pensamento sobre a realidade, concebendo uma tese epistemológica de que a realidade é um produto do pensamento. Todavia, ambos procuraram conceber uma teoria interpretativa da realidade, i.e. da natureza racional. Mas, porque é que Deus se deu ao trabalho de criar o mundo? Porque é que Deus se deu ao incómodo de criar fosse o que fosse fora de si, quanto mais algo tão imperfeito como o mundo? Estando este mundo eivado de maldade e sofrimento e sendo Deus perfeito e auto-suficiente, responde Hegel que Deus não seria Deus sem este mundo. É que não se alcança a auto-compreensão sem se encontrar “o outro” (Wolff, 2003: 25). Deus precisa de se definir em função de um objecto exterior. No distanciamento a Hegel, o caso de Feuerbach ainda é mais crítico, porque este chegou a ser um hegeliano de esquerda (considerando a obra de Hegel revolucionária e crítica na demanda por um mundo melhor) e defendeu explicitamente um ateísmo materialista estridente. Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach revela um grande distanciamento face à fenomenologia de Hegel, tendo Feuerbach admitido que as crenças religiosas são produzidas pelo indivíduo como pálidos reflexos do mundo em que vive e que constitui a única realidade. Segundo Feuerbach, o indivíduo torna-

-se alienado porque precisa de acreditar em ideias ilusórias face à impossibilidade de se realizar nesta única realidade que é a sua própria vida. O indivíduo torna-se alienado na medida em que desvaloriza as suas interações e projecta o seu próprio potencial em ilusões ou fantasias teológicas. De acordo com Brian Morris, ao considerar a religião como uma imagem projectada da natureza essencial do ser humano, Feuerbach revela-se crítico das ilusões, falsidades e contradições da religião e da teologia (Morris, 1987: 22). Segundo Feuerbach, os motivos para rejeitar a religião são bastante óbvios, na medida em que a religião implica a alienação dos indivíduos dos seus verdadeiros “eus”. Para Feuerbach, a religião é um sintoma de alienação. Como tal, é uma patologia da qual o indivíduo se devia libertar através da realização plena da sua vida no mundo real. Feuerbach foi bastante mais crítico de Hegel porque este, supostamente, separou a humanidade da natureza de uma forma radical. Todavia, ambos (Hegel e Feuerbach) influenciaram Marx. Este foi, de certa maneira, influenciado por Feuerbach, mas defendeu que a alienação do indivíduo não tinha bases metafísicas ou religiosas como sustentou Feuerbach. As bases da alienação que também Marx diagnosticou no indivíduo eram sociais e económicas. Em *Teses Sobre Feuerbach*, Marx sublinha: que Feuerbach parte do facto da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo num mundo religioso, representado, e num mundo real: “O seu trabalho consiste em resolver o mundo religioso na sua base mundana. [...] Feuerbach resolve a essência religiosa na essência *humana*” (Marx, 1982a: 2). Mas ao contrário de Feuerbach, Marx defende que a essência humana não é uma abstracção inerente a cada um, mas é o conjunto das relações sociais. Por conseguinte, a religião e o sentimento religioso que as pessoas nutrem pela religião são produtos sociais.

2.2. Marx e Freud sobre a ilusão

As concepções ilusórias de perfeição e absoluto são criticadas nomeadamente por Feuerbach, Marx e Freud. Relativa-

mente aos dois últimos, na cruzada salvífica do ser humano face à religião, Marx assumiu o papel de Prometeu, enquanto Freud assumiu o papel de Moisés, segundo Steiner. Face às tensões de consciência psicológica do indivíduo moderno, tenta-se reconciliar o ser humano a uma realidade sem Deus, tornando essa realidade suportável ao sugerir uma libertação final dela. Marx e Freud coincidem na libertação do ser humano, mas “enquanto Marx sugere uma condição edénica, livre de carências e conflitos, Freud sabe que essa libertação equivaleria ao repouso da morte” (Steiner, 2003: 34). Por um lado, o marxismo “põe a doutrina teológica da queda do homem, do pecado original e da redenção final em termos históricos e sociais”, segundo Steiner (2003: 16); por outro lado, a psicanálise Freudiana refere-se a um inconsciente colectivo visando “retirar da *psiché* humana as ilusões infantis” da religião, das crenças metafísicas ou das “sombras arcaicas do irracionalismo” (Steiner, 2003: 35). Existe a necessidade, quer em Marx quer em Freud, de uma libertação do ser humano das amarras referenciais e ilusórias que o condicionam, como é o caso da religião. As formas e vivências da religião como quadros de representação da vida e da realidade foram concebidas por Freud de um modo crítico e depreciativo (Mann, 2000: 141). Freud considera as representações religiosas quer como ilusões de segurança e felicidade quer como formas enganadoras de combater a angústia, o medo e as imperfeições da vida humana. Próxima das perspectivas desenvolvidas por Feuerbach e Marx, ainda no quadro conceptual de uma visão ilusória de perfeição e absoluto, a perspectiva de Freud sobre a religião, uma psicogénese da fé religiosa, é marcadamente assumida pelas obras *O Futuro de uma Ilusão*; *Moisés e a Religião Monoteísta*; *Totem e Tabu*; *Uma Experiência Religiosa*; e *O Mal-estar na Civilização*. Na primeira, Freud procura definir “crença”, apresentando a ideia de que as crenças religiosas são ilusões, na medida em que os seres humanos se encontram num mundo que a) não os conduz à desejada felicidade; e b) fá-los sofrer a dor e a indignidade da doença, angústia, fracasso e morte.

A abordagem de Freud traduz-se numa psicologia religiosa da natureza humana, pela qual questionou a dimensão religiosa e, em particular, a fonte da ideia religiosa, tendo justificadamente demonstrado o fenómeno religioso pela via psicológica. Para Freud, o conceito de “ilusão” não significa um erro nem uma falsidade. Em *O Futuro de uma Ilusão*, o significado de “ilusão” reside em acreditar mediante desejos e não com base em razões nem evidências. As crenças religiosas surgem de desejos: primeiro, do desejo de não ser destruído pelas forças naturais (desastres, doenças, etc.) dada a fragilidade e limitação do ser humano; segundo, do desejo de ser protegido e amado. Para responder às ameaças das forças naturais e considerando a debilidade humana, as pessoas procuram algo que funcione como defesa psicológica ou, como Freud designa, “humanização da natureza”. É nesta circunstância que surge a religião como forma de melhorar a vulnerabilidade defensiva do ser humano, pois uma vez humanizada a natureza, o ser humano deixa de se encontrar numa situação indefesa e até pode reagir. Esta linha de pensamento conduziu Freud à conclusão de que as ideias religiosas surgem da necessidade do ser humano em tornar suportáveis as suas fraquezas. Freud explica este desejo e esta necessidade alegando um protótipo infantil que os seres humanos possuem no processo de transformação de poderes extraordinários em deuses. Na infância, a impressão terrífica de incapacidade faz surgir a necessidade de protecção. Assim, a crença em Deus é representativa de um desejo de regressar à infância, à condição em que o ser humano se sente completamente protegido. Freud vê em todas as crenças religiosas (especialmente nas religiões monoteístas, como o cristianismo) a projecção dos sentimentos individuais dos filhos em relação aos pais. O facto religioso é como uma infantilidade, na medida em que a religião tem uma componente de protecção, o que é, efectivamente, uma infantilidade. Esta situação revela a natureza ilusória da crença, na medida em que os seres humanos acreditam em Deus porque têm um desejo de serem amados. Para Freud, a religião é o prolongamento das ilusões mais arcaicas;

é a expressão de desejos infantis projectados na vida adulta; é a manifestação de significados ocultos de pulsões inconscientes. A teoria de Freud depende da representação simbólica do sagrado e do seu respectivo reconhecimento. Em *Totem e Tabu*, Freud reconhece que a religião é semelhante a uma neurose, uma doença mental colectiva, i.e. a “neurose obsessiva da humanidade” (Freud, 1999: 61). A religião apresenta interpretações sobre a realidade difíceis de obter por outra via. Por isso, as pessoas formam, segundo Freud, quadros mentais e sensíveis baseados na religião, constituindo o que o Freud designou por “neurose obsessiva e colectiva” em *O Futuro de uma Ilusão* (2006a: 52). Para Freud, a religião é uma ilusão, como também admite em *O Mal-estar na Civilização* (2008: 9). Para Steiner, *O Mal-estar na Civilização* “oferece um diagnóstico irónico e desolado das tensões, supressões e distorções sofridas pela *psiquê* no processo do seu ajustamento às economias da sociedade organizada” (Steiner, 2003: 32). Segundo Freud, as pessoas regem-se por falsos padrões que procuram para si próprias a fim de servirem de “consolo religioso” ou paliativo face às difíceis e sofríveis ameaças do mundo exterior (Freud, 2008: 20). A ideia de consolo significa o apaziguamento de medos, a resposta plausível às perguntas sobre o sentido da vida ou a produção de comunhão no acto colectivo prescrito pelo culto ou pela fé (Luhmann, 2007: 105). Para Freud, a religião responde aos anseios das pessoas, porque se propõe corresponder com a promessa de uma felicidade à eterna pergunta pelo sentido da vida. Essa felicidade é a da ataraxia, a dos “paraísos artificiais” que permite fugir à pressão da realidade (Freud, 2008: 26). Neste sentido, a religião como ilusão colectiva é uma reconfiguração alucinada da realidade (Freud, 2008: 34). O desvio humano pela religião deve-se ao sofrimento causado pela prepotência da natureza, fragilidade do corpo e insuficiência das instituições sociais que regulam as relações entre os seres humanos na família, no Estado e na sociedade (Freud, 2008: 37). Face à origem social do sofrimento, as pessoas activam certos mecanismos mentais de protecção. As faltas ou carências con-

duzem as pessoas à necessidade de suprimirem essas faltas ou carências através de recursos civilizacionais (conjunto de valores, acções e feitos úteis que visam protecção contra a natureza e regulação das relações humanas) que são subterfúgios. A caracterização psico-patológica da experiência religiosa pode igualmente ser compreendida quando enquadrada pelo cientismo oitocentista, como na obra de Manuel Laranjeira, nomeadamente *A Doença da Santidade*, que reflecte uma época orientada pelas correntes evolucionistas de Charles Darwin, Jean-Baptiste de Lamarck, Herbert Spencer e Ernst Haeckel. Esta obra de Laranjeira consiste num ensaio psicopatológico sobre o misticismo da forma religiosa, na qual se desenvolve uma perspectiva imanente da evolução humana sob a égide do monismo de Haeckel. A credulidade, a vontade exacerbada de acreditar no que se gostaria que fosse verdade, favorece a formação de crenças e condiciona a interpretação da realidade e dos seus fenómenos. Para Oscar Wilde, em *O Retrato de Dorian Gray*, “o temor à sociedade, que é a base da moral, e o temor a Deus, que é o segredo da religião, são as duas coisas que nos governam” (1999: 36). O temor é um elemento integrante da natureza humana e serve como mecanismo de defesa face às forças superiores desconhecidas. A crença e o temor podem trazer alguma protecção ao ser humano que precisa ou prefere acreditar em algo divino. Segundo Wilde, o temor é o segredo da religião, porque a religião alimenta-se do temor que suscita nas pessoas através de histórias tenebrosas sobre o fim de vida pecaminosa, o apocalipse ou a morte, bem como através da proposta de salvação dos males do mundo (1999: 36). Ao aceitarem a proposta de salvação, os crentes têm que se submeter, ter medo para não pecar ou não possuir livre-arbítrio de acção e pensamento, como se tratasse de uma ideologia. Em *As Moscas*, Sartre afirma a conveniência, para Deus, de as pessoas sentirem peso na consciência e medo, porque “o medo e a consciência pesada exalam um aroma delicioso para as narinas dos deuses” (Sartre, 1965: 29). Ser temente de Deus é ser digno de piedade, porque se agrada, deste

modo, aos deuses. Sartre não estaria, certamente, a defender esta ideia da conveniência em sentir medo, mas a criticá-la como factor de condicionamento da acção humana e em consonância com uma religiosidade que se pretende instaurada na sociedade. Esta ideia seria a de um quotidiano de “escravatura das paixões” ou “enigma da liberdade serva” reconhecível por uma consciência religiosa, segundo Ricoeur (2013: 365). Iris Murdoch (2003: 1) também sublinhou o medo como factor para a crença religiosa, ao afirmar que “sentimos medo da pluralidade, difusão, falta de sentido, acaso, caos; queremos transformar o que não podemos dominar ou compreender em alguma coisa que restaure a nossa confiança e seja familiar, em alguma coisa que seja normal, em história, arte, religião, ciência”. Isso interessa-nos devido à “pluralização” ou “desmitologização” da história, arte, religião, ciência, que é característica da nossa época, segundo Iris Murdoch. Por “desmitologização” Iris Murdoch entende o processo de remoção do transcendente. Um traço evidente da natureza humana é o sentimento de medo, pelo que é apetecível qualquer protecção. Segundo A. C. Grayling, “o medo encontra-se na base de muitos males sociais. Dá origem a superstições e religiões, a sentimentos de antipatias raciais e tribais, a hostilidade relativamente ao novo ou ao diferente, à rigidez e ao conservadorismo, à adesão a práticas e crenças ultrapassadas cuja única recomendação reside na sua familiaridade.” (2010: 35). A natureza humana é, de um modo geral, sugestionável e imaginativa, i.e. susceptível de acreditar tanto na ilusão como em “entidades transcendentais”. As pessoas não seriam supersticiosas se fossem capazes de gerir e controlar todas as suas emoções e medos. Como não é o caso, as pessoas são crédulas e propensas às superstições, ilusões, entidades transcendentais, mitos ou ideologias. Espinosa refere o medo que conduz o crédulo no *Tratado Teológico-Político*, querendo dizer que é o medo que, por um lado, fomenta as crenças e as superstições e, por outro lado, guia a conduta (Espinosa, 1965: 23). Espinosa concebeu Deus como ser terapêutico, porque “restaura o equilíbrio homeostático perdido em resultado da angústia”,

sendo esta tarefa individual e privada, “um resultado que pode ser obtido quando o pensamento refinado e o raciocínio levam ao estabelecer da emoção e sentimento apropriado” (Damásio, 2003: 315). Na mesma perspectiva de Espinosa está Hume, que sustenta, em *História Natural da Religião*, uma visão da religião baseada no naturalismo e no psicologismo dos indivíduos, na medida em que considera que a ideia de religião emanou e se desenvolveu em função das incertezas e do medo perante a vida e não em função da razão (Hume, 2004: 36; Morris, 1987: 141). O temor está subjacente à piedade (Bergson, 2011: 23), que é um dos sentimentos mais importantes fomentados pela religião. Este sentimento de piedade é a tradução da denominada “Regra de Ouro” das religiões. Heidegger, sobre a fenomenologia da vida religiosa, sustentou o mesmo: “é o temor que guia e orienta” (2010: 255). Mas o medo é, para Heidegger, temor genuíno, reverência. Heidegger menciona Kierkegaard, para quem o temor descobre o destino. Kierkegaard considera que “a condição humana é uma condição de *Angst*, de medo ou ansiedade perante o conhecimento dos nossos próprios desejos, dos nossos próprios ódios, do nosso próprio temor no limite da existência, confrontados com a morte inevitável” (Ward 2007: 224). A *Angst* é, para Heidegger, a ansiedade face ao Nada. Em *O Ser e o Tempo*, “a angústia é descrita como o estado emotivo que o existir (isto é, o homem) vive quando é colocado perante o facto nu de ser lançado no mundo”; “a experiência da angústia é uma experiência de ‘desenraizamento’”, segundo Vattimo (1992: 56). Todas estas referências de autores reforçam a crítica de Marx à concepção ilusória de perfeição e de absoluto oferecida pela religião. Independentemente da perspectiva sobre a religião, o medo consiste num factor condicionante das atitudes, comportamentos e modos de pensar, sentir, agir e expressar.

3. Conclusões

As concepções sobre a natureza humana são ideológicas, porque se baseiam num determinado essencialismo e,

com base neste, propõem um modo de vida que é necessariamente relativo. Mais do que meras teorias, apresentam uma certa visão inteligível do mundo. Nesta categoria de ideologia se inserem quer o cristianismo quer o marxismo. Segundo Stevenson e Haberman (2005: 14), o cristianismo e o marxismo, por mais antagónicos que sejam, são ideologias essencialmente devido aos três pressupostos seguintes:

- a) Apresentam teses sobre a estrutura do mundo, a constituição e formação da sociedade e da natureza humana;
- b) Oferecem um diagnóstico pessimista sobre a condição humana assente em erros;
- c) Prescrevem uma fórmula de correcção do estado do ser humano no mundo.

Todavia, apesar das ideologias (enquanto sistemas fechados) procurarem impedir evidências emergentes que as coloquem em causa, as crenças nas ideologias têm sofrido abalos com a evolução do tempo e dos conhecimentos sobre a natureza humana e sobre o mundo. Todavia, mantemos as crenças pelo comodismo ou inércia em recusar admitir que se está errado ou em modificar uma visão do mundo ou uma crença central que alteraria todo o sistema disposicional do ser humano, incluindo a sua maneira de estar no mundo e de o ver. Segundo Stevenson e Haberman (2005: 20), quando uma crença é uma ideologia, usada para justificar o modo de vida social, é difícil examiná-la objectivamente. Marx defende uma base económica para a natureza humana. Esta base é hostil à religião, mas aproxima-se do ideal cristão de igualdade e de esperança profética na resolução dos problemas inerentes à sociedade. Quer a concepção marxista quer a concepção bíblica sobre a natureza humana demonstram, por um lado, que concepções diferentes sobre a natureza humana conduzem a distintas ideias acerca do que somos, do que devemos fazer e do modo como devemos agir, por outro lado, que a natureza humana está sempre enredada num contexto de significação (qualquer que ela seja) que a define como tal.

Segundo Wolff (2003: 31), “a invenção da religião não foi um simples engano infeliz, mas uma resposta às misérias da vida na terra.” Assim, “nunca nos veremos livres da religião e da alienação religiosa”. Marx pretendeu desmistificar a religião (Wolff, 2003: 281). Ao criticar a religião, Marx pretendeu a “des-ilusão” do ser humano, i.e. torna-lo capaz de agir e pensar, de criar um mundo sem necessitar de ilusões (Marsden, 1999: 55). Na questão fundamental e ancestral acerca da relação Homem-Meio, o idealismo absoluto e dialéctico de Hegel, segundo o qual “todo o racional é real e todo o real é racional”, responde enaltecendo o poder de compreensão racional sobre tudo o que existe. Este poder assegura qualquer necessidade de resposta na compreensão do real. Apesar das influências que Marx recebeu de Hegel, verifica-se o contrário na concepção marxista dessa relação Homem-meio, i.e. o primado da realidade sobre o pensamento. Marx sublinha que não é a consciência que determina o ser e a vida; são as condições materiais de vida e de existência que determinam o que somos ou concebemos que somos. Todavia, qualquer forma de ideologia, incluindo a religião, fomenta a ideia de que é a consciência que determina a vida, porque a ideologia é como um mapa conceptual ou uns óculos mentais através dos quais se vê e se compreende o mundo como representação, i.e. não como o mundo é em si. Por conseguinte, uma concepção ilusória de perfeição e de absoluto é uma representação idealizada do mundo. É uma representação necessariamente subjectiva. Nesta perspectiva, é pertinente a distinção de Schopenhauer de duas possibilidades de concepção do mundo, a vontade e a representação: i) o mundo como vontade: das coisas em si e da vontade que se esconde atrás do fenómeno que é a representação; ii) o mundo como representação: ilusão, aparência. Em *O Mundo Como Vontade e Representação*, Schopenhauer envereda por uma representação metafísica do mundo para sustentar a primordialidade da vontade como condição para o Ser. O mundo como vontade é o mundo das próprias coisas. O mundo como vontade é um nível de significação da representação como modo de particularização, na medida em que

uma individualidade é representativa do Ser como vontade, deixando presente a si mesmo o Ser numa espécie de imanência em que, segundo Schopenhauer, o corpo do sujeito não é senão a sua própria vontade tornada visível (Duponthieux, 2001: 74). A vontade do sujeito é um momento particular da vontade e torna-se conhecível nesta forma concreta. Por seu turno, o mundo como representação é o mundo das coisas como nos são propostas e nos aparecem numa dada configuração ordenada e estruturada previamente, i.e. objectos configurados pelo sujeito. Em o mundo como representação, o nível de significação é o da representação. Por conseguinte, a representação é precisamente a visibilidade do que nós vemos, a imagem que possuímos, porque todas as nossas representações são representações de representações conforme os princípios que estabelecemos (Duponthieux, 2001: 74). No mundo como representação, a representação apresenta-se ao princípio da razão suficiente, na medida em que tudo o que existe é existência para o pensamento, para o sujeito, para as percepções, porque tudo o que existe é representação. Enquanto que no mundo como vontade uma representação manifesta uma outra realidade ausente, invisível ou indeterminada ou um outro aspecto da realidade além da própria representação, distinguindo-se a vontade do objecto concreto, no mundo como representação uma representação obedece aos princípios próprios de configuração e de organização de um sujeito para outro sujeito, distinguindo-se o objecto da imagem que é construída. De acordo com Schopenhauer, o mundo é representação; o mundo de cada um é a sua representação. Em *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer (2005: 7) realça que, seguindo a perspectiva céptica do imaterialismo de George Berkeley, “tudo o que existe, existe para o pensamento”. É como se tudo o que existe fosse apenas objecto em relação a um sujeito, i.e. fosse apenas percepção e estivesse em relação a um espírito que percebe; fosse pura representação (Schopenhauer, 2005: 8). A vontade e a representação são dois aspectos da mesma realidade, do mesmo mundo, do mundo do sujeito. O mun-

do onde vivemos e existimos é, por um lado, vontade, por outro lado, representação. Esta dualidade tem a ver com o modo como o sujeito, através da representação, concebe a realidade através da assimilação, compreensão e interpretação do que é apresentado como tal. Justifica-se assim que uma concepção da realidade pela religião, esta quer como ideologia ou modo de ver quer como representação, se apresente como uma concepção ilusória de algo apetecível, desejável e quimérico, como a perfeição e o absoluto.

Referências bibliográficas

- Augé, M. (2000). *A Construção do Mundo: Religião, Representações, Ideologia*. Lisboa: Edições 70.
- Bergson, H. (2011). *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Lisboa: Edições 70.
- Bottomore, T. (2001). *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Damásio, A. (2003). *Ao Encontro de Espinosa*. Mem Martins: Europa-América.
- Duponthieux, M. (2001). *La Représentation*. Paris: Hachette.
- Espinosa, B. (1965). *Traité Théologico-Politique*. Paris: Flammarion.
- Feuerbach, L. (2002). *A Essência do Cristianismo*. Lisboa: FCG.
- Freud, S. (1951). *Totem et Tabou*. Paris: Payot.
- Freud, S. (1990). *Moisés e a Religião Monoteísta*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Freud, S. (1999). *Totem and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Freud, S. (2006a). *O Futuro de uma Ilusão*. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Freud, S. (2006b). *Uma Experiência Religiosa*. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Freud, S. (2008). *O Mal-estar na Civilização*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Gaarder, J. (2007). *O Livro das Religiões*. Lisboa: Editorial Presença.
- Grayling, A. C. (2010). *O Significado das Coisas*. Lisboa: Gradiva.
- Heidegger, M. (2010). *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Hume, D. (2004). *História Natural da Religião*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.
- Laranjeira, M. (1993). *A Doença da Santidade*. Porto: Edições Asa.
- Luhmann, N. (2007). *La Religión de la Sociedad*. Madrid: Editorial Trotta.
- Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marsden, R. (1999). *The Nature of Capital – Marx After Foucault*. London: Routledge.
- Marx, K. (1975). *O Capital*. Lisboa: Delfos.
- Marx, K. (1982a). *Teses Sobre Feuerbach*. Lisboa: Editorial Avante.
- Marx, K. (1982b). *Para a Crítica da Economia Política*. Lisboa: Editorial Avante.
- Marx, K. (2008). *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Covilhã: UBI.
- Marx, K. & Engels, F. (1982). *A Ideologia Alemã*. Lisboa: Editorial Avante.
- Morris, B. (1987). *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murdoch, I. (2001). *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.
- Murdoch, I. (2003). *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Vintage.
- Poupard, P. (1984). *Dictionnaire des Religions*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Ricoeur, P. (1991). *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70.
- Ricoeur, P. (2013). *A Simbólica do Mal*. Lisboa: Edições 70.
- Sartre, J.-P. (1965). *As Moscas*. Lisboa: Editorial Presença.
- Sartre, J.-P. (1996). *L'Existentialisme est un Humanisme*. Paris: Éditions Gallimard.
- Schopenhauer, A. (2005). *O Mundo como Vontade e Representação*. Porto: Rés Editora.
- Steiner, G. (2003). *Nostalgia do Absoluto*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Stevenson, L. & Haberman, D. L. (2005). *Dez Teorias da Natureza Humana*. São Paulo: Martins Fontes.
- Vattimo, G. (1992). *A Sociedade Transparente*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Ward, K. (2007). *Deus e os Filósofos*. Cruz Quebrada: Estrela Polar.
- Wilde, O. (1999). *O Retrato de Dorian Gray*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Wittgenstein, L. (1998). *Culture and Value*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wolff, J. (2003). *Porquê Ler Marx Hoje?* Lisboa: Cotovia.
- Zizek, S. (2008). *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- Zizek, S. (2010). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora.