

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

Faculdade de Letras

Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários

Sérgio Luiz Gusmão Gimenes Romero

**IDEOLOGIA E RELIGIÃO:**

**uma leitura marxista de *Contra os cristãos*, de Porfírio**

Belo Horizonte

2023

Sérgio Luiz Gusmão Gimenes Romero

**IDEOLOGIA E RELIGIÃO:**  
**uma leitura marxista de *Contra os cristãos*, de Porfírio**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras: Estudo Literários.

Orientador: Prof. Dr. Jacyntho Lins Brandão

Belo Horizonte

2023

P835c.Yr-c Romero, Sérgio Luiz Gusmão Gimenes.  
Ideologia e religião [manuscrito] : uma leitura marxista de *Contra os cristãos*, de Porfírio / Sérgio Luiz Gusmão Gimenes Romero. – 2023.  
1 recurso online (275 f.) : pdf.  
Orientador: Jacyntho José Lins Brandão.  
Área de concentração: Literaturas Clássicas e Medievais (Grego).  
Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.  
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras.  
Bibliografia: f. 259-271.  
Exigências do sistema: Adobe Acrobat Reader.

1. Porfírio, ca.234-ca.305. – *Contra os cristãos* – Crítica e interpretação – Teses. 2. Socialismo e religião – Teses. 3. Comunismo e religião – Teses. 4. Cristianismo – Teses. 5. Helenismo – Teses. 6. Ontologia – Teses. I. Brandão, Jacyntho José Lins, 1952-. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD: 186.4



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

### ATA DA DEFESA DE Tese DE SÉRGIO LUIZ GUSMÃO GIMENES ROMERO

Número de registro: 2019698999. Às 14 horas do dia 30 (trinta) do mês de novembro de 2023, reuniu-se na Faculdade de Letras da UFMG a Banca Examinadora de Tese, indicada *ad referendum* do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da UFMG em 31/10/2023, para julgar, em exame final, o trabalho final intitulado *IDEOLOGIA E RELIGIÃO: uma leitura marxista de Contra os cristãos, de Porfírio*, requisito final para obtenção do Grau de DOUTOR em Letras: Estudos Literários, área de concentração Literaturas Clássicas e Medievais/Doutorado. Abrindo a sessão, o Orientador e Presidente da Banca Examinadora, Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao candidato para apresentação de seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Banca Examinadora se reuniu, sem a presença do candidato e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes indicações:

Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão - FALE/UFMG - indicou a aprovação do candidato.

Prof. Dr. Teodoro Rennó Assunção - FALE/UFMG - indicou a aprovação do candidato.

Profa. Dra. Ana Aguiar Cotrim - UnB - indicou a aprovação do candidato.

Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari - UNICAMP - indicou a aprovação do candidato.

Prof. Dr. Ronaldo Vielmi Fortes - UFJF - indicou a aprovação do candidato.

Pelas indicações, o candidato foi considerado APROVADO.

O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Banca. Nada mais havendo a tratar, o Presidente lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Banca Examinadora. Belo Horizonte, 30 de novembro de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Ronaldo Vielmi Fortes, Usuário Externo**, em 01/12/2023, às 10:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ana Aguiar Cotrim, Usuário Externo**, em 01/12/2023, às 16:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jacyntho Jose Lins Brandao, Membro de comissão**, em 01/12/2023, às 17:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Teodoro Renno Assuncao, Professor do Magistério Superior**, em 01/12/2023, às 19:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Pedro Paulo Abreu Funari, Usuário Externo**, em 01/12/2023, às 21:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2851931** e o código CRC **8C2D8747**.

*Para Joyce, por me ensinar que humanizar-se  
é, acima de tudo, uma prática diária, sempre  
partilhada, nunca solitária.*

## AGRADECIMENTOS

Aos meus antepassados familiares, benzedeiros, povo de terreiros e de curas, cujo legado carrego, ainda que às avessas.

Aos meus amados avós, Gessy e Nelson (*in memoriam*), de cuja estante os livros adormecidos me despertaram, ainda antes da escola, para os descaminhos das letras e o desassossego do saber.

À minha mãe, Cláudia, por me incentivar sempre, por comemorar comigo cada passo dado, por dividir comigo a luta de sermos professores e pelas orações que atravessam a distância entre São Paulo e Minas.

Ao meu pai, João, por oferecer-me o que não teve: o incentivo diuturno aos estudos, pelo apoio mesmo que distante e pelo encorajamento.

Ao meu irmão, Bruno, e minha cunhada, Naiara, por renovarem as minhas desgastadas forças cada vez que nos víamos ou nos falávamos.

Ao Prof. Dr. Jacyntho Lins Brandão, pela gentileza de ter acolhido a proposta de pesquisa nada ortodoxa de um paulista desconhecido, pelo gigantismo intelectual que nos desafia a ser e não a parecer mais, pela generosidade de sua presença, seja em seus textos seja no mundo.

Ao Prof. Dr. Ronaldo Vielmi Fortes e ao Prof. Dr. Pedro Paulo Funari pela inestimável participação no Exame de Qualificação. Os apontamentos de ambos foram preciosíssimos, marcados pela gentileza de quem está sempre disposto a ensinar, corrigir e motivar, suscitando a possibilidade de transcendermos nossas limitações.

Aos professores Teodoro Rennó Assunção (UFMG), Pedro Paulo Funari (Unicamp), Ronaldo Vielmi Fortes (UFJF), Ana Aguiar Cotrim (UNB), Antônio Orlando de Oliveira Dourado Lopes (UFMG) e Ranieri Carli de Oliveira (UFF) por gentilmente aceitarem compor a banca de defesa desta tese.

À Universidade Federal de Minas Gerais, pela oportunidade, disponibilizada àqueles que, como eu, aportam em seus formosos jardins, suas vastas bibliotecas e seus caleidoscópios de corações e mentes pulsantes, de ser parte desse território tão atravessado por contradições, mas tão preñado de esperanças que é a universidade pública brasileira.

À Universidade do Estado de Minas Gerais, corporificada em tantos de meus colegas professores e, mais ainda, em meus companheiros estudantes, cujo incentivo, apoio, carinho, compreensão, sorrisos e determinação me ampararam em todo esse caminho de professor-estudante.

Ao círculo de amigos que, ainda na Morada do Sol, tanto contribuíram para minha formação intelectual, crítica e militante, contribuindo de maneiras amiúde insuspeitas, não poucas vezes, silenciosa, para que as sementes que hoje afloram germinassem em solo fértil. Eles são muitos, mas não poderia deixar de mencionar: Bruno Perozzi, Luiza Bedê, Nathalia Maringholo, Diego Alexis, Silvia Beatriz Adoue. Também ao amigo de tantas e tantas reflexões, de Araraquara e de Minas, de Pernambuco e dos desencontros, das discordâncias e das convergências: Leandro Souza.

À minha “pequena” e doce Diana, que me recorda todos os dias que há sempre alguma beleza a ser vista para quem souber olhar, há sempre esperança em meio à catástrofe continuada, há tanto, tanto a ser feito e, por isso, não podemos fechar os olhos para um mundo a transformar.

À Joyce, antes de tudo, acima de tudo, no começo, no meio e no final, por todo o companheirismo, o cuidado e a companhia. A cada passo que eu vacilei, você me concedeu um apoio que ninguém mais poderia; a cada hesitação: confiança; a cada desalento, alma. Esse *entusiasmo* que é tão seu, esse raciocínio tão agudo, essa lógica tão perfeita, essa capacidade desafiadora de ler a tudo e a todos e extrair do mundo suas tramas e dramas, sem tudo isso a meu lado, eu teria ficado pelo caminho, porque todo trabalho, seja com as mãos, seja com o espírito, seja com o coração, seja com tudo isso conjugado é *com-partilhado*. E, se não for, está fadado ao fracasso.

A todos esses, minha gratidão.

*Os antigos poetas animaram todos os objetos sensíveis com deuses ou gênios, chamando-os por nomes e adornando-os com as propriedades de florestas, rios, montanhas, laços, cidades, nações e o que quer que seus aumentados e numerosos sentidos podiam perceber. E, particularmente, eles estudaram o gênio de cada cidade e país, colocando-os sob sua deidade mental.*

*Assim um sistema se formou, do qual alguns tiraram vantagem e escravizaram o vulgo, tentando compreender ou abstrair as deidades mentais de seus objetos: assim começou o sacerdócio; escolhendo formas de adoração em textos poéticos. E finalmente proclamaram que os Deuses ordenaram tais coisas. Assim o homem esqueceu que Todas as deidades residem no peito humano.*

William Blake

*O pastor Miguel Brun me contou que há alguns anos esteve com os índios do Chaco paraguaio. Ele formava parte de uma missão evangelizadora. Os missionários visitaram um cacique que tinha fama de ser muito sábio. O cacique, um gordo quieto e calado, escutou sem pestanejar a propaganda religiosa que leram para ele na língua dos índios. Quando a leitura terminou, os missionários ficaram esperando. O cacique levou um tempo. Depois, opinou:*

*— Você coça. E coça bastante, e coça muito bem. E sentenciou:*

*— Mas onde você coça não coça.*

Eduardo Galeano

## RESUMO

Este trabalho compreende dois aspectos fundamentais: uma reflexão teórica sobre o estudo do fenômeno religioso embasada na teoria social marxista e uma análise, a partir desse referencial, de elementos relativos ao tratado *Contra os cristãos*, de Porfírio de Tiro (ca. 234-ca. 305), filósofo neoplatônico da Antiguidade Tardia. Os objetivos propostos se concentram em elucidar, a partir da discussão teórico-analítica, como e por que as formas ideológicas especificamente religiosas se tornam forças materiais de transformação ou conservação do mundo social. Assim, busca-se também esboçar uma hipótese geral para o estabelecimento da hegemonia ideológica do cristianismo, enquanto cristalização histórica da própria categoria religião, frente a outras formas de religiosidade típicas do helenismo, em razão de sua superioridade funcional enquanto meio de regulação social. Da gênese desse processo fundamental para a história global, Porfírio e sua obra são indubitavelmente testemunhas privilegiadas. Para desenvolver esse quadro teórico, recorre-se, principalmente, às contribuições de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) para a compreensão e o estudo da problemática religiosa, bem como à obra tardia de György Lukács (1885-1971) e à recuperação da teoria social marxiana efetuada por este autor. A polêmica anticristã de Porfírio é pensada desde o estatuto teórico marxiano, o qual fundamenta uma ontologia histórico-imanente reelaborada por Lukács, assim como a partir de suas relações com outros autores e com as conjunções materiais e ideológicas características da processualidade social da Antiguidade Tardia sob o Império Romano. Demonstra-se que a abordagem da questão religiosa aqui proposta se mostra radicalmente avessa às principais tendências presentes nesse campo de estudos atualmente, oferecendo a possibilidade de se compreender a temática tomando o próprio homem e suas relações objetivas enquanto ser social como ponto de partida.

Palavras-chave: marxismo; religião; György Lukács; Porfírio de Tiro; cristianismo; helenismo; ontologia.

## ABSTRACT

This work comprises two fundamental aspects: a theoretical reflection on the study of the religious phenomenon based on Marxist social theory and an analysis, based on this framework, of elements related to the treatise *Against the Christians*, by Porphyry of Tire (ca. 234-305), Neoplatonic philosopher of Late Antiquity. The proposed objectives focus on elucidating, based on theoretical-analytical discussion, how and why specifically religious ideological forms become material forces of transformation or conservation of the social world. Thus, we also seek to outline a general hypothesis for the establishment of the ideological hegemony of Christianity, as a historical crystallization of the religion category itself, in the face of other forms of religiosity typical of Hellenism, due to its functional superiority as a means of social regulation. Of the genesis of this fundamental process for global history, Porphyry and his work are undoubtedly privileged witnesses. To develop this theoretical framework, we draw mainly on the contributions of Karl Marx (1818-1883) and Friedrich Engels (1820-1895) to the understanding and study of religious issues, as well as the late work of György Lukács (1885 -1971) and the recovery of the Marxian social theory carried out by this author. Porphyry's anti-Christian polemic is thought based on the Marxian theoretical statute, which bases a historical-immanent ontology re-elaborated by Lukács, as well as from his relationships with other authors and with the material and ideological conjunctions characteristics of the social processuality of Late Antiquity under the Roman Empire.

Keywords: Marxism; religion; György Lukács; Porphyry of Tire; Christianity; Hellenism; ontology.

## SUMÁRIO

APONTAMENTOS INICIAIS.....	10
1. PORFÍRIO E SEU TEMPO .....	17
2. O ESPIRITUAL PELA ÓTICA DO MATERIALISMO .....	36
2.1. IDEOLOGIA E RELIGIÃO EM MARX E ENGELS.....	39
3. A FUNÇÃO DA IDEOLOGIA E AS TRAMAS DA RELIGIÃO .....	100
3.1. IDEOLOGIA E RELIGIÃO A PARTIR DA ONTOLOGIA DE LUKÁCS.....	105
3.2. DE MATÉRIA SE FAZ O ESPÍRITO: A GÊNESE DO CRISTIANISMO .....	140
4. O <i>CONTRA OS CRISTÃOS</i> DE PORFÍRIO .....	157
4.1. UM POUCO DO QUE SOBROU.....	158
4.2. FRAGMENTOS SELECIONADOS: TRADUÇÃO E ANÁLISE.....	171
4.2.1. Quem somos nós: uma questão de identidade .....	171
4.2.2. A peste do cristianismo.....	192
4.2.3. Exclusivismo religioso: entre o universal e o particular.....	218
4.2.4. A crítica gnosiológica de Porfírio .....	233
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	255
REFERÊNCIAS .....	261

## APONTAMENTOS INICIAIS

O presente trabalho compreende duas proposições fundamentais. Primeiramente, promover uma reflexão de caráter teórico acerca do estudo do fenômeno religioso desde uma perspectiva ancorada na tradição marxista, delineando e sintetizando o potencial dessa corrente de pensamento, crítica e ação sociais para a compreensão dessa problemática. Em segundo lugar, analisar, a partir desse referencial teórico, elementos relativos à obra *Contra os cristãos*, de Porfírio de Tiro, filósofo neoplatônico do terceiro e quarto séculos da Era Comum, considerando, ainda, os modos pelos quais aí se inscrevem contornos fundamentais do devir histórico da religião no ocidente a partir da conformação do cristianismo. Naturalmente, as duas dimensões ora delineadas se articulam de forma intrinsecamente complementar, transbordando ainda para o exame, *en passant*, de outros processos sociais, elementos históricos, autores correlacionados, formações ideais e conjunções materiais basilares para nossa investigação.

Temerária talvez, nossa proposta tende a ser encarada com reservas desde um ponto de vista acadêmico-científico hegemônico. Combinar a teoria social marxista com o estudo de momentos, aspectos e autores da Antiguidade ainda mais com foco na dinâmica religiosa não parece, definitivamente, um projeto muito auspicioso quando pensamos nas tendências hodiernamente em voga em nossas universidades e centros de pesquisa. Parece-nos, todavia, um movimento quase espontâneo dadas as atuais condições sócio-históricas. Com efeito, vem se notando, de modo geral, um movimento tênue, mas significativo de recuperação das tradições marxistas em seus diferentes — e amiúde incompatíveis — matizes, no bojo de um esforço teórico e prático de se fazer frente à crise socioecológica estrutural e generalizada engendrada pelo capitalismo que hoje coloca em xeque a própria continuidade da existência humana.

E como não poderia deixar de ser, quanto mais se aprofunda o abismo tanto mais se abarrotam os templos; e assim os estudos das religiosidades também têm ganhado proeminência perante o que parece ser uma complexificação generalizada desse campo na atual conjuntura sócio-histórica global. Logo, as expectativas pueris depositadas na vitória da razão triunfante e dos avanços tecnocientíficos sobre o pretense obscurantismo das religiosidades se veem reduzidas a pó, ratificando a necessidade de repensarmos a questão profundamente. Soma-se a isso, inclusive no Brasil, o pronunciado pendor para a expansão de segmentos e setores religiosos ativamente dedicados ao exercício de

variados tipos de violência, de toda sorte de discriminação, da manipulação midiática das massas subalternizadas e da intervenção política e econômica em favor da manutenção do poder e dos privilégios de setores das classes dominantes. Tal cenário tem fomentado essa expansão mais do que bem-vinda da atuação de pesquisadores de diferentes áreas e perspectivas com relação à temática das religiosidades. E, nesse horizonte, consideramos que a contribuição de Marx é incontornável.

O leitor, obviamente, poderia se perguntar por que a teoria social marxista, aparentemente tão desusada nos estudos acerca do fenômeno religioso, deveria ser, no presente, objeto de reflexão. Bem, replicaríamos a essa indagação afirmando que tal percurso investigativo se justifica, sobretudo, pelo fato de essa matriz teórica demonstrar uma especificidade e uma radicalidade únicas, sem paralelo com outras abordagens dessa problemática. Boa parte das perspectivas adotadas no estudo das religiosidades toma como ponto de partida a crença dos homens em seres e poderes sobrenaturais, sem se perguntarem, por exemplo, o porquê eles creem. Já outra abordagem tradicionalíssima do fenômeno religioso — predominante inclusive entre os marxistas — parte de uma perspectiva que nomearemos, com base em Lukács (2013), de gnosiológica: consideram-se as formas religiosas como falsas crenças, fruto da ignorância e da manipulação, que se opõem às verdades produzidas por um conhecimento científico pretensamente neutro e completamente objetivo. Ambas as abordagens se mostram avessas àquela que, a partir de Marx, aqui desenvolvemos.

Contemporaneamente, tanto entre antropólogos quanto entre sociólogos, destaca-se uma clara inclinação para a compreensão das religiosidades enquanto sistemas culturais de significação que atravessam a vida coletiva e individual. Guardadas as inconfundíveis especificidades de autores e obras, de Peter Berger (1985 [1967]) a Clifford Geertz (2008 [1966]), passando pelos inúmeros estudiosos influenciados por essa corrente, esse tipo de abordagem tem contribuído de forma relevante para o avanço dos estudos sobre religião; porém, se mostra, nos parece, em contraste com a que aqui se adota, muito restrita a uma das facetas da questão, ao passo que a desatenção a outros aspectos medulares da problemática — bem como às relações entre eles — limita seu potencial de desvelamento do fenômeno religioso como um todo.

De outra parte, o papel da religião no que tange a veicular, moldar, consagrar e consolidar valores coletivamente compartilhados com vista à regulação e à coesão social remete tanto a Émile Durkheim (2000 [1912]) quanto a Max Weber (2004 [1904]). Em

seus estudos, os pais da sociologia acadêmica também abrem espaço para se pensar a questão religiosa seja da perspectiva das identidades sociais forjadas por meio dela (Durkheim) seja da dimensão de um poder cultural implicado pela esfera religiosa (Weber). O pensamento clássico desses autores tornou-se solo fértil para as mais variadas concepções teórico-metodológicas aplicadas aos estudos sobre religião ao longo do século passado.

Dentre outros, pode-se destacar, em função de sua relevância, o trabalho de Pierre Bourdieu (2011 [1971]), que, ainda que se dedique pouco à religião de modo direto, traz contribuições importantes para a área. Assim, o sociólogo francês falecido em 2002, por um lado, herda de Durkheim a noção de que a religião é uma forma de conhecimento e de comunicação que promove a integração social das representações coletivas; e de outra parte, assume o legado de Weber, em cuja análise a autonomia do campo religioso tende a ser enfatizada a partir do poder exercido pelas elites clericais que monopolizam uma forma específica de capital em um sistema de relações entre agentes religiosos mais ou menos privilegiados. A nosso ver, a despeito da importância inescapável dessa classe de estudos sobre as religiosidades, ela se opõe frontalmente à perspectiva marxiana, quer por seus inconciliáveis pressupostos teóricos quer pela substantivação de uma esfera da realidade social que não pode ser objetivamente apreendida em sua dinâmica própria alienada da totalidade dialética de que é parte imanente.

Clássica e fortemente difundida no Brasil é ainda a vertente fenomenológica dos estudos filosóficos e antropológicos sobre mito e religião. Ela se corporifica, sob diferentes tonalidades, em autores bastante difundidos entre nós, dentre os quais pode-se destacar Mircea Eliade (1985 [1949]; 2001 [1957]), que em nosso país continua sendo largamente referenciado. Sua concepção parte de uma perspectiva comparativista das experiências religiosas, que abstrai as determinações históricas para tentar delinear o que seria a morfologia do sagrado. Dessarte, o pensador romeno assume uma posição idealista, calcada na análise das estruturas da consciência religiosa com o fito de apreender dessas a essência da experiência humana com relação ao sagrado. Também substancializa expressamente a dimensão religiosa, ao revés de uma leitura que tente abarcar a interação desse campo com outras esferas socioculturais, preconizando a dimensão da espiritualidade como inerente à condição humana.

De um ponto de vista calcado na fenomenologia, as tentativas de apreender ou figurar teoricamente a função ou a explicação social do religioso implicam, para Eliade,

um inaceitável reducionismo, pelo que, para o autor, o sagrado deve ser estudado pelo sujeito de modo direto e por via de uma hermenêutica interpretativa intrínseca, isto é, por meio do próprio sagrado. Conquanto Mircea Eliade tenha tido o mérito de sublinhar a importância e a complexidade da dimensão religiosa, seus pressupostos e formulações são antípodas daqueles com os quais trabalhamos. Situado filosoficamente no horizonte da fenomenologia, o autor romeno concebe as estruturas religiosas, os sistemas de espiritualidade universalmente válidos e as modalidades de manifestação do sagrado que propõe enquanto expressões, disposições e arranjos do plano da consciência, constituindo, de maneira idealista, um mundo e um modo religiosos próprios da condição humana; ao revés do primado ontológico da realidade material.

Não é, evidentemente, nosso objetivo, no marco desse breve texto introdutório, fornecer ao leitor um panorama abrangente das diferentes abordagens levadas a cabo pelos estudos da problemática religiosa; contudo, esperamos, isso sim, antecipar minimamente a diferença com que a questão será, no âmbito do presente trabalho, analisada. Assim, subscrevemos uma concepção, de filiação filosófica marxiana, epistemologicamente realista ou, em outros termos, ontologicamente materialista. Isso significa dizer, a partir de Marx, que não se trata de elaborar ou definir metodologicamente, *a priori*, as formas ideais e os artefatos conceituais que se julguem mais apropriados para a interpretação da realidade que se quer conhecer — como, em geral, o fazem os autores citados —, mas, antes, de partir do próprio real, enquanto unidade ontológica cuja raiz material objetiva precede o pensamento, para, por meio do pensamento, buscar capturar a lógica das coisas em si mesmas. Com efeito, não há apriorismos teórico-metodológicos em Marx e os únicos pressupostos de que parte são: “os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 86-87)

De modo geral, o que Marx constata teoricamente e busca refletir, analisar e tornar inteligível, por meio da apreensão dialética da realidade concreta, é a unidade ontológica do real. Em outras palavras, nosso autor elabora, reproduzindo na consciência o movimento da realidade, a apreensão teórica de que aquilo que se nos pode mostrar, na aparência imediata, como descoordenado, fragmentário e independente constitui, na verdade, uma totalidade processual complexa, constituída por elementos autodinamizados pelas contradições que lhes são imanentes e pelos intrincados nexos e

relações constituídos, em determinação recíproca e reflexiva, para com outros elementos e fatores imanentes dos complexos constituintes da mesma totalidade objetiva. É por isso que, consoante com a ontologia marxiana enquanto estatuto teórico, não nos valeremos propriamente de conceitos ao longo deste estudo, mas sobretudo de categorias, já que estas constituem formas concretas do ser em seu devenir, momentos distintos constitutivos dos complexos unitários que integram a dinâmica objetiva e são teoricamente extraídos da realidade, não formulações ideais apriorísticas que balizariam a investigação do existente.

Quanto à estruturação do trabalho, apresentamos um primeiro e sucinto capítulo nomeado: “Porfírio e seu tempo”, destinado a fornecer um panorama acerca do autor e de sua conjuntura sócio-histórica. Nosso foco, nesse momento, será delinear alguns dos principais contornos biográficos do pensador sírio a fim de cimentar a compreensão, em articulação com as dinâmicas histórica, econômica e filosófica em que ele se situa, da inserção — e da determinação — social de seu pensamento. Sob essa perspectiva, pensar Porfírio em termos de classe e de engajamento ideológico se nos parece crucial para tentar compreender alguns aspectos de sua polêmica contra os cristãos, bem como traços essenciais do desdobramento histórico das categorias religiosas em que o filósofo desempenha um papel de sujeito ativo.

Na sequência, no capítulo intitulado “O espiritual pela ótica do materialismo”, a tese se volta, pois, a uma revisão de elementos-chave presentes na obra de Karl Marx e Friedrich Engels, por meio de revisão bibliográfica e de tentativas aproximativas de sistematização teórica, acerca da abordagem do fenômeno ideológico-religioso. Não se trata, naturalmente, de esgotar as menções e reflexões dos autores acerca de questões relacionadas às religiosidades, mas de uma seleção de momentos que nos pareceram estratégicos em nosso levantamento teórico tendo em vista os objetivos aqui postulados. Nesse sentido, buscamos sublinhar a historicidade do real enquanto totalidade processual complexa, enfatizando o modo como a investigação acerca da problemática religiosa não pode justamente substancializar a dimensão da ideologia em geral e da religião em particular se pretende compreender a questão para além de sua mera aparência. Nesse sentido, o lugar da religião na totalidade social, no complexo específico das ideologias, bem como as relações de reciprocidade que se estabelecem entre ela e outras dinâmicas historicamente postas precisam ser equacionadas, uma vez que a religião não pode ser compreendida se subtraída da totalidade sócio-histórica complexa que integra.

Por conseguinte, pensar a religiosidade é pensar os influxos econômicos, políticos, filosóficos, sociais etc. que se coagulam nesse plexo de processualidades contraditórias. Todavia, parafraseando José Chasin (2009), a análise das formações religiosas a partir das injunções postas pela sociabilidade não compreende qualquer determinação mecanicista que reduza as expressões espirituais a epifenômeno. Ao contrário, trata-se de reconhecer a qualidade ativa das produções típicas do complexo ideológico das religiosidades, sua capacidade operacional ou, em outros termos, sua função social como coprotagonistas de efetivações humanas concretas, quer falsas quer verdadeiras.

Por sua vez, o capítulo três, “A função da ideologia e as tramas da religião”, nasce da necessidade posta pela própria investigação que aqui se expõe de ir além das considerações esparsas de Marx e Engels — e dos eventuais desacertos desses autores — acerca da dimensão ideológica e da categoria religião em específico, mas sem abandonar o estatuto teórico estabelecido por eles. Nessa perspectiva, busca-se então o diálogo com outros autores da tradição marxista e, sobretudo, com a obra tardia de György Lukács. Realizamos, pois, uma exposição dos complexos categoriais desenvolvidos pelo autor a partir da obra marxiana, tentando demonstrar como sua ontologia histórico-imanente do ser social possibilita a compreensão da religião, desde um ponto de vista ontoprático, centrada na função por ela desempenhada no seio das sociedades atravessadas pelas contradições de classes. Avança-se, ademais, com o fito de desnudar o fenômeno religioso a partir de uma análise genética, isto é, por meio da identificação do movimento histórico que engendra as categorias ideológicas próprias da religião em sua constituição objetiva.

No quarto e último capítulo, “O *Contra os cristãos* de Porfírio”, fazemos, primeiramente, apontamentos gerais sobre a situação deveras problemática do tratado anticristão do filósofo neoplatônico, passando por breves comentários acerca de autores como Eusébio de Cesareia e Agostinho de Hipona, os quais constituem fontes fundamentais, apesar de questionáveis, para os esforços de investigação dessa obra porfiriana perdida. Na parte final desse capítulo, se apresentam as traduções e as análises ensaísticas de quatro fragmentos atribuídos ao *Contra os cristãos*, num esforço por conjugar o debate teórico que aqui desenvolvemos com o exame concreto das formações ideais coaguladas discursivamente nos excertos quer de Porfírio quer de autores relacionados. A escolha dos segmentos textuais que compõem esse *corpus* se dá em função de diferentes variáveis, dentre as quais convém destacar: a importância dos enunciados para a recuperação de elementos ideológicos inscritos no tratado porfiriano,

bem como seu potencial para desnudar as relações, processos e dinâmicas sócio-históricos com cuja compreensão a análise marxista do fenômeno religioso tende a contribuir mais significativamente.

O exame desses fragmentos que aí buscamos desenvolver se pauta pelas balizas teóricas que nos empenhamos, ao longo desta tese, por delinear. Em que medida fomos bem-sucedidos na apreensão objetiva dessas cristalizações ideológico-religiosas em sua lógica intrínseca, não como entidades monadológicas atomizadas, mas em seu entrelaçamento íntimo com a trama real e ideal, sociossubjetiva e contraditória da complexa totalidade que integram, caberá ao leitor julgar. Assinalamos de antemão que nossa análise de modo algum se restringe à descrição, pretensamente neutra, da aparência dos fenômenos aqui considerados; ao revés, perfazendo-se mediante a compreensão de que o espírito religioso paira sobre o estranhamento desumanizado e desumanizador do homem enquanto negação do próprio homem, ela se quer crítica. E quer-se não como ponto de chegada da investigação da problemática em pauta, mas como pequena e modesta contribuição à decifração da gênese, da necessidade e do desenvolvimento históricos da religião, a partir da análise do aglutinado de seus próprios nexos constitutivos, o que permite entrever, oxalá, as condições de sua superação.

Em suma, almejamos, no trabalho que ora se apresenta, demonstrar como e por que as ideias religiosas se tornam forças materiais de transformação ou conservação do mundo em diferentes gradações. Sob esse prisma, buscaremos esboçar teoricamente alguns lineamentos cardeais de uma explicação geral para o êxito do cristianismo enquanto conformação da própria fermentação histórica da categoria religião em razão de sua superioridade funcional enquanto meio de regulação social — processo que viabilizou, inclusive, a constituição de sua hegemonia ideológica por longos séculos. Da gênese desse processo fundamental para a história global, não temos dúvida, Porfírio e seu *Contra os cristãos* são testemunhas privilegiadas.

## 1. PORFÍRIO E SEU TEMPO

O filósofo Porfírio de Tiro, ponto nevrálgico do presente estudo, nasceu por volta de 234 e morreu em torno de 305 EC. Foi discípulo do renomado Plotino (205-270 EC) e também editor das *Enéadas*, conjunto revisado dos ensinamentos de seu mestre. No trabalho que ora se apresenta, interessa-nos, sobretudo, alguns dos excertos restantes atribuídos a uma obra porfiriana, hoje perdida, denominada *Contra os cristãos* — um tratado que teria sido escrito na segunda metade do século terceiro de nossa era e cuja crítica contumaz à religião cristã bem como àqueles que professavam a fé no Cristo angariou o ódio dos mestres da Igreja e a alcunha, para seu autor, de “inimigo dos cristãos” e de “adversário mais perigoso do cristianismo”<sup>1</sup>.

De fato, Porfírio de Tiro é um dos nomes mais importantes do neoplatonismo<sup>2</sup> tardio, a última fase de desenvolvimento da filosofia propriamente helênica — tradição cujos ecos se fazem presentes ao longo de toda a Idade Média, reverberando na literatura, nas artes, nas instituições e nas dinâmicas sociais até a Modernidade e, sob muitos aspectos, mesmo no período contemporâneo (ARMSTRONG, 2008). O filósofo fenício foi aluno de Plotino, considerado o grande nome da escola neoplatônica, sendo responsável pela organização, edição e transmissão da obra de seu mestre — as *Enéadas*, às quais se somam, à guisa de introdução, uma *Vida de Plotino*<sup>3</sup>, redigida pelo próprio Porfírio. Com efeito, para José Carlos Baracat Júnior, “[a] obra de Plotino é também, em certa medida, obra de Porfírio.” (2006, p. 21)

Como assinalado, Porfírio nasceu em Tiro, capital dos antigos fenícios, entre 232 e 234 da era comum. Conforme informações legadas por Eunápio<sup>4</sup>, o discípulo de Plotino era descendente de homens ilustres, pelo que se pode depreender que era oriundo de uma nobre família síria, isto é, um membro das classes dominantes locais. A cidade de Tiro havia sido incorporada ao Império Romano com a criação da província da Síria em 64

---

<sup>1</sup> JURADO, et al., 2006.

<sup>2</sup> Trata-se de uma terminologia histórica moderna. Essa linhagem de pensadores, que se inicia com Plotino e se estende até o século VI, via a si mesma como uma continuidade do pensamento de Platão.

<sup>3</sup> Na verdade, o título completo da obra de Porfírio é *Sobre a vida de Plotino e a organização de seus livros*, uma vez que se encontra dividido em duas partes: a primeira é a mais propriamente biográfica, relatando passagens centrais da vida do mestre; a segunda se volta para a descrição dos métodos editoriais adotados por Porfírio na organização dos escritos de Plotino. (BARACAT JUNIOR, 2006)

<sup>4</sup> Eunápio de Sárdis (346-414 EC) redigiu sua *Vida dos Filósofos e dos Sofistas* por volta de 396. É a fonte biográfica mais importante para Porfírio dada sua proximidade histórica com o filósofo fenício, a quantidade de informações que apresenta e o fato de não haver nenhuma biografia antiga de Porfírio conhecida.

AEC, como resultado da vitória de Pompeu na Terceira Guerra Mitridática. O domínio romano trouxera vantagens econômicas importantes para a localidade, uma vez que as instabilidades políticas e os conflitos bélicos das décadas precedentes dificultavam o desenvolvimento das cidades sírias. Pompeu também eliminaria os piratas que atuavam na região oriental do Mediterrâneo, favorecendo a prosperidade da produção e das trocas comerciais na cidade em que nasceria Porfírio.

No período alexandrino e, nomeadamente, sob o Império Romano, Tiro desenvolveu e diversificou exponencialmente sua economia. A cidade cunhou moedas de prata, um empreendimento raro e privilegiado; também exportava azeite; madeira; peças em bronze; bem como tâmaras e farinha fina, que iam para o Egito. Destacou-se, ainda, por sua indústria naval. Suas importações privilegiavam itens como vinho, grãos, matérias-primas, produtos manufaturados, incenso da Arábia, escravos da África e do interior da Palestina e peixes do Mediterrâneo. Nota-se, assim, o florescimento de Tiro enquanto um centro internacional de produção e comércio cada vez mais importante ao longo dos séculos (SIMMONS, 2015, p. 6).

Essa opulenta e cosmopolita localidade da Antiguidade era ainda célebre por sua produção têxtil e, mais ainda, pela produção de um pigmento altamente valorizado: a púrpura — tintura de altíssima qualidade, extraída de caracóis marinhos do gênero *Murex*, que se tornara sinônimo de nobreza e poder. Em média, era necessário triturar 10.000 moluscos para se obter cerca de um grama de tintura pura, o que tornava a produção extremamente dispendiosa e os tecidos tingidos com os diferentes tons advindos do processo um produto acessível apenas às elites imperiais no período romano.

É o próprio Porfírio<sup>5</sup>, além de Eunápio, quem nos informa que, originalmente, se chamava Μάλχος — rei —, o mesmo nome de seu pai, tendo seu primeiro mestre, Longino, lhe atribuído o nome com que entraria para a história do pensamento ocidental. A motivação de Longino para lhe outorgar o nome Porfírio — purpúreo — pode ter sido, como sugerem Jurado *et al* (2006) apoiados em Eunápio, a simples analogia com o simbolismo régio da coloração púrpura; todavia, não é descabido imaginar que, em se tratando de um filho das elites locais, Porfírio pudesse pertencer a uma família de

---

<sup>5</sup> *Sobre a vida de Plotino*, 17.

proprietários dos meios de produção e/ou comércio da afamada tintura que se dizia valer mais do que seu próprio peso em metais preciosos como a prata e o ouro<sup>6</sup>.

O grande revés sofrido pela metrópole durante a Antiguidade tardia foi o saque sofrido por Tiro em 194 EC a mando de Pescênio Níger, que entre 193 e 194 disputou o trono romano com Sétimo Severo, sendo, por fim, derrotado e morto a mando deste. Após Severo ter infligido uma série de derrotas às forças de Níger, o apoio de que este gozara entre as cidades do oriente começou a declinar entre fins de 193 e início de 194. Quando Tiro, tal como Laodiceia, declarou apoio a Sétimo Severo, Níger enviou um contingente de soldados à cidade, que foi saqueada e queimada, e da qual muitos cidadãos foram executados a mando de Níger, como nos informa Herodiano (c.178-252)<sup>7</sup>. Não obstante, após Severo ter-se sagrado definitivamente vitorioso, a cidade, que lhe tinha apoiado, foi recompensada: em 201 EC, Severo recrutou a população de Tiro da terceira legião que estava há muito tempo na Síria e concedeu à cidade o título de Colônia e o *ius italicum*; e, assim, após o infortúnio de 194, a cidade parece ter se recuperado rapidamente do desastre, recobrando seu *status* e importância (FLEMING, 1915).

É nessa eminente e rica metrópole — já refeita da desgraça — que Porfírio, até onde sabemos, viveu sua infância — “uma cidade cosmopolita e comercial, lugar de encontro e de fusão entre oriente e ocidente.” (JURADO *et al.*, 2006, p. 5, tradução nossa<sup>8</sup>). Com certeza sua primeira educação se deu nesse ambiente, cuja tradição intelectual precedente não fica aquém de outros centros importantes do Império, o que comprovam os nomes de pensadores oriundos de Tiro, tais como Marino (c.70-130 EC)<sup>9</sup> e Máximo de Tiro (fl. 160-190 EC)<sup>10</sup>. Espaço atravessado pelo hibridismo cultural e por variadas conjunções e tensões ideológicas, Bidez observa que em Tiro:

Os deuses de Homero e Hesíodo confraternizavam desde há muito tempo com as divindades semíticas [...]. Era um ambiente pleno da fermentação de um sincretismo em que somos tentados a ver apenas inconsistências e contradições. As guerras e desastres que marcaram o

<sup>6</sup> Sodano (2006, p. 206) assinala a existência de um escólio de *Sobre a vida de Plotino* que indica a possibilidade de que o nome de Porfírio estivesse relacionado etimologicamente à produção de púrpura em Tiro.

<sup>7</sup> Herodiano, *História do Império Romano após Marco Aurélio*, III. 3, 3-6.

<sup>8</sup> No original: [...] *una ciudad cosmopolita y comercial, lugar de encuentro y de fusión entre Oriente y Occidente*.

<sup>9</sup> Marino de Tiro é reconhecido como o primeiro geógrafo científico. Precursor de Ptolomeu, desenvolveu uma cartografia matematicamente baseada, com a criação dos conceitos de latitude e longitude para o estabelecimento das localizações.

<sup>10</sup> Máximo de Tiro foi um importante retórico e filósofo platônico. Diz-se que teria sido um dos instrutores de Marco Aurélio.

fim da dinastia Severa não parecem ter perturbado o desenvolvimento desta civilização compósita. As cidades da costa siro-fenícia foram poupadas e, nesta época, contribuíram em grande parte para a preservação da cultura antiga. (1913, p. 9, tradução nossa<sup>11</sup>)

Usualmente, costuma-se aceitar que, em sua juventude, o discípulo de Plotino “encontrou pessoalmente Orígenes, o cristão, provavelmente na escola de Cesaréia, na Palestina. Porfírio pôde assistir às suas aulas como mais um discípulo, ou pelo menos como ouvinte, e nos oferece uma lista dos autores pagãos que Orígenes interpretava”. (JURADO *et al.*, 2006, p. 5-6, tradução nossa<sup>12</sup>). A informação é extraída fundamentalmente do que é considerado um fragmento da obra *Contra os cristãos*, de Porfírio — numerado como 39 na edição de Harnack — presente na *História eclesiástica* de Eusébio de Cesareia (c. 265-339 EC). Trata-se, com efeito, de um excerto longo, com o que parece ser uma referência explícita a essa obra do filósofo de Tiro, além do fato de o bispo de Cesareia, aparentemente, recorrer à citação direta de trechos do terceiro livro do tratado anticristão do discípulo de Plotino. Eusébio também dá pistas importantes em relação à datação e ao local de produção do *Contra os cristãos*, entre outras informações.

Contudo, no que tange à informação de Porfírio ter encontrado Orígenes (c. 185-253 EC), o grande teólogo e apologista cristão, em seus anos de mocidade, a exegese do excerto se mostra complexa e tem suscitado diferentes posições dos especialistas. Recorramos, pois, a uma observação mais detida da passagem, cuja tradução apresentamos a seguir.

---

*Historia ecclesiastica* VI 19.2-ss. (fr. 39 Harnack)

Τί δεῖ ταῦτα λέγειν, ὅτε καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστάς Πορφύριος συγγράμματα καθ' ἡμῶν ἐνστησάμενος καὶ δι' αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος τῶν τε εἰς αὐτὰς ἐξηγησαμένων μνημονεύσας, μηδὲν μηδαμῶς φαῦλον ἔγκλημα τοῖς

---

<sup>11</sup> No original: *Les dieux d'Homère et d'Hésiode y fraternisaient depuis longtemps avec les divinités sémitiques [...]. C'était un milieu plein de la fermentation d'un syncrétisme où nous sommes tentés de ne voir qu'incohérences et contradictions. Les guerres et les désastres qui marquèrent la fin de la dynastie des Sévères ne semblent pas avoir troublé l'élaboration de cette civilisation composite. Les villes de la côte syro-phénicienne furent épargnées, et elles contribuèrent à cette époque pour une large part à la conservation de la culture antique.*

<sup>12</sup> No original: [...] *encontró personalmente a Orígenes, el cristiano, probablemente en la escuela de Cesarea de Palestina. Porfirio pudo asistir a sus clases como un discípulo mas, o al menos como un oyente, y nos ofrece una lista de los autores paganos que Orígenes interpretaba.*

δόγμασιν ἐπικαλεῖν δυναθεῖς, ἀπορία λόγων ἐπὶ τὸ λοιδορεῖν τρέπεται καὶ τοὺς ἐξηγητὰς ἐνδιαβάλλειν, ὧν μάλιστα τὸν Ὠριγένην· ὃν κατὰ τὴν νέαν ἡλικίαν ἐγνωκέναι φήσας, διαβάλλειν μὲν πειρᾶται, συνιστῶν δὲ ἄρα τὸν ἄνδρα ἐλάνθανεν, τὰ μὲν ἐπαληθεύων, ἐν οἷς οὐδ' ἐτέρως αὐτῷ λέγειν ἦν δυνατόν, τὰ δὲ καὶ ψευδόμενος, ἐν οἷς λήσεσθαι ἐνόμιζεν, καὶ τοτὲ μὲν ὡς Χριστιανοῦ κατηγορῶν, τοτὲ δὲ τὴν περὶ τὰ φιλόσοφα μαθήματα ἐπίδοσιν αὐτοῦ διαγράφων· ἄκουε δ' οὖν ἅ φησιν κατὰ λέξιν· «Τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δὲ τινες εὐρεῖν προθυμηθέντες, ἐπὶ ἐξηγήσεις ἐτράποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογία μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκείοις φερούσας. αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερώς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διὰ τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις.» εἶτα μεθ' ἑτέρα φησιν· «Ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας ἐξ ἀνδρός, ὃ κἀγὼ κομιδῇ νέος ὧν ἔτι ἐντετύχηκα, σφόδρα εὐδοκίμησαντος καὶ ἔτι δι' ὧν καταλέλοιπεν συγγραμμάτων εὐδοκιμοῦντος παρειλήφθω, Ὠριγένους, οὗ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτων τῶν λόγων μέγα διαδέδοται. ἀκροατῆς γὰρ οὗτος Ἀμμωνίου τοῦ πλείστην ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἐπίδοσιν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐσχηκότος γεγονώς, εἰς μὲν τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν πολλὴν παρὰ τοῦ διδασκάλου τὴν ὠφέλειαν ἐκτήσατο, εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν ἐποιήσατο. Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἤψατο, εὐθύς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο, Ὠριγένης δὲ Ἕλληνα ἐν Ἕλλησιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα· ὃ δὴ φέρων αὐτόν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἕξιν ἐκαπήλευσεν, κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας Ἑλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις. συνῆν τε γὰρ αἰεὶ τῷ Πλάτῳ, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν τοῖς Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὠμίλει συγγράμμασιν, ἐχρήτο δὲ καὶ Χαϊρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνούτου τε ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἕλλησιν μυστηρίων γνοῦς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψεν γραφαῖς.» Ταῦτα τῷ Πορφυρίῳ κατὰ τὸ τρίτον σύγγραμμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἴρηται, ἐπαληθεύσαντι μὲν περὶ τῆς ἀνδρός ἀσκήσεως καὶ πολυμαθείας, ψευσαμένῳ δὲ σαφῶς (τί γὰρ οὐκ ἔμελλεν ὁ κατὰ Χριστιανῶν); ἐν οἷς αὐτὸν μὲν φησιν ἐξ Ἑλλήνων μετατεθεῖσθαι, τὸν δ' Ἀμμώνιον ἐκ βίου τοῦ κατὰ θεοσέβειαν ἐπὶ τὸν ἐθνικὸν τρόπον ἐκπεσεῖν. [...]

Ταῦτα μὲν οὖν εἰς παράστασιν ἐκκείσθω τῆς τε τοῦ ψευδηγόρου συκοφαντίας.

É preciso que se diga essas coisas<sup>13</sup>, já que Porfírio, coetâneo nosso, estabelecendo-se na Sicília, principiou a redigir tratados contra nós e, por meio deles, tentou caluniar as sagradas escrituras; e mencionando aqueles que as interpretaram, não foi capaz nenhumamente de lançar contra as doutrinas uma ínfima acusação e, por falta de argumentos, recorreu à injúria e a caluniar os exegetas — dentre os quais, sobretudo, Orígenes. Afirma tê-lo conhecido durante a época da juventude e tenta caluniá-lo, mas, inadvertidamente, acaba por recomendar o homem, tanto ao falar a verdade acerca do que não lhe era possível dizer outra coisa, quanto ao mentir sobre o que julgava que passaria despercebido; num momento acusando-o como cristão, noutro, descrevendo sua contribuição em relação às matérias filosóficas. Escuta, pois, o que afirma literalmente:

“Alguns, ávidos por encontrar uma interpretação para a miséria das escrituras judaicas sem abjurá-las, recorreram a exegeses desconexas e em desacordo com os textos, não tanto pela apologia das estrangeirices, mas antes pela aprovação e louvor das próprias produções. De fato, vangloriam-se de que são enigmas aquilo que Moisés diz claramente, como se fossem oráculos divinamente inspirados e plenos de mistérios secretos, e uma vez embotado da alma o senso crítico pela empáfia, superpõem (aos textos) suas exegeses.”

Então, após outras considerações, afirma:

“Esse método desconjuntado provém de um homem que também eu, sendo ainda jovem, certamente encontrei, o qual possuía muitíssimo boa reputação e que ainda a possui por meio das obras que deixou como legado: Orígenes, cuja fama se difundiu largamente entre os mestres dessas doutrinas. Em verdade, foi discípulo de Amônio — este que obtive, em relação à filosofia, um enorme progresso em nossos dias —, mestre de quem tirou grande proveito no que toca à aplicação das teorias; mas, quanto à correta conduta da vida, trilhou uma vereda oposta à sua. Pois Amônio, cristão por seus pais criado no cristianismo, assim que se aproximou do pensar e da filosofia, converteu-se imediatamente à cidadania conforme as leis; enquanto Orígenes, heleno nas helenas letras educado, descambou rumo à bárbara audácia. E, à vista dessa sua aquisição, malbaratou a si e à sua maestria nos estudos, vivendo, por um lado, seu dia a dia como cristão, isto é, contrário à lei; mas helenizando, em contrapartida, as crenças acerca da divindade e das

---

<sup>13</sup> No segmento precedente, Eusébio tecia elogios a Orígenes.

coisas bem como subordinando a mitos estrangeiros aquilo que pertence aos gregos. Com efeito, seguiu sempre Platão e dedicou-se aos escritos de Numênio, Crônio e Apolófanes, assim como aos de Longino, Moderato, Nicômaco e também aos de homens ilustres dentre os pitagóricos; servia-se ademais dos livros do estóico Queremão e de Cornuto, nos quais aprendeu o método metaléptico dos mistérios helênicos que aplicou aos escritos judaicos.”

Isso é o que diz Porfírio no terceiro livro de seu tratado contra os cristãos e, apesar de ter dito a verdade a respeito da espiritualidade e da erudição do homem (Orígenes), mentiu abertamente em contrapartida — como não o faria o adversário dos cristãos? — ao afirmar que ele se converteu das doutrinas helênicas, enquanto Amônio, de uma vida segundo a piedade, decaíra no paganismo.

[...]

Portanto, estejam essas coisas assim expostas a fim de se publicizar a maledicência desse falsário.

---

Alguns dos dados fornecidos por essa passagem são sobremaneira importantes, como a indicação de que a composição do *Contra os cristãos* se deu na Sicília, o que também ajuda a situar a datação do tratado na mesma época da morte de Plotino, que se deu em 270 EC, após Porfírio ter deixado seu mestre em Roma e se deslocado para aquela que é a maior ilha do Mediterrâneo.

De outra parte, embora o excerto pareça deixar claro que Porfírio encontrou pessoalmente Orígenes em sua juventude — fato que, somado ao conhecimento que o filósofo de Tiro demonstra ter dos trabalhos do teólogo cristão, fez com que muitos estudiosos deduzissem que o discípulo de Plotino havia mesmo assistido às aulas de Orígenes —, o verbo grego empregado no trecho porfiriano em *oratio directa* reproduzido por Eusébio não implica, necessariamente, um encontro pessoal, em sentido objetivo. O verbo ἐντετύχηκα (1ª pessoa singular no perfeito do indicativo ativo do verbo ἐντυγχάνω) costuma significar, de fato, “encontrar-se com alguém”, do ponto de vista material; porém, também pode significar: relacionar-se por meio da leitura com um determinado autor, ou seja, um encontro textual. Assim, o sentido da passagem pode meramente significar que Porfírio leu Orígenes em sua juventude, e não que o tenha de fato encontrado pessoalmente ou que tenha dele assistido a qualquer exposição.

Magny (2016, p. 7) afirma que Porfírio realmente conheceu Orígenes, se referindo a uma passagem de *Sobre a vida de Plotino* (20.40). A informação, todavia, nos parece equivocada, uma vez que a referência a certo platônico chamado Orígenes que aparece na passagem assinalada não faz parte do discurso de Porfírio, mas, antes, de uma menção ao próêmio de uma obra de Longino, citada diretamente pelo filósofo de Tiro. Aí se lê: “Houve, Marcelo, em nosso tempo, muitos filósofos, principalmente no tempo de minha juventude; [...] dentre os platônicos, Amônio e Orígenes, cujas aulas frequentamos por muito tempo, homens que não pouco superaram em inteligência seus contemporâneos”. Ademais, tanto esta quanto as outras referências a Orígenes que aparecem em *Sobre a vida de Plotino* parecem estar, em verdade, se referindo a um pensador homônimo.

Que Porfírio *possa* ter, efetivamente, travado contato com Orígenes não há como negar: o encontro era viável do ponto de vista geográfico e intelectual. Entretanto, as informações dadas pelo filósofo de Tiro, seja a respeito de Orígenes seja com relação a Amônio, contrastam significativamente com o retrato que desses autores nos fornece o próprio Eusébio em sua *História Eclesiástica*, o que, somado às possíveis estratégias retóricas imbricadas na polêmica, de ambos os lados, dificulta qualquer consenso acerca dessa problemática<sup>14</sup>. Dessarte, Porfírio pode ou não ter conhecido pessoalmente Orígenes em sua juventude e, inclusive, assistido às suas aulas. Por outro lado, diante do excerto cuja tradução apresentamos, não resta margem para dúvidas acerca da postura que o pensador fenício assumiu perante as práticas religiosas do teólogo — mais especificamente no que tange à aplicação da tradição filosófica e exegética helênica com vista à validação do credo cristão e das escrituras judaicas de que este dependia na maior parte de suas correntes ideológicas<sup>15</sup>. Para Porfírio a conjugação da mais venerável tradição helênica (platônica) com a forma mais degradada de religiosidade, isto é, o cristianismo, era simplesmente inaceitável — apostatar da primeira em prol da última constituía a desvirtude maior.

Há notícia de que Porfírio teria, de fato, sido originalmente cristão, tendo abandonado a crença e se voltado contra os seus antigos irmãos de fé. A informação, contudo, é pouquíssimo confiável e soa muito claramente como uma tentativa de deslegitimar as críticas do filósofo fenício. A fonte mais antiga de que dispomos para esse relato é Sócrates de Constantinopla (380-c. 440 EC), o qual, em sua *História Eclesiástica*

<sup>14</sup> Para uma discussão atualizada e um panorama acurado da questão, cf. Schott (2008b).

<sup>15</sup> A heresia de Marcião (c. 85-160) parece também subjazer à passagem em tela.

(III, 23), nos narra que Porfírio teria sido espancado por um grupo de cristãos em Cesareia (cidade em que atuava Orígenes) e que, em função do impacto emocional desse episódio, teria apostatado da fé, odiando a seus agressores e estendendo esse ódio ao cristianismo como um todo; pelo que passaria a redigir ataques contra sua antiga crença, sendo, pois, refutado por Eusébio. À anedota, atualmente, é dado pouco valor factual, ainda que ela se mostre significativa no que tange à ilustração das estratégias polêmicas ao longo da Antiguidade tardia e que sua repercussão e continuidade — o relato é recuperado pela *Teosofia de Tübingen*<sup>16</sup> e por escritos históricos bizantinos<sup>17</sup> — atestem o alcance e a reverberação das críticas anticristãs de Porfírio.

Como era usual em famílias abastadas, Porfírio deu continuidade a seus estudos em Atenas, onde teve por mestre Caio Cássio Longino (c.213-c.273), discípulo de Amônio Sacas (c.175-c.240). Essa ida do filósofo de Tiro para a cidade natal de Platão teria se dado em algum momento no início dos anos 250, provavelmente em 253. Aí, Porfírio também se devotou ao aprendizado de geometria com Demétrio<sup>18</sup> e de gramática com Apolônio<sup>19</sup>, mas parece ter sido o estudo filológico com Longino que determinou mais profundamente seu desenvolvimento intelectual e estabeleceu as bases para uma carreira de sucesso em editoria e crítica literária. A análise textual rigorosa, a exegese precisa e os comentários sofisticados sobre os textos que se tornaram uma marca filológica-filosófica fundamental das obras de Porfírio, inclusive em sua crítica anticristã, devem com certeza muito aos anos de educação literária sob a tutela de Longino (SIMMONS, 2015).

Com efeito, Longino dominava a vida intelectual no cenário ateniense da época, sendo chamado por Eunápio, em seu *Vida dos Filósofos e dos Sofistas*, de “uma biblioteca viva e um museu ambulante”. O mesmo autor nos informa que, sob a orientação desse, que era considerado o maior filólogo de sua época, Porfírio adquiriu conhecimento e domínio ímpares em gramática e retórica, embora não se restringisse a essas matérias, pois seu interesse filosófico parece não ter conhecido limites. Nesse sentido, não

---

<sup>16</sup> Manuscrito cristão de fins do séc. V EC, oriundo de Alexandria, que busca demonstrar a convergência entre a filosofia helênica neoplatônica e a teologia cristã.

<sup>17</sup> Para uma abordagem detalhada dessas referências, cf. Sodano (2006, p. 242).

<sup>18</sup> Segundo observação de Proclo em seu *Comentário sobre A República de Platão*, II 23,14-15: “Ὅτι Δημήτριος ὁ γεωμέτρης μὲν, Πορφυρίου δὲ διδάσκαλος, εἰς τὴν σύζευξιν τῶν ὁμοίων ἀνάγει πάντα.” (*Porphyrii Philosophi Fragmenta*, 1993, p. 17).

<sup>19</sup> De acordo com o próprio Porfírio, em seu *Questões Homéricas*: “Ἀπολλώνιος μὲν οὖν ὁ διδάσκαλος ἡμῶν, καὶ αὐτὸς συγκαταθέμενος ὅτι ἔστηκεν ὁ Ἀγαμέμνων [...]” (*Porphyrii Philosophi Fragmenta*, 1993, p. 17).

negligenciou, segundo Eunápio<sup>20</sup>, nenhuma das principais disciplinas de então, dedicando-se e se destacando em retórica, gramática, matemática, geometria, música, filosofia e adivinhação (θεουργὸν τελεταῖς). A amizade entre o discípulo e Longino, seu antigo professor, se manteve mesmo após Porfírio deixar Atenas<sup>21</sup>, como o provam as correspondências trocadas por ambos e assinaladas pelo próprio filósofo em seu *Sobre a vida de Plotino*.

De Atenas, o filósofo de Tiro, então com 30 anos, chega a Roma em meados de 263, onde passa a frequentar a escola de Plotino, tornando-se discípulo deste. Esse mestre se distinguia enormemente não só por sua sabedoria, mas também por seu *status* social. Simmons pontua que:

Nos é dito que muitos médicos e senadores romanos vinham para ouvir Plotino, incluindo Marcelo Orôncio, Sabinilo e Rogaciano, que renunciou à sua carreira política para se tornar filósofo. A esfera de influência de Plotino era presumivelmente extensa, e não há razão para duvidar da veracidade da afirmação de Porfírio de que o imperador Galiano e sua esposa o honraram grandemente e consideraram seriamente seu pedido de construir uma “cidade de filósofos” na Campânia, ao sul de Roma, modelada aparentemente conforme a *República* de Platão. [...] Em *Sobre a vida de Plotino* somos informados de que muitos homens e mulheres das mais altas classes sociais da sociedade romana traziam seus filhos a Plotino antes de morrerem, para que ele pudesse criá-los porque, diz Porfírio, ele era um santo e divino guardião. (2015, p. 14-15, tradução nossa<sup>22</sup>)

O panorama que até aqui se expôs se mostra bastante útil para indicar a complexidade da inserção social da chamada Escola Neoplatônica de Roma e para contestar certa imagem bastante difundida de que seus filósofos preconizavam uma vida espiritualizada completamente alheia à realidade material e política a seu redor. Na verdade, a atuação filosófica de Plotino e Porfírio, assim como a dos demais integrantes de seu círculo, se encontra, como se pode notar, imbricada, quer por pertencimento concreto quer por associação ideológica, no *locus* de classe das elites romanas. E isso se

<sup>20</sup> *Vida dos Filósofos e dos Sofistas*, 457.

<sup>21</sup> Provavelmente até a morte de Longino, que inclusive chegou a convidar Porfírio para visita-lo em torno de 268 na Fenícia, mas foi executado alguns anos depois, entre 272 e 273, como traidor por Aureliano.

<sup>22</sup> No original: *We are told that many physicians and Roman senators came to hear Plotinus, including Marcellus Orontius, Sabinillus, and Rogatianus, who renounced his political career to become a philosopher. Plotinus' sphere of influence was presumably extensive, and there is no reason to doubt the veracity of Porphyry's statement that the emperor Gallienus and his wife greatly honored him and seriously considered his request to build a "city of philosophers" in Campania south of Rome apparently patterned after Plato's Republic. [...] In the Vita Plotini we are told that many men and women of the highest social classes of Roman society brought their children to Plotinus before they died so that he could rear them because, Porphyry says, he was a holy and godlike guardian.*

conforma a despeito do fato de que, em suas próprias formulações filosóficas, tais pensadores possam ter categorizado as virtudes por eles consideradas especificamente como políticas em um grau expressamente inferior ao daquelas que deveriam ser cultivadas pelo sábio a fim de purificá-lo da matéria e preparar terreno para sua assimilação à divindade como meta final da existência (JURADO, 2005; O'MEARA, 2003). Mesmo contemporaneamente, a maior parte dos estudiosos que se debruçam sobre a dimensão sociopolítica do neoplatonismo — que já são poucos — parecem restringir sua análise às concepções ideais propaladas pelos próprios neoplatônicos ao invés de se pautarem pelas condições sócio-históricas concretas em que eles se encontram e que balizam a gênese e a dinâmica de seus complexos de representações.

Em Roma, Porfírio passou seis anos convivendo com o mestre e parece ter se tornado não apenas mais um discípulo, mas um amigo bastante próximo, sendo incumbido por Plotino a assumir responsabilidades várias, como refutar posições filosóficas de adversários e textos espúrios. Após esse período, o pensador fenício é acometido por uma intensa crise depressiva, que quase o conduziu ao suicídio. Dessarte, acatando a sugestão de Plotino, ele se muda para a antiga cidade de Lilibeo, na Sicília, a fim de se recuperar desse sombrio quadro melancólico.

Armstrong sintetiza as últimas décadas da vida de Porfírio:

Quando foi para Roma em 263, Porfírio defendeu a independência dos objetos da mente contra um colega estudante e contra o próprio Plotino, mas acabou por reconsiderar. Durante sua estada de seis anos, ele também aproveitou discussões privadas e, às vezes, prolongadas com Plotino. Então veio um ataque de depressão tão aguda que ele passou a pensar em suicídio. Plotino sensivelmente o persuadiu a viajar, e ele se estabeleceu por vários anos na Sicília. Ele estava lá quando Plotino morreu em 270, e é provável que tenha retornado para assumir a Escola de Roma apenas alguns anos depois. Ele já era velho quando se casou com uma viúva chamada Marcela. (Uma viagem ao exterior significou uma separação temporária dela e deu azo, pois, à bastante estilizada e indeterminadamente neoplatonizante *consolatio* dirigida a ela.) É também a esses anos posteriores que pertencem a edição das obras de Plotino e a biografia deste. De resto, não sabemos nada sobre esse período. Sua morte deve ser colocada em algum lugar entre 301 e 306. (2008, p. 284, tradução nossa<sup>23</sup>)

<sup>23</sup> No original: *When he went to Rome in 263 Porphyry defended the independence of the mind's objects against a fellow pupil and Plotinus himself, but gave way. During six years' stay he profited also from private and sometimes prolonged discussions with Plotinus. Then came an attack of such acute depression that he was thinking of suicide. Plotinus sensibly persuaded him to travel, and he settled for several years in Sicily. He was there when Plotinus died in 270, and it is likely that he returned to take over the School at Rome only several years afterwards. He was an old man when he married a widow called Marcella. (A*

A produção de Porfírio pelo que sabemos era bastante vasta. Dono de impressionante erudição, o filósofo teria se debruçado sobre temas variados ao longo de sua vida e produzido dezenas de estudos. Não obstante, a maior parte desse legado está irremediavelmente perdida e a quantidade de obras do fénicio a que temos acesso representa apenas uma mínima parcela de seu monumental trabalho.

No que tange à obra *Contra os cristãos*, foco do presente estudo, observa-se que sua datação é geralmente o ano 270<sup>24</sup> e que teria sido escrita em quinze volumes, informação assinalada pelo *Suda*<sup>25</sup>. Dessa dezena e meia de volumes, apenas possuímos referências expressas aos livros 1 e 3, mencionados por Eusébio em sua *História eclesiástica*; ao livro 4, citado por Eusébio no prefácio de sua *Crônica* (*apud* Jerônimo e Jorge Sincelo); ao 12, referido por Jerônimo no prólogo de seu *Comentário sobre Daniel*; e ao livro 14, também aludido por Jerônimo, mas, neste caso, em seu *Comentário sobre o Evangelho de Marcos*.

A produção do tratado porfiriano se insere em um contexto de crescente embate entre a tradição filosófico-religiosa greco-romana hegemônica e o cristianismo ascendente que então se consolidava e se expandia (HOFFMANN, 1994b). Tal confronto tem sido o mais das vezes interpretado como parte de um processo histórico mais amplo, ou seja, ele estaria articulado com uma agudização da crise generalizada que se instaurara na conjuntura social do Império<sup>26</sup>.

Com efeito, é esse contexto de crise mais amplo – de 161 a 312 – que Dodds denomina, em sua célebre obra, como “uma época de angústia”:

[...] o período crucial que se desenvolve entre o aparecimento de Marco Aurélio e a conversão de Constantino, etapa em que a decadência material acentuou o seu ritmo, enquanto a fermentação de novos sentimentos religiosos adquiriu a sua intensidade máxima. Ao me referir a esse período como um “tempo de angústia”, penso na

---

*journey abroad meant a temporary parting from her and so occasioned the rather stylized, indeterminately Neoplatonizing consolatio addressed to her.) It is to these later years, too, that the edition of Plotinus' works and his biography belong. Otherwise we know nothing about this time. His death must be placed somewhere between 301 and 306.*

<sup>24</sup> Cf. JURADO *et al.*, 2006, p. 32.

<sup>25</sup> O *Suda* é um léxico (enciclopédia) compilado por volta do ano 1.000 de nossa era por eruditos bizantinos.

<sup>26</sup> Cabe observar que nas últimas décadas colocou-se decididamente em xeque a teoria de uma crise especificamente econômica de amplitude estrutural que, a partir do segundo século, teria se instaurado pela degradação do sistema escravista. Considera-se, atualmente, que a crise que se corporifica no século III possui fundamentos políticos e militares mais determinantes, se restringe a algumas décadas em específico e se desenvolve, ainda, de maneira bastante heterogênea nas diferentes regiões do Império.

insegurança, tanto material quanto espiritual, que o caracterizou; (1975, p. 21, tradução nossa<sup>27</sup>)

Em um ambiente de dispersão de culturas e tradições religiosas as mais variadas e, concomitantemente, de insegurança material e espiritual, a dimensão soteriológica de diferentes cultos bem como a possibilidade de uma experiência religiosa mais pessoal ganham proeminência<sup>28</sup>. Em meio à pletera de variadas formas filosófico-religiosas emergentes, o neoplatonismo de Plotino e seus discípulos, por um lado, e o variado leque dos chamados cultos orientais de mistérios, por outro, aparentemente ofereciam uma contrapartida satisfatória às inquietações religiosas de uma parcela principalmente culta da sociedade. Em contrapartida, o cristianismo assumia, cada vez mais, um papel central na dinâmica religiosa de então, sobretudo, em princípio, na esfera popular. (VEYNE, 2014, p. 35)

Ainda de acordo com Dodds, “graças às terríveis condições sociais e econômicas dos anos 250 a 284, a Igreja havia crescido rapidamente em número e influência.” (1975, p. 145, tradução nossa<sup>29</sup>). Esse florescimento da nova seita já estava em pauta para os defensores da tradição helênica pelo menos desde o século II. Celso considerara com gravidade o potencial do cristianismo para desestabilizar o Império, remodelando os arranjos sociais; e, em função disso, escrevera, possivelmente em 178, um tratado — *A verdadeira doutrina* — em que criticava duramente a nascente formação religiosa.

Como observa Ariane Magny:

O retrato do Cristianismo feito por Celso tencionava basicamente realçar os preconceitos existentes — como o de que Jesus era um mago — e associar os cristãos ao que os romanos mais odiavam, nomeadamente pessoas pobres e sem instrução, adeptos de uma nova

---

<sup>27</sup> Na versão em língua espanhola: [...] *el período crucial que se desarrolla entre la aparición de Marco Aurelio y la conversión de Constantino, la etapa en que la decadencia material acentuó su ritmo, al tiempo que adquiere su máxima intensidad la fermentación de los nuevos sentimientos religiosos. Al referirme a este período como una “época de angustia”, pienso en la inseguridad, a la vez material y espiritual, que lo caracterizó;*

<sup>28</sup> Cf. Simmons (2015, p. 9): “*Universal salvation — the offer of deliverance for all regardless of social class, gender, ethnicity, economic status, and intellectual aptitude from present or impending dangers, or the promise of safety procured by various ceremonies or rituals dedicated to a deity — is normally attractive, but especially when unprecedented crises threaten the very existence of an individual, group, or nation, and traditional rites and ideologies do not adequately answer new questions being posed or meet real or perceived needs.*”

<sup>29</sup> Na versão em língua espanhola: [...] *gracias a las espantosas condiciones sociales y económicas de los años 250 a 284, la Iglesia había ganado rápidamente en número e influencia.*

religião e seguidores de um criminoso crucificado. (2014, p. 3, tradução nossa<sup>30</sup>)

Já no século seguinte, por volta de 248, Orígenes (185-253 EC) escreveria seu *Contra Celso*, em um extenso e minucioso esforço para refutar as críticas do opositor pagão. Marco fundamental do embate entre a nova fé e a tradição helênica, o teólogo de Alexandria foi, como já se indicou, pioneiro na tentativa de conjugar esses complexos culturais à primeira vista avessos, ao tentar incorporar a tradição platônica no credo cristão — algo digno do mais alto repúdio por parte de Porfírio.

Na verdade, o mesmo contexto que ensejava a expansão cristã motivava, também, por parte de uma parcela mais conservadora da elite intelectual romana, ações de caráter polêmico ou mesmo persecutório. É nesse horizonte crítico que as relações conflituosas entre as categorias religiosas paganismo e cristianismo — complexos dinâmicos em formação — vicejam. Os primeiros encontrarão nos últimos os “culpados” pelo declínio aparente de uma sociedade com notórios matizes conservadores. A insistência dos que professam a nova fé em rejeitar veementemente as tradições espirituais do Império motivarão as acusações de transgressão, ateísmo e superstição que se avolumam contra eles, assim como o temor de que a nova crença causasse rupturas catastróficas na ordem social tradicional.

Nesse sentido, Ullmann delinea a perspectiva crítica porfiriana:

[...] face ao cristianismo, que conquistava espaços cada vez mais amplos, a tarefa de Porfírio era salvaguardar a verdade vigente na sua ambiência histórica, fundada em longa tradição. Essa verdade formara-se na matriz do pensamento platônico envolta em atmosfera pagã. Está aqui o motivo da adesão irrestrita de Porfírio ao paganismo. Ao culto religioso tradicional das cidades Porfírio atribui grande valor, exatamente por manter a união da vida social.<sup>31</sup> (2002, p. 235)

Muito embora Porfírio não tenha sido o primeiro erudito a escrever uma obra contra a doutrina cristã, o seu *Contra os cristãos* se diferencia enormemente em termos qualitativos do tratado anteriormente redigido por Celso, por exemplo. O conhecimento acerca dos escritos religiosos dos seguidores de Jesus de que o filósofo de Tiro era

<sup>30</sup> No original: *Celsus' portrayal of Christianity was basically meant to enhance the existing prejudices – such as Jesus was a magician – and to associate the Christians with what the Romans hated most, namely poor and uneducated people, believers in a new religion, and followers of a crucified criminal.*

<sup>31</sup> As tensões entre, por um lado, a percepção do valor dos cultos tradicionais e das práticas religiosas convencionais e, de outro, a necessidade de se buscar uma religiosidade filosófica superior, elitizada e individualista, apartada do vulgo, no pensamento de Porfírio será objeto de discussão pontual ao longo das análises e reflexões desenvolvidas nesta tese. Ullmann (2002) parece, aqui, passar ao largo da problemática.

detentor bem como suas habilidades filológicas postas a serviço da análise textual crítica colocavam sua polêmica com o cristianismo em um outro patamar.

Como assinala Jurado *et al*:

[...] os quinze livros de Porfírio teriam se destacado pela profundidade de pensamento e pela vasta erudição do autor. Seus anos de formação com Longino em Atenas e com Plotino em Roma, além de sua própria origem semita, qualificaram-no singularmente para analisar os meandros da nova religião, não com argumentos externos erráticos, mas a partir de um profundo conhecimento das escrituras hebraicas e da religião judaica e a partir da perspectiva filosófica do neoplatonismo contemporâneo. (2006, p. 28, tradução nossa<sup>32</sup>)

Não obstante, a crítica de Porfírio à seita em expansão, a despeito de toda a capacidade intelectual de seu autor, não lograria êxito frente à consolidação e ao avanço do cristianismo, assim como de balde se empreenderiam também as cruentas perseguições aos cristãos que o filósofo testemunhou — primeiro com Décio, a partir de 249; depois com Valeriano, durante seu governo entre 253 e 260; e, por fim, a Grande Perseguição empreendida por Diocleciano a partir de 303. Com a conversão de Constantino (entre 310 e 312) e a ascensão da Igreja no ocidente, a dinâmica tenderia, progressivamente, a se inverter, e os escritos porfirianos contra o cristianismo serão entregues implacavelmente às chamas; primeiro, já no século quarto, por ordem de Constantino; depois, em 448, por determinação de Teodósio II.

De acordo com Magny (2016, p. 12), o estado fragmentário do que restou do trabalho de Porfírio é consequência direta do caráter perigoso atribuído pelas autoridades eclesiásticas institucionalizadas às críticas do filósofo. Como observa Hoffmann,

Popular até o rescrito de Galério em 311, a obra foi imediatamente alvo de destruição pela igreja imperial que, em 448, condenou todos os exemplares existentes à fogueira. O que sabemos do livro vem de fragmentos preservados no contexto de refutação por professores cristãos como Eusébio e Apolinário. (1994b, p. 17, tradução nossa<sup>33</sup>)

---

<sup>32</sup> No original: [...] *los quince libros de Porfiro habrian sobresalido por la profundidad del pensamiento y la vasta erudición del autor. Sus años de formación con Longino en Atenas y con Plotino en Roma, ademas de su propio origen semita, lo capacitaban singularmente para analizar los entresijos de la nueva religion no com erraticos argumentos externos, sino a partir de un hondo conocimiento de las Escrituras hebreas y de la religión judia y desde la óptica filosófica del neoplatonismo contemporaneo.*

<sup>33</sup> No original: *Popular until the rescript of Galerius in 311, the work was immediately targeted for destruction by the imperial church, which in 448 condemned all existing copies to be burned. What we know of the book comes from fragments preserved in the context of refutation by Christian teachers such as Eusebius and Apollinarius.*

De outra parte, considerar o traçado da intrincada colisão entre cristãos e não cristãos nos primeiros séculos de nossa era implica, incontornavelmente, vermo-nos às voltas com a indagação acerca de quais seriam os fatores que conduziram a fé em Cristo à “vitória” sobre a anterior tradição religiosa do Império. A essa questão, Dodds (1975) propõe quatro razões: em primeiro lugar, o sucesso do cristianismo estaria diretamente relacionado ao seu exclusivismo, que tirava o peso da liberdade dos ombros dos indivíduos, assinalando categoricamente o caminho a seguir. Nesse sentido, o autor sublinha ainda o atrativo que formações ideológicas totalitárias exercem em épocas de crise. Em segundo plano, o fato de ser um credo acessível a todos constituiria outra causa maior para a vitória cristã. Como terceira razão, o autor assinala o caráter soteriológico da “boa nova”, assim como o emprego do temor como ferramenta de coação. Por fim, considera a importância do sentido de comunidade e de pertencimento proporcionado pelo cristianismo — o significado que a vivência coletiva e o apoio mútuo, sobretudo para os sujeitos socialmente proscritos, são capazes de oferecer para a existência individual. Apesar dessa análise de Dodds se mostrar significativamente pertinente, consideramos que uma maior compreensão acerca dos elementos que compõem o embate religioso — bem como o próprio nascimento da religião como uma esfera cultural relativamente autônoma — travado no terceiro século, de que o *Contra os Cristãos* de Porfírio constitui um documento privilegiado, pode contribuir também para essa discussão, principalmente, sob a perspectiva de uma teoria social realista, que parta das conjunções sociais materialmente constituídas em seu devir.

No que tange ao sucesso cristão, enquanto resultado de um longo e intrincado processo histórico, não há espaço para simplificações. Como assevera Brandão, a ascensão da nova fé resulta de um longo decurso esculpido pelo embate:

É preciso pois problematizar o lugar comum de que, num mundo decadentista, o cristianismo se teria difundido por ser a única força capaz de dar renovado sentido à existência. O que se constata, de fato, é um paciente trabalho para tirar a nova religião da marginalidade [...]. (1988, p. 109)

Já para o historiador francês Paul Veyne, a vitória do cristianismo radica-se, acima de tudo, em uma pretensa superioridade religiosa da crença apostólica em relação às tradições greco-romanas. Frente a esse diagnóstico, é evidente que uma compreensão mais substantiva da crítica helênica à nova fé pode ser útil para que a dinâmica histórica seja avaliada em termos mais objetivos. Por outro lado, a despeito de qualquer

posicionamento que se possa assumir frente a esse tipo de juízo de valor, parece-nos importante considerar alguns dos atributos da alegada superioridade apontada por Veyne. Assim, destacamos:

O cristianismo não passava de uma história popular aos olhos dos neoplatônicos, mas era uma história filosófica; situava-se muito acima de um panteão e de uma poeira de cultos: o cristianismo se considerava a única verdade, impondo-se à humanidade inteira, dando a todos os homens uma vocação sobrenatural e uma igualdade espiritual. (VEYNE, 2014, p. 40)

Em certa medida, esse caráter universalista da religião cristã, apontado pelo historiador, parece-nos convergente com a percepção do pensador italiano Antonio Gramsci, para quem:

A religião é a mais gigantesca utopia, isto é, a mais gigantesca “metafísica” que já apareceu na história, já que ela é a mais grandiosa tentativa de conciliar, em uma forma mitológica, as contradições reais da vida histórica: ela afirma, na verdade, que o homem tem a mesma “natureza”, que existe o homem em geral, enquanto criado por deus, filho de deus, sendo por isso irmão dos outros homens, igual aos outros homens, livre entre os outros e da mesma maneira que os outros; e ele pode se conceber desta forma espelhando-se em deus, “autoconsciência” da humanidade; mas afirma também que nada disto pertence a este mundo e ocorrerá neste mundo, mas em outro (utópico). (1987, p. 115)

Nesse sentido, parece-nos importante considerar, ainda, frente à realidade de gritante heterogeneidade linguística, social e cultural que configurava o Império, a notável capacidade que o cristianismo demonstrou de aglutinar dissemelhanças e conformar uma unidade minimamente coesa — ainda que sob um fundamento transcendental — principalmente em relação às massas que aderiram progressivamente à nova crença. Sob essa ótica, observa Guarinello:

No nível das elites, sobretudo, houve uma progressiva unificação, tanto política como cultural, produzindo uma cultura erudita, tanto em Grego como em Latim. Já no nível das massas a integração era mais difícil, fosse pelos particularismos locais, pelas redes de clientelismo às quais estavam presas, fosse pelas dificuldades de comunicação na vasta extensão do Império, fosse, enfim, pela impossibilidade de traçar ou definir objetivos comuns. A integração das massas, dessa forma, deu-se em torno de credos religiosos, dos quais o principal foi o cristianismo, que viria a tornar-se a religião oficial do Império. (2006, p. 17)

Em conformidade com o que o autor observa, é pela inviabilidade concreta de constituir uma comunidade autêntica, isto é, fundada em objetivos afins, que a religião evolui como meio de integração das camadas populares, ou seja, de constituição de uma comunidade imaginária — instituindo, pois, a generidade humana possível. Ao revés desse desenvolvimento das religiosidades cristãs — sobretudo no que toca a sua capacidade de estabelecer gradativamente uma nova matriz ideológica (não restrita em grande medida às elites, como o era o platonismo) para a realidade imperial tardoantiga —, Porfírio defende a total incompatibilidade do cristianismo com o Império, com a tradição helênica, bem como com sua mais elevada expressão: a filosofia platônica. Esta, para o filósofo de Tiro, constituía, com efeito, a mais luminosa, embasada e confiável tradição de pensamento no tocante à natureza humana, seu destino, sua relação com o primeiro princípio e com o cosmos. Era, todavia, algo pouco acessível às massas culturalmente heterogêneas e predominantemente camponesas que compunham o mundo romano.

Porfírio denuncia, portanto, a inconciliabilidade entre o cristianismo e o sistema filosófico platônico em seus denominadores fundamentais: coerência, racionalidade, reconhecimento e respeito à tradicional ordenação do cosmos e da sociedade. Essa percepção é importante, pois, em grande medida, a paulatina apropriação cristã do legado filosófico helênico constitui uma das principais variáveis de matriz ideológica a estimular uma crítica tão virulenta e, a um só tempo, tão bem fundamentada por parte do discípulo de Plotino. Nesse sentido, é com o fito de reivindicar uma correta maneira de se interpretar e experienciar a tradição filosófica de Platão — Aristóteles aí incluído, haja vista não haver, para Porfírio, incompatibilidade entre os dois maiores nomes da filosofia clássica grega — que o pensador de Tiro se vê imbuído a combater impetuosamente um conjunto de novas formas religiosas, dotado de relativa unidade, que, em pouco tempo, havia se mostrado capaz de se disseminar pelo Império, quantitativa e qualitativamente, com uma eficiência espantosa.

Em contrapartida, o breve panorama do filósofo de Tiro e de sua conjuntura sócio-histórica ora apresentado nos ajuda a esboçar, mais amplamente, algumas das principais determinações que incidem de maneira decisiva sobre o embate ideológico-religioso entre helenismo e cristianismo em que Porfírio, certamente, não é mero coadjuvante. Todavia, se o sujeito histórico em toda a sua especificidade é central para a compreensão de nossa problemática, é justamente porque nele se coagulam de maneira ímpar os influxos e

contradições da realidade. Assim sendo, tampouco podem nos escapar essas mesmas forças objetivas que, em sua imanente processualidade, dão forma ao real. Assumimos, com efeito, uma posição teórica segundo a qual não basta apontar o mundo religioso como expressão do mundo material, mas se faz necessário compreender o como e o porquê as contradições sócio-históricas assumem, em determinadas condições, uma expressão religiosa.

Como observa Marx na quarta de suas famosas *Teses ad 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 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. [...] (Marx, 2007, p. 534)

Passemos, pois, ao exame das contribuições dos fundadores da concepção materialista da história para o estudo do fenômeno ideológico-religioso tanto em sua especificidade quanto em sua conjunção com a dinâmica da totalidade social.

## 2. O ESPIRITUAL PELA ÓTICA DO MATERIALISMO

Neste capítulo, propomos um levantamento crítico acerca da abordagem do fenômeno religioso a partir, especificamente, da matriz teórica genericamente denominada como marxismo, focalizando, em particular, as contribuições marxianas e engelsianas no tocante a esse tema. Busca-se, assim, reconhecer e problematizar tanto os limites quanto as possibilidades de nosso referencial teórico no que diz respeito à análise da problemática em questão.

Sob esse viés, convém pontuar que o que aqui se denomina como “marxismo” (mais apropriadamente se diria *marxismos*) corresponde, de maneira propositalmente flexível e abrangente, a um sistema teórico não sujeito à fragmentação alienante das ciências parcelares — ou, se se quiser, eminentemente transdisciplinar segundo a voga acadêmica contemporânea — desenvolvido, a partir das obras de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), por meio da contribuição de um sem-número de pensadores e correntes diversos e mesmo discrepantes. Ademais a denominação “marxismo” constitui aqui uma entre muitas variações possíveis que designam, ainda que de modo idiossincrático, o mesmo arcabouço teórico-crítico. Observe-se, nesse sentido, o exemplo de Michael Löwy (1991, p. 25-27), por quem, além de “marxismo”, termos como “materialismo histórico”, “dialética materialista” e “filosofia da práxis”, a despeito de sublinharem um ou outro aspecto da concepção teórica, são empregados indistintamente com o fito de se evitar a fetichização de uma nomenclatura em específico.

Evidentemente, não se ignora aqui que o próprio Marx nunca empregou nenhuma dessas nomenclaturas. Tanto ele quanto Engels referiram-se ao conjunto de suas proposições teóricas, mais comumente, como *concepção materialista da história*. Porém, considerando a multiplicidade de perspectivas, abordagens, avanços e desdobramentos verificáveis no escopo teórico-crítico-político marxista, parece-nos que acentuar a diversidade que lhe é inerente, por meio da recusa a uma nomenclatura exclusivista, seja talvez mais profícuo se se quer evitar a equivocada compreensão do marxismo como um sistema filosófico fechado<sup>34</sup> e, ao mesmo tempo, sinalizar a heterogeneidade daquilo que se produziu, pretensamente, sob os auspícios de Marx.

Por outro lado, a adoção de uma perspectiva especificamente marxista, no que tange ao presente estudo, não implica uma clivagem teórica estanque ou uma aplicação

---

<sup>34</sup> Esse entendimento diverge do de Souza (2015, p. 19-20), que se apoia em McLellan (1988).

metodológica apriorística e intransigente. Inversamente, a proposta — em consonância com nossa compreensão da concepção filosófica que subscreve — consiste precisamente em articular dialeticamente materialidade objetiva e elaboração teórica, a fim de se contribuir com uma compreensão mais acurada dos processos investigados.

Desse modo, se este estudo se vincula à matriz do materialismo histórico, pensado enquanto tradição filosófica, teórico-científica e crítica das ciências humanas em uma perspectiva abrangente, isso não pressupõe adesão tácita a modelos de análise pré-estabelecidos — o que, aliás, nos parece intrinsecamente contrário aos pressupostos epistemológicos do marxismo enquanto tal. Na verdade, consideramos que a aplicação produtiva desse marco teórico ao presente trabalho constitui, acima de tudo, uma hipótese de investigação e, nesse sentido, seu emprego passa também por uma reflexão cautelosa acerca de suas implicações, balizas e possibilidades específicas.

Assim, há de se manter o rigor científico necessário que resguarde o trabalho de pesquisa dos, entre outros, sabidos entraves advindos de uma “[...] problemática relação entre as concepções teóricas marxistas, tendencialmente generalizadoras, e o trabalho histórico, baseado na investigação concreta [...]” (ANSUATEGUI, 2001, p. 119, tradução nossa<sup>35</sup>). Relação essa que — além de não se ater à investigação de caráter especificamente historiográfico — frequentemente resultou em uma pronunciada tendência ao reducionismo, à imprecisão e ao anacronismo, o que pode ser verificado em uma infinidade de estudos de orientação marxista, especialmente, naqueles dedicados a elementos e fenômenos próprios de um passado mais longínquo.

Ademais, deve-se considerar a frequente inconsistência analítica nas aproximações a processos culturais<sup>36</sup> alegadamente a partir da matriz teórica do materialismo histórico no que diz respeito à relação entre dimensão teórico-metodológica

---

<sup>35</sup> No original: *La problemática relación entre las concepciones teóricas marxistas, tendencialmente generalizadoras y la labor histórica, basada en la investigación concreta [...]*.

<sup>36</sup> Empregaremos o termo “cultura” (cultural etc.), em vários momentos deste trabalho, sem olvidar a complexidade e a polissemia conceitual nele implicadas. Em muitos casos, há uma intersecção ampla (mas não uma equivalência) entre cultura e ideologia (sobretudo a ideologia em sentido amplo, como a concebe Lukács em sua ontologia), compreendendo-se a primeira ora como complexo(s) parcial(is), ora enquanto complexo total, isto é, a totalidade dinâmica — e o todo é sempre mais que a mera junção de suas partes constitutivas — de formas ideológicas produzidas no âmbito do ser social que se sedimentam no substrato da vida cotidiana. Porém, enquanto a ideologia pode se manifestar de forma mais pura — como no caso da filosofia, da arte e da ciência —, a cultura, tal como aqui se entende, diz respeito aos modos de viver, de saber e de fazer engendrados sócio-histórica e territorialmente de maneira mais ampla, abarcando, pois, as dimensões mais práticas dos complexos, dos modos e das formas específicas com o que o ser social se reproduz material e idealmente, fabricando tanto sua objetividade quanto sua subjetividade bem como os sentidos que contraditoriamente se lhes atribui.

e aspectos políticos. Sobretudo em relação a processos situados em momentos históricos mais remotos, tais equívocos e seus desdobramentos fomentaram, amiúde, duas posições antípodas. Em primeiro lugar, pode-se verificar certa projeção acrítica de demandas e representações de uma conjuntura social típica da modernidade sobre uma materialidade histórica antiga, à qual tais elementos não se conformam. Por outro lado, constata-se uma tendência reativa, oposta à primeira, ao esvaziamento semântico dos processos sociais de um passado afastado — em um flerte com o antirrealismo epistemológico — em nome de uma pretensa *asepsia* ideológica do método, o que se caracteriza pela pulverização de dados ou alienados da complexa moldura social responsável por investi-los de sentido ou apenas frouxamente vinculados a ela, redundando em abstrações dispersas e estéreis. Essa segunda orientação se faz presente sobretudo, a nosso ver, em correntes neomarxistas que buscam apropriar-se de fundamentos epistemologicamente afins ao individualismo metodológico weberiano assim como pura e simplesmente abdicar da matriz dialética do marxismo. Dessarte, a proposta que ora se delineia requer uma impreterível consciência de tais fatores e problemas bem como da necessidade de, na medida do possível, neutralizar suas possíveis interferências.<sup>37</sup>

Acima de tudo, nosso enfoque constitui uma alternativa teoricamente radical ao predomínio de uma concepção que, ao revés da dialética materialista, tende a subestimar os conflitos e as contradições concretas inerentes a quaisquer formações e fenômenos sociais concretos (quando não simplesmente a dissolvê-los na hipótese discursiva das agências individuais). Como observa Pedro Paulo A. Funari:

O modelo historiográfico dominante mais bem articulado e difundido funda-se em uma interpretação, de raiz weberiana, propugnado, originalmente, por Moses Finley e hoje consolidado na chamada Escola de Cambridge. Assim, os conceitos de estatutos jurídicos e de *continuum* de gradação social esvaziam não só o conceito marxista de classe como, em decorrência, a possibilidade de análise das clivagens e lutas de classes na Antiguidade. Mais que conflitos, assim, haveria acomodação, sujeição, aceitação dos destinos e valores atribuídos, pela elite, ao restante da população. (1998, p. 108-109)

Na contramão dessa tendência, o mesmo autor observa que:

De fato, à diferença dos modelos normativos de cultura, que buscam a continuidade das relações sociais, a submissão dos grupos e dos indivíduos às regras sociais, o marxismo tem sempre ressaltado que os interesses e os conflitos são características inerentes à vida em

<sup>37</sup> Parte dessas considerações metodológicas se encontram publicadas em Romero (2018).

sociedade. Estudiosos das sociedades arcaicas, como Randall McGuire e Dean J. Saitta, têm demonstrado como o conceito de classe é apropriado para o estudo de *todos* os tipos de sociedades [...]. (1998, p. 109)

Já no que diz respeito à aplicação da concepção materialista da história ao estudo do fenômeno religioso, convém assinalar aqui a hipótese fundamental do sociólogo Michael Löwy, que ora subscrevemos, segundo a qual: “Marx e Engels criariam por sua vez um novo modo de análise da religião, baseado no estudo dos vínculos entre alterações econômicas, conflitos de classe e transformações religiosas.” (1998, p. 170)

## 2.1. IDEOLOGIA E RELIGIÃO EM MARX E ENGELS

Usualmente, o marco zero da análise marxista da religiosidade *parece* ser a famosa sentença atribuída ao próprio Karl Marx de que *a religião é o ópio do povo* (SILVA, 2007). Considerada mais apropriadamente, a questão se mostra, todavia, mais complexa. Em primeiro lugar, a máxima que iguala o fenômeno religioso ao narcótico entorpecedor não é de modo algum uma criação original de Marx, tratando-se, na verdade, de uma fórmula de ampla circulação entre pensadores, principalmente alemães, dos séculos XVIII e XIX. Entre estes, a sugestiva analogia pode ser encontrada, com variações mais ou menos significativas, na obra dos filósofos Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)<sup>38</sup>, Immanuel Kant (1724-1804)<sup>39</sup>, Johann Gottfried von Herder (1744-

---

<sup>38</sup> Como observa Eberhardt (2019), é provável que Herder tenha se inspirado na passagem do romance *Júlia ou a nova Heloisa* (1761), de Rousseau, em que a protagonista Júlia, em uma de suas missivas, afirma: “O meu marido mesmo está mais contente com o meu humor. Ele pretende que a devoção é um ópio para a alma. Ela alegre, anima, sustenta quando se toma com sobriedade: uma dose demasiada adormenta, ou torna furioso, ou mata, e eu espero não ir tão longe.” (ROUSSEAU, 1817, p. 217, adaptado)

<sup>39</sup> Na segunda edição de *A religião nos limites da simples razão* (1794), Kant emprega a analogia da religião enquanto ópio para se referir à intervenção do sacerdote, no fim da vida de um doente, que busca aplacar os remorsos da consciência moral ao invés de estimular essa mesma consciência. Cf. Kant (1992, p. 84, n. 29): “O propósito dos que, no fim da vida, deixam chamar um eclesiástico consiste habitualmente em querer ter nele um consolador, não por causa dos sofrimentos físicos que a última enfermidade, mais ainda, também o simples medo natural da morte, consigo traz (pois a este respeito a própria morte, a que lhe põe termo, pode ser consoladora), mas por causa dos sofrimentos morais, a saber, dos remorsos da consciência moral. Ora bem, aqui a consciência moral deveria antes *excitar-se e afinar-se* para não descuidar o que ainda há de bom por fazer, ou de mau por anular (reparar) nas consequências restantes, segundo a advertência: «Sê complacente com o teu adversário (com o que tem contra ti um direito) enquanto ainda estás no caminho (ou seja, enquanto ainda vives) para que ele te não entregue ao juiz (após a morte), etc.». Mas em vez disto, fornecer à consciência, por assim dizer, ópio é cometer uma injustiça nele próprio e nos outros que lhe sobrevivem; inteiramente contra o propósito final para o qual semelhante assistência de consciência se pode considerar como necessária no final da vida.”

1803)<sup>40</sup>, Ludwig Feuerbach (1804-1872)<sup>41</sup>, Bruno Bauer (1809-1872)<sup>42</sup>, Moses Hess (1812-1875)<sup>43</sup> e do poeta Heinrich Heine (1797-1856)<sup>44</sup>. (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009; LÖWY, 2016; EBERHARDT, 2019)

Em Marx, especificamente, a expressão aparece em um breve texto de 1844, publicado nos famosos *Anais Franco-Alemães*<sup>45</sup>; trata-se de “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. Apesar de sua concisão, o ensaio constitui um registro da importante transição teórica pela qual o jovem pensador rompe com alguns preceitos do liberalismo burguês em direção a uma perspectiva muito mais radical de emancipação humana. É nesse texto que Marx não só emprega pela primeira vez o termo proletariado<sup>46</sup>, mas também identifica este como classe revolucionária capaz de emancipar não só a si como à sociedade de forma ampla. Esse processo de radicalização e progressiva ruptura com antigas concepções que culminaria, inclusive, em uma cisão com a jovem esquerda hegeliana, é, todavia, no texto em questão, apenas esboçado.

Vejam, pois, o excerto de “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” em que Marx aborda mais diretamente a questão religiosa:

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo.

<sup>40</sup> Herder, em sua *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (redigido entre 1784 e 1791), afirma que: “La tradición es de por sí una excelente institución natural e indispensable para nuestra especie; más tan pronto como pretende encadenar todo poder discursivo en instituciones prácticas estatales y en la enseñanza y obstaculizar todo progreso de la razón humana y toda mejora exigida por nuevos tiempos y circunstancias, se convierte en verdadero opio del espíritu tanto para los Estados y sectas como para el individuo humano.” (1959, p. 395). Nessa mesma obra, o filósofo também afirma que a religião é a tradição mais antiga e sagrada da Terra.

<sup>41</sup> Feuerbach afirma em sua obra *Pierre Bayle* (1838): “Wer daher mit dem einschüchternden Schmeichelwort der ewigen Freuden an sich lockt und mit dem einschüchternden Schreckwort der ewigen Hölle die Trennung von sich bedroht, [...] bedient sich eines [...] unsittlichen [...] Mittels, um den Menschen für sich zu gewinnen: er gibt ihm Opium ein, um ihm in dem Zustande, wo die Leidenschaften der Furcht oder Hoffnung seine Vernunft umnebelt haben, sein Ehrenwort abzunehmen.” (apud EBERHARDT, 2019, p. 278)

<sup>42</sup> “[Die theologische Satzung] bringt es nämlich zur [...] absoluten Herrschaft [...] durch ihren Opium-artigen Einfluß [...], bis sie keine Spur von Widerstand mehr findet und alle Triebe der freien Menschlichkeit [...] einschlafen.” (Bruno Bauer, “Der christliche Staat und unsere Zeit”, apud EBERHARDT, 2019, p. 278)

<sup>43</sup> “A religião pode tornar suportável... a triste consciência da escravidão... da mesma forma que o ópio é útil no caso de doenças penosas” (HESS apud LÖWY, 2016, p. 35).

<sup>44</sup> “Bem-vinda seja a religião que verta, no cálice do sofrimento humano, algumas gotas doces e soporíficas de ópio espiritual, algumas gotas de amor, de esperança e de fé” (HEINE apud LÖWY, 2016, p. 34-35).

<sup>45</sup> Os *Anais Franco-Alemães* (*Deutsch-Französische Jahrbücher*) — que tiveram uma vida breve: apenas uma edição dupla — foram uma publicação encabeçada por Karl Marx e Arnold Ruge, em 1844, em Paris. A publicação periódica constituiu uma alternativa à anterior *Gazeta Renana* (*Rheinische Zeitung*), proibida pelo governo prussiano, após Marx ter migrado para a França em 1843.

<sup>46</sup> Cf. Paulo Netto, 2020.

A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas, cuja auréola é a religião. (MARX, 2010a, p. 145-146)

O que não deve escapar a uma leitura atenta da passagem é que, além de não ser originalmente *marxiana*, ela tampouco é plenamente *marxista*. Observe-se, nesse sentido, que não constam na reflexão do autor quer as classes sociais quer a historicidade dos fenômenos religiosos considerados (LÖWY, 1998). Na verdade, o conceito de *religião* que se pode depreender do texto parece limitar-se a uma abstração a-histórica (idealista) e pré-marxista. Em outras palavras, trata-se de uma noção de religião que dá lugar inevitavelmente a, entre outras, questões como: de que religião/religiões estamos falando? Em que sociedade(s) ela(s) ocorre(m)? Quais são suas determinações em termos de tempo e espaço?

Por outro lado, como Michael Löwy observa, a análise de Marx é inegavelmente detentora de “uma qualidade dialética, captando a natureza contraditória da ‘angústia’ religiosa: tanto a legitimação das condições existentes como um protesto contra elas.” (2016, p. 35) O sociólogo franco-brasileiro, todavia, não esgota, a nosso ver, toda a potencialidade crítica e teórica do texto, a despeito das justas ressalvas já assinaladas. Perceba-se, dessa maneira, que a consideração de que a religião constitui, a um só tempo, *expressão da e protesto contra a realidade social* já porta em si o germe de uma concepção teórica segundo a qual existe, entre as relações sociais que se assentam sobre a produção material e a produção espiritual — isto é, as formações ideológicas — de uma dada sociedade, uma *relação de reciprocidade*.

Se a religião é também *protesto* contra uma realidade opressora — o que se depreende da afirmação marxiana de que “[a] miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o *protesto contra a miséria real*” —, o fenômeno religioso não pode ser considerado como absolutamente passivo, isto é, simplesmente uma ilusão coletiva ou como simples variável dependente em relação à estrutura material de um complexo social. E isso também implica dizer que a religião não pode, por conseguinte, ser compreendida se alienada da totalidade sócio-histórica que a abarca. Naturalmente, não se trata de buscar, nessa concepção marxiana acerca da religião, uma noção de protesto *ipsis litteris*, ou seja, concebê-la como uma conversão espontânea da necessidade religiosa em práxis sociopolítica, mas, antes, enquanto uma condição em que a revolta

contra a miserabilidade real — vedada a objetiva transformação desta — só se expressa de forma ilusória, fetichizada<sup>47</sup>. Pode-se pensar, por analogia, na religião constituindo, pois, uma espécie de válvula de escape responsável por dar vazão à revolta contra as condições materiais existentes quando a pressão social aumenta.

De outra parte, se as classes sociais não são ainda explicitamente articuladas, a ideia de um povo oprimido e carente de ilusões opiáceas implica já, de saída, a consciência, ainda que embrionária, de que a coletividade se encontra transpassada pelo conflito social. Para esse povo, como o texto também enuncia, “[a] religião é a teoria geral deste mundo [...], sua base geral de consolação e de justificação”. Essa elaboração conceitual diverge bastante do reducionismo maniqueísta geralmente imputado à posição de Marx para com a religião. Se esta, por um lado, justifica e conserva, por outro, distensiona e consola.

Por fim, se Marx não especifica de que religião particularmente está tratando, reforçando o uso dessa categoria enquanto abstração idealista, pode-se seguramente compreender que o fenômeno religioso em questão é efetivamente o cristianismo<sup>48</sup>. Afinal, foi quase que exclusivamente à religião cristã que o filósofo se voltou nas poucas vezes em que tratou objetivamente do tema. Por outro lado, em 1844 o pensador, como já se disse, ainda estava bastante vinculado aos neo-hegelianos de esquerda e, mais especialmente, se fazia sentir sobre ele a influência de Ludwig Feuerbach, cuja crítica do cristianismo desempenhou papel fundamental no desenvolvimento por Marx do que viria a ser, propriamente, o marxismo.

Além disso, uma sutil referência no texto parece autorizar mais cabalmente a identificação da religião de que fala o pensador com o cristianismo. Trata-se da expressão “vale de lágrimas” no excerto: “A crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas, cuja auréola é a religião.” A locução em pauta tem sua origem no Salmo 84

---

<sup>47</sup> Não se trata, pois, de suavizar a crítica marxiana à religião, como parece fazer Michael Löwy (1998; 2016), seja por mesclar as concepções de Marx e de Engels — que a despeito de suas convergências, possuem diferenças significativas — seja por imputar a Marx suas próprias posições políticas para com as formas religiosas, bastante influenciadas, ao que parece, pela atuação da Teologia da Libertação na América Latina.

<sup>48</sup> Tanto a caracterização da crítica marxiana, a um só tempo religiosa e política, quanto o fato de ter no cristianismo seu alvo por excelência devem ser considerados à luz de seu contexto de produção teórico-filosófica. Cf. Hervieu-Léger e Willaime (2009, p. 22): “Marx escreve a uma época e em um país em que ele efetivamente se confrontou com uma situação de imbricação muito forte entre o religioso e o político, uma situação em que a Igreja luterana se inscreve em um Estado qualificado de cristão — a Prússia de Frederico Guilherme III e IV, e depois de Guilherme I — e participa ativamente na legitimação dos poderes estabelecidos e do status quo social.”

(segundo a numeração da *Tanakh*; 83 conforme a *Septuaginta* e a *Vulgata*), mas o texto hebraico parece se referir a um nome próprio: o Vale de Baca. No original, a palavra “baca” tanto poderia se referir à lágrima quanto a bálsamo; e o vale em questão seria caracterizado pela presença de balsameiras ou amoreiras, árvores que produzem uma resina perfumada, balsâmica (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2000; MORETSI, 2017). Não obstante, em sua tradução para o latim, a *Vulgata* consolidou a interpretação do vale de lágrimas que passaria a ser o entendimento dominante desde um ponto de vista cristão: “*beatus vir cui est auxilium abs te ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrimarum in loco quem posuit etenim benedictiones.*” (JEROME, 2022)<sup>49</sup>. Independentemente das problemáticas relativas à transposição, interpretação e recepção dos textos do Saltério, o recurso à expressão manifestamente cristã na crítica marxiana não deixa dúvidas acerca de a qual religião ela se refere.

Sintetizemos, pois, a título de formulação conceitual preliminar, as propriedades do fenômeno religioso que acabamos de ressaltar: a religião (cristã) é, dialeticamente, tanto legitimação quanto queixa acerca das condições sociais existentes. Ela age em prol da manutenção das relações de opressão em uma dada sociedade ao anestesiar, nos grupos subalternos, as potenciais respostas subversivas destes ao impacto das violências sofridas. De outra parte, ao passo que oferece amparo e alguma forma de alívio, ela constitui também uma forma de protesto contra essas mesmas relações sociais de opressão e violência, ainda que esse protesto seja sublimado, uma resposta transcendental para problemas concretos, que transfere o anseio de transformação da realidade para uma dimensão utópica apaziguadora.

Ademais, se as religiosidades podem constituir-se seja como expressão da miséria material seja como protesto contra esta, parece-nos acertado considerar que, ainda que ambas as facetas estejam simultaneamente manifestas, em dada conjuntura ora um ora outro aspecto pode se sobrepor. Isso significa que, em determinado recorte sócio-histórico, uma forma específica de fenômeno religioso pode assumir contornos que se mostrem mais conservadores; enquanto, em outros cenários, pode desempenhar um papel

---

<sup>49</sup> Aparentemente, o texto hebraico mantém a polissemia em torno do termo נַחֲלֵי בָּכָה. De acordo com Moretsi (2017, p. 4), tratar-se ia do nome próprio de um vale desconhecido, uma referência espacial portanto, ainda que irrecuperável objetivamente. A *Bíblia de Jerusalém*, contudo, apresenta uma identificação positiva do local: “O ‘Vale da Amoreira’, ao norte do Vale de Enom (Geena), era a última etapa da peregrinação, na encruzilhada das estradas que vinham do norte, do oeste e do sul” (2000, p. 1043). A *Septuaginta*, por sua vez, cristalizou a interpretação simbólica do *valle lacrimarum* na tradição cristã, eliminando a polivalência semântica.

mais afim a câmbios, transformações e rupturas sociais — mas essa percepção ficará mais evidente, como se verá, nas análises de problemáticas religiosas levadas a cabo por Engels e não por Marx.

É também nos *Anais Franco-Alemães* que Marx publica, em 1844, um ensaio importante, igualmente representativo das metamorfoses político-ideológicas por que passam as concepções do pensador nesse período. Trata-se de *Sobre a questão judaica*, texto redigido em fins do ano precedente à sua publicação e que consiste em uma espécie de resenha crítica em duas partes acerca de dois trabalhos anteriormente publicados por Bruno Bauer: “A questão judaica” (*Die Judenfrage*), publicado em novembro de 1842 nos *Anais Alemães*, revista dirigida por Arnold Ruge em Leipzig, e republicado no ano seguinte; e o artigo “A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres” (*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*), publicado em 1843 nos *Vinte e um cadernos da Suíça (Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz)*.

Ambas as publicações de Bauer — que tiveram grande repercussão tanto pela relevância da temática no contexto de então quanto pelo *status* intelectual de que desfrutava seu autor — assim como a crítica de Marx se debruçavam sobre a questão dos direitos reivindicados pelos judeus que viviam na Renânia. Sob a ocupação napoleônica, os judeus renanos haviam usufruído de igualdade civil, mas o processo restaurador patrocinado pela Santa Aliança restabelecera para a Confederação Germânica o conceito de Estado cristão, vedando aos judeus o exercício de quaisquer funções públicas. Nas décadas que se seguiram, a questão da emancipação dos judeus entrou na ordem do dia, transformando-se em uma reivindicação apoiada por parte dos setores liberais.

A posição que Bauer defende com relação à problemática dos judeus se atém, de certa maneira, ao campo especificamente político-religioso. Para o autor, a plena emancipação religiosa consistiria em um determinante prévio e fundamental para uma almejada emancipação política, sendo que, neste quesito, o judaísmo ficaria ainda aquém do cristianismo. Isso porque o judeu, constituindo-se como membro de uma religião particularista, estaria significativamente menos apto à emancipação do que aquele que professava uma religião universalista como o credo cristão. Objetivamente, o autor assinala que o judeu que quisesse gozar de plenos direitos políticos, sobretudo em um Estado cristão, deveria, em primeiro lugar, renunciar ao judaísmo. Naturalmente, essa posição, neo-hegeliana, não só contradizia as pretensões por direitos civis pleiteadas pelos judeus que não queriam abdicar do judaísmo como também situava a emancipação

política no desvencilhamento deliberado das amarras religiosas do ponto de vista público, consubstanciado, em última instância, no ideal de um Estado laico, de um racionalismo idealista e na circunscrição da dimensão religiosa ao âmbito privado.

Contra Bauer, Marx assinala que a realização da plena emancipação política não significa em absoluto — como o demonstrava o exemplo estadunidense — uma emancipação para com a religiosidade. Reposicionando o problema, Marx argumentará, por sua vez, que é necessário buscar a origem da necessidade religiosa, a qual só pode ser encontrada na essência do próprio Estado, ou seja, nas relações sociais reais:

A pergunta é: como se comporta a emancipação política *plena* para com a religião? Se até mesmo no país da emancipação política plena encontramos não só a *existência* da religião, mas a existência da mesma *em seu frescor e sua força vitais*, isso constitui a prova de que a presença da religião não contradiz a plenificação do Estado. Como, porém, a existência da religião é a existência de uma carência, a fonte dessa carência só pode ser procurada na *essência* do próprio Estado. Para nós, a religião não é mais a *razão*, mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana. Em consequência, explicamos o envolvimento religioso dos cidadãos livres a partir do seu envolvimento secular. Não afirmamos que eles devam primeiro suprimir sua limitação religiosa para depois suprimir suas limitações seculares. Afirmamos, isto sim, que eles suprimem sua limitação religiosa no momento em que suprimem suas barreiras seculares. Não transformamos as questões mundanas em questões teológicas. Transformamos as questões teológicas em questões mundanas. Tendo a história sido, por tempo suficiente, dissolvida em superstição, passamos agora a dissolver a superstição em história. (MARX, 2010b, p. 38)

A crítica de Marx assume, pois, os contornos de um radicalismo sequer tangenciado por Bauer. A análise marxiana da temática se pauta por um deslocamento do campo estritamente religioso — bem como de sua advogada resolução jurídico-política — em direção aos fundamentos sociais da questão judaica, isto é, suas conjunções materiais; distinguindo, qualitativamente, a categoria de emancipação política, propalada por Bauer, de uma autêntica e almejada emancipação humana, a qual estaria, de saída, obstada não só pela alienação de um Estado religioso, mas, igualmente, pela alienação da generidade humana a um Estado que, inclusive, poderia corroborar, com relação ao indivíduo, a manutenção da condição de estranhamento no âmbito privado. A liberdade religiosa enquanto direito civil individual se mostra então — como no exemplo estadunidense — como direito de se manter na condição de estranhamento, social e religiosamente; ou, em outras palavras, como uma transferência do alheamento religioso do âmbito público para o privado, mas não como uma superação desse mesmo

estranhamento. A grande contribuição de Marx aqui, particularmente no que toca ao estudo do fenômeno da religião, diz respeito à proposição — demonstrada em uma problemática religiosa historicamente específica — de se buscar as raízes humanas, portanto sociais, concretas para as contradições do espírito, ao revés da proposta neo-hegeliana de se atingir um ideal sociopolítico galgando-se os degraus da razão abstrata.

Diz Marx:

O homem se emancipa *politicamente* da religião, banindo-a do direito público para o direito privado. Ela não é mais o espírito do Estado, no qual o homem — ainda que de modo limitado, sob formas bem particulares e dentro de uma esfera específica — se comporta como ente genérico em comunidade com outros homens; ela passou a ser o espírito da *sociedade burguesa*, a esfera do egoísmo, do *bellum omnium contra omnes* [da guerra de todos contra todos]. Ela não é mais a essência da *comunidade*, mas a essência da diferença. Ela se tornou expressão da *separação* entre o homem e sua *comunidade*, entre si mesmo e os demais homens — como era *originalmente*. Ela já não passa de uma profissão abstrata da perversidade particular, do *capricho privado*, da arbitrariedade. A interminável fragmentação da religião, p. ex., na América do Norte, confere-lhe já *exteriormente* a forma de uma questão puramente individual. Ela foi desbancada para o meio dos interesses privados e degredada da comunidade como comunidade. Todavia, não tenhamos ilusões quanto ao limite da emancipação política. A cisão do homem em *público* e *privado*, o *deslocamento* da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a *realização* plena da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade *real* do homem. (2010b, p. 41-42)

É evidente que, para Marx, o Estado moderno e os direitos por ele postos são um avanço — sobretudo em se considerando a *miséria alemã* —, mas apenas a autêntica emancipação humana traria em seu bojo a superação efetiva do estranhamento religioso. A laicidade do Estado e a emancipação política, a liberdade presumida pela igualdade dos direitos civis — *Direitos Humanos* contemporaneamente —, se erigem já sobre um homem cindido, alienado/estranhado: são os direitos *desse* homem; o tomam, assim como a sociedade que o engendra, como pressuposto. Operam na extensão e no limite da manutenção da condição de (auto)alheamento do homem, transladando apenas sua carência religiosa, bem como a satisfação desta, para a esfera privativa.

Já nos idos de 1845, Marx redige suas famosas *Teses ad Feuerbach*, em Bruxelas. Registradas em seu caderno de anotações de 1844-1847, os onze enunciados de caráter filosófico-crítico só viriam a público em 1888, pelas mãos de Engels, que as publicou com ligeiras alterações em relação ao original. Desse trabalho, notório pela proposição

de se conjugar teoria e prática na ação revolucionária, importa-nos destacar aqui a Tese VII:

“Feuerbach não vê, por isso, que o ‘sentimento religioso’ é, ele mesmo, um *produto social*, e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence, na realidade, a uma determinada forma de sociedade.” (2007, p. 538)

Essa formulação de Marx evidencia o desenvolvimento de uma concepção que, como já se demonstrou, aparecia já de forma embrionária em 1844. Aqui, a crítica direcionada a Feuerbach se pauta justamente pela indicação de que a expressão religiosa deve ser compreendida, necessariamente, em sua historicidade, uma vez que é produzida e deve ser localizada a partir de determinada formação social em específico.

Na verdade, as elaborações marxianas mais significativas, ao menos quantitativamente, acerca da questão religiosa, aparecem em *A ideologia alemã* — obra redigida em coautoria com Friedrich Engels nos anos de 1845-1846 na Bélgica. O texto constitui uma referência importante no que tange à consolidação teórica do materialismo histórico; porém, sua produção, publicação e trajetória editorial são eivadas de problemas.

De início, vale ressaltar que não se trata propriamente de uma obra, mas de um conjunto díspar de manuscritos e anotações inacabados, lacunares e deteriorados, cujos próprios autores decidiram, então, não publicar — o que aliás só viria a ocorrer em 1932. Por conseguinte, o desenvolvimento teórico ao longo de *A ideologia alemã* se mostra bastante irregular, inclusive no tocante às questões mais caras à presente análise.

De outra parte, se há, de forma evidente, uma marcante heterogeneidade na coleção de ensaios que compõem a edição da obra tal qual a conhecemos, fato é que o caráter polêmico se sobressai como elemento aglutinador de todos os manuscritos. De forma amiúde sarcástica e não poucas vezes feroz, a pena materialista de Marx e Engels se dedica a contestar e criticar as proposições e as obras de alguns dos mais proeminentes pensadores neo-hegelianos — grupo ao qual ambos estiveram, em certa medida, integrados e com o qual rompem radicalmente —, tais como Ludwig Feuerbach (1804-1872), Bruno Bauer (1809-1872), Max Stirner (1806-1856) e Karl Grün (1817-1887).

Assim, tanto a constituição da obra quanto seu caráter polêmico não podem ser ignorados se se quiser compreender minimamente a forma com que os mentores da filosofia da práxis compreendiam o fenômeno ideológico-religioso nos idos de 1845/6 assim como o que isso implica para o desenvolvimento posterior de uma abordagem marxista das religiosidades.

Ao discutir a temática da determinação social do pensamento, o filósofo marxista José Chasin assinala tanto a importância quanto a contestável recepção predominante desses escritos:

A esse respeito, *A ideologia alemã* tem sido o manancial mais explorado; é bem verdade que, na maioria das vezes, com acentuada simplificação e unilateralidade, acomodadas por leituras fragmentárias e extratos seletivamente viciados, que redundam em versões robóticas sobre os nexos que entrelaçam sociedade e pensamento. Obra destinada a pulverizar os neo-hegelianos, seu caráter polêmico, todavia, não impede que nela sejam tracejados delineamentos temáticos bastante densos. (2009, p. 106)

Ainda sob esse prisma, faz-se necessário sublinhar que, em última instância, não há nos manuscritos que compõem a obra em questão uma teoria das ideologias devidamente elaborada pelos autores. Em todos os momentos em que a questão emerge no texto de maneira mais significativa — passagens que serão aqui comentadas — os apontamentos tecidos pelos autores acerca da problemática ideológica assumem contornos mais propriamente críticos que teóricos; ou seja, não se trata sequer de propor definições, categorias ou complexos conceituais em definitivo para a temática, mas, antes de tudo, de delinear as formas e dinâmicas ideológicas tal como elas se revelam, por meio da análise crítica, nas obras dos já assinalados pensadores neo-hegelianos. Qualquer tentativa de derivar daí uma teoria das ideologias sem a mediação consciente desses fatores e de sua ação interveniente está fadada a produzir abstracionismos teóricos estereis e idealismos categoriais alheios à perspectiva marxista<sup>50</sup>.

Do todo que compõe *A ideologia alemã*, foi, com efeito, entre fins de novembro de 1845 e meados de abril de 1846 que Marx e Engels redigiram uma série de rascunhos e anotações (cujo conteúdo não foi integralmente preservado) que deveriam constituir uma abordagem crítica de um texto que Bruno Bauer publicara sobre Feuerbach. Entre os desenvolvimentos presentes no esboço, encontra-se uma tentativa preliminar de

---

<sup>50</sup> Como observam Hervieu-Léger e Willaime (2009, p. 27): “Em Marx, o conceito de ideologia tem sua fonte em um debate político com Hegel, no qual ele denuncia o hegelianismo político como cobertura ideológica do *status quo* alemão. Marx viu na filosofia política de Hegel, que teoriza a noção de Estado cristão, um conjunto de representações que visavam a justificar um sistema de dominação e a dar crédito a certa imagem do político. Marx critica, portanto, uma concepção precisa: a filosofia de Hegel como apologia do Estado burocrático moderno, do Estado racionalizado e legitimado pelo cristianismo. Ele censura Hegel de transformar o ser em dever-ser, de universalizar de modo ilegítimo conceitos históricos, de dar uma garantia de eternidade a uma situação empírica.”. Contudo, como é evidente, esse é apenas o ponto de partida da análise marxiana da problemática ideológica; nem Marx nem Engels circunscrevem sua crítica a essa conjuntura propulsora inicial. De Hegel, a crítica da ideologia se estende aos neo-hegelianos, ultrapassando, por fim, o campo restrito da filosofia e das condições sociopolíticas alemãs.

sistematização da concepção histórica propugnada pelos autores em contraposição às abordagens idealistas e teleológicas da história preconizadas pelos neo-hegelianos. Sem dúvidas, é no âmbito de tal elaboração que encontramos uma das mais importantes considerações marxianas acerca do fenômeno religioso.

Ao delinear os contornos de uma concepção materialista da história, Marx e Engels afirmam que:

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência — religião, filosofia, moral etc. etc. — e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos). (MARX; ENGELS, 2007, p. 42)

Do excerto, três elementos conceituais nos interessam sobremaneira na medida em que contribuem para avançarmos a presente reflexão teórica. A primeira questão a ser colocada é que o fenômeno religioso integra — junto com a filosofia e a moral, por exemplo — “o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência”, o qual só pode ser explicado a partir da “sociedade civil em seus diferentes estágios”, isto é, das relações sociais correspondentes, em dada formação histórica, a certo modo de produção material.

Esse entrelaçamento entre a produção material da vida, as relações sociais que dela derivam e o conjunto de criações teóricas e de formas de consciência desemboca, por sua vez, em uma categoria teórica que desempenha papel central em determinadas correntes do marxismo<sup>51</sup>, ou seja, a noção de *totalidade*<sup>52</sup>. Nesta, sobressai-se a indissociabilidade entre base econômica, dinâmica social e produção ideológica, cujas diferentes manifestações imbricam-se mutuamente e se combinam na formação de um

---

<sup>51</sup> Especialmente nas tradições marxistas derivadas do filósofo György Lukács, nome fundamental do chamado marxismo ocidental, que enfatizou, em sua obra *História e Consciência de Classe* (2003 [1923]), a categoria da totalidade como central para o pensamento marxista.

<sup>52</sup> Essa categoria de totalidade será recolocada por Lukács em outros termos em sua obra tardia, como ainda se verá, a partir da noção de *complexo de complexos*, que, de maneira mais sofisticada, enfatiza a autonomia relativa de cada esfera bem como seu desenvolvimento desigual.

conjunto total da ação humana; o que implica, dialeticamente, que quaisquer fenômenos religiosos não podem jamais ser compreendidos *per se*.

Em outra passagem de *A ideologia alemã*, ao tecer duras críticas a Max Stirner, os autores, tratando especificamente da questão religiosa, afirmam que:

[...] a religião *como tal* não tem uma essência nem tampouco um reino. Na religião, os homens transformam o seu mundo empírico num ente meramente pensado, representado, que os confronta como algo estranho a eles. Isso não pode, por sua vez, de forma alguma ser explicado a partir de outros conceitos, a partir “da autoconsciência” e outros disparates do gênero, mas sim a partir do inteiro modo de produção e de intercâmbio até aqui existente [...]. Se ele pretende falar de uma “essência” da religião, isto é, de uma base material dessa inessencialidade, então ele não teria de procurá-la nem na “essência do homem” nem nos predicados de Deus, mas no mundo material que se encontra em cada estágio do desenvolvimento religioso [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 161-162)

A despeito da crueza da análise — pouco sutil e demasiado esquemática em função das características do texto já apontadas — nota-se a insistência na proposição de que os sentidos do religioso não podem ser extraídos do próprio fenômeno tomado isoladamente como objeto de análise. É no quadro da totalidade a qual integra que a religião significa, pois, as relações que se estabelecem entre essa e outros elementos e instâncias de uma dada formação social lhe são inerentes e imanentes. Desse modo, falar da *inessencialidade* da religião é, também e sobretudo, sublinhar sua historicidade.

Por fim, é a aplicação da categoria de totalidade que nos permite abordar a “ação recíproca entre esses diferentes aspectos”. Aqui, a noção de *reciprocidade* entre os distintos aspectos que compõem a totalidade sócio-histórica se mostra lapidar no que tange à refutação do tradicional esquema — atribuído a Marx e adotado pela ortodoxia marxista — em que a superestrutura se restringiria a um reflexo da base econômica; ou seja, a “concepção do materialismo histórico ingênuo segundo a qual ‘ideias’ como essa são geradas como ‘reflexo’ ou ‘superestrutura’ de situações econômicas” na justa crítica de Max Weber (2004, p. 48).

Em outra seção de *A ideologia alemã*, composta por fragmentos em que polemizam com Feuerbach, os autores reiteram o *entrelaçamento* existente entre a produção espiritual e a atividade material de uma dada sociedade; ao passo que refutam posições idealistas e/ou metafísicas pela afirmação de que são os próprios homens, em situações determinadas e sob condicionamentos específicos, que produzem suas ideias e representações.

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. (MARX; ENGELS, 2007, p. 93-94)

Embora a noção de entrelaçamento se mostre bastante fértil — e ainda que não percamos de vista o perfil polêmico e fragmentário do excerto —, é necessário sublinhar que a análise não é desprovida de certo grau de mecanicismo. Como os próprios Marx e Engels, em elaborações mais sofisticadas, irão apontar, não podemos considerar representações, ideias e intercâmbios espirituais entre os homens como “emanção direta de seu comportamento material”. A passagem ainda amplia o escopo, afirmando que a mesma dinâmica se aplicaria à política, às leis, à moral, à religião, à metafísica e assim por diante. Mas conforme avançarmos na presente reflexão, ficará progressivamente mais clara a importância de se levar em conta os complexos de mediações que efetivamente entrelaçam o céu à terra nas sociedades humanas.

Ainda na sequência da passagem anterior, surge a problemática noção de *reflexo*:

Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. (MARX; ENGELS, 2007, p. 94)

De fato, a percepção de que o conjunto de representações, ideias, elaborações filosóficas e religiosas etc. constitui-se, mais ou menos mecanicamente, como um simples reflexo da realidade material, isto é, da estrutura econômica de dada sociedade, forneceu um modelo simples e simplificador para o desenvolvimento de toda uma ortodoxia marxista. Outrossim ensejou, em grande medida e até os dias de hoje, certo nível de descrédito, bastante presente no âmbito acadêmico-científico, do referencial teórico

marxista, sobretudo no que diz respeito, justamente, à abordagem de fenômenos tais como as religiosidades.

Todavia, do ponto de vista discursivo, o que Marx e Engels almejam em passagens polêmicas como essa é, antes de mais nada, se contrapor, nas palavras do teórico Raymond Williams (1921-1988),

[...] à ideologia que enfatiza o poder de certas forças exteriores ao homem, ou, na versão secular, de uma consciência abstrata determinante. A proposição de Marx rejeita explicitamente tais ideias, e coloca a origem da determinação nas próprias atividades humanas. (2005, p. 212)

Por outro lado, aparece aqui também a complexa categoria de ideologia, bastante cara ao presente estudo. Do trecho de *A ideologia alemã* em questão, convém destacar a esse respeito dois pontos cruciais. Em primeiro plano, a ideologia, abstratamente considerada, constitui uma categoria bastante genérica e polissêmica, abarcando fenômenos tão diversos quanto aqueles pertencentes às religiões, às representações, às construções do imaginário, à moral e a diferentes formas de consciência. Em segundo lugar — e esse ponto nos parece crucial — as formas ideológicas não gozam de verdadeira autonomia em relação à totalidade sócio-histórica que integram, ainda que, se nos restringirmos ao nível da aparência, possamos facilmente incorrer no equívoco de substantivá-las.

Em outro excerto célebre de *A ideologia alemã*, Marx e Engels recuperam aquele “conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência” (2007, p. 42), agora denominado como ideias e “produção espiritual”, para sinalizar o quanto essa dimensão da realidade social toma forma a partir da dominação de uma classe sobre a outra:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. [...] Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 47)

Assim como existe uma indissociabilidade entre a produção material e a produção espiritual de uma sociedade, além de uma teia de ações recíprocas entre ambas, a mesma classe que comanda os meios de produção material também o faz no tocante aos meios de produção espiritual. Isso se dá em função do fato de que as classes dominadas são tanto privadas dos meios de produção material quanto, tendencialmente, do domínio dos mecanismos que engendram o complexo de formações teóricas, formas de consciência e elaborações ideais de dada formação social. Na verdade, segundo os autores, a classe social que, em determinado momento histórico, dispõe dos meios de produção em benefício próprio, e em detrimento das outras classes, não só exerce *o domínio sobre a produção de ideias* como também *controla a difusão dessas mesmas ideias*.

Logo em seguida, a análise dos autores retoma apontamentos caros à presente reflexão a partir da problemática da divisão social do trabalho. Esta, segundo Marx e Engels (2007, p. 34-35), desenvolve-se a partir de uma separação primitiva calcada no aspecto sexual; passando por uma segmentação pautada por disposições naturais, como a força física; até alcançar o estágio substantivo — isto é, qualitativamente diferenciado — em que irrompe a divisão entre o trabalho material e o trabalho espiritual.

Essa clivagem categorial também é imanente e intrínseca à constituição da classe dominante, no seio da qual faz-se necessário distinguir a fração correspondente aos ideólogos — membros da classe dominante que atuam predominantemente no campo da produção espiritual. Nesse sentido, afirmam os autores:

A divisão do trabalho, que já encontramos acima como uma das forças principais da história que se deu até aqui, se expressa também na classe dominante como divisão entre trabalho espiritual e trabalho material, de maneira que, no interior dessa classe, uma parte aparece como os pensadores dessa classe, como seus ideólogos ativos, criadores de conceitos, que fazem da atividade de formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência, enquanto os outros se comportam diante dessas ideias e ilusões de forma mais passiva e receptiva, pois são, na realidade, os membros ativos dessa classe e têm menos tempo para formar ilusões e ideias sobre si próprios. (MARX; ENGELS, 2007, p. 47-48)

Em outras palavras, a parcela da classe dominante que se ocupa mais pragmaticamente com o exercício de sua própria dominação, no que diz respeito à produção material da vida em sociedade, dedica-se tendencialmente menos à tessitura direta dos intrincados complexos ideológicos que lhe correspondem.

A título de síntese, pode-se afirmar então que, de acordo com as proposições de Marx e Engels em *A ideologia alemã*, o fenômeno religioso constitui parte integrante do conjunto de criações teóricas, produções intelectuais e modos de consciência denominado, genericamente, como ideologia. As formas que esta assume não gozam, contudo, de autonomia, donde a afirmação categórica de sua *inessencialidade*, uma vez que suas diferentes expressões se encontram necessariamente entrelaçadas com os outros aspectos da dinâmica histórica. Nesse sentido, a produção material da vida, as relações sociais que dela derivam, bem como as criações espirituais que a ambas correspondem encontram-se intrinsecamente imbricadas umas nas outras, em uma relação de reciprocidade e interdependência. O feixe de nexos sociais internamente articulados que daí se origina compõe, por fim, a dimensão conceitual da totalidade.

Ademais, a produção ideológica não se desenvolve à revelia das relações sociais; pelo contrário, ela encontra-se sempre irrevogavelmente trespassada pela luta de classes. Dessa maneira, ao domínio exercido por uma classe social no âmbito da produção material corresponde, fatalmente, uma dominação no que diz respeito à produção e difusão das diferentes formas da ideologia.

Finalmente, há de se sublinhar que a divisão historicamente constituída entre, de um lado, o trabalho material e, de outro, o espiritual também se manifesta no interior da classe dominante. Isso significa que uma fração da classe que detém a hegemonia especializa e aprimora a sua atuação, circunscrevendo-a, tendencialmente, ao campo da produção ideológica. Os membros dessa fração de classe particularmente especializada são denominados, pelos mentores da dialética materialista, ideólogos.

Pouco tempo depois da redação dos manuscritos que compõem *A ideologia alemã*, em 1847, Marx publica, na *Gazeta Alemã* de Bruxelas, um texto intitulado “Princípios sociais do cristianismo”. Nesta peça polêmica, o autor tece uma dura crítica à religião cristã, sublinhando sua histórica associação institucional com a manutenção da hegemonia das classes dominantes.

Em sua crítica, o filósofo materialista apresenta uma réplica a um artigo que fora publicado no *Observador Renano*, órgão oficial do governo, identificando esses princípios de fundo religioso como inspiração para a política social prussiana (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 23). Embora extenso, o excerto, cuja dicção sarcástica é típica de Marx, merece a leitura:

[...] A questão fundamental está resolvida para sempre. O proletariado encontrará duas fontes de vida inesgotáveis sob as asas duplas da águia prussiana e do Espírito Santo: primeiro, o superávit do imposto de renda para além das necessidades ordinárias e extraordinárias do Estado, cujo excedente é igual a nulo; e segundo, as receitas provenientes dos domínios celestiais do pecado original e da salvação, que são igualmente iguais a nulas. Ambas estas nulidades proporcionam um terreno esplêndido para um terço da nação que não tem terra para a sua subsistência, e um suporte poderoso para outro terço que está em declínio. Em todo caso, os excedentes imaginários, o pecado original e a salvação saciarão a fome do povo de uma forma bem diferente dos longos discursos dos deputados liberais!

Ademais é dito: “No ‘Pai Nosso’ oramos: ‘Não nos deixes cair em tentação’. E o que pedimos para nós mesmos devemos também praticar para com os nossos próximos. Mas as nossas condições sociais realmente tentam o homem, e a miséria excessiva incita ao crime.” E nós, os cavalheiros burocratas, juizes e conselheiros consistórios do Estado Prussiano, exercitamos esse respeito [pelos nossos semelhantes] destruindo alegremente as pessoas na roda, decapitando, aprisionando e açoitando, e assim “conduzindo” os proletários “para a tentação”, para que mais tarde eles também possam nos destruir, decapitar, aprisionar e açoitar. E isso não deixará de acontecer.

“Tais condições”, declara o conselheiro consistorial, “um Estado cristão não deve tolerar; deve-se encontrar um remédio para elas.” Sim, com tagarelice absurda sobre os deveres de solidariedade da sociedade, com excedentes imaginários e cheques em branco sacados a Deus Pai, Filho e Companhia.

“Também podemos ser poupados da já tediosa conversa sobre o comunismo”, comenta nosso observador conselheiro consistorial. “Se aqueles cuja vocação é essa apenas desenvolvessem os princípios sociais do cristianismo, os comunistas em breve ficariam em silêncio.” Os princípios sociais do cristianismo tiveram agora mil e oitocentos anos para se desenvolverem e não precisam de mais desenvolvimento por parte dos conselheiros consistórios prussianos.

Os princípios sociais do cristianismo justificaram a escravatura na Antiguidade, glorificaram a servidão medieval e, quando necessário, também sabem defender a opressão do proletariado, embora o possam fazer com cara de pena.

Os princípios sociais do cristianismo pregam a necessidade de uma classe dominante e de uma oprimida, e quanto a esta última eles têm apenas o desejo piedoso de que a primeira seja benevolente.

Os princípios sociais do cristianismo transferem a resolução de todas as infâmias dos conselheiros consistoriais para o céu, e assim justificam a continuação dessas infâmias na terra.

Os princípios sociais do Cristianismo declaram que todos os atos vis dos opressores contra os oprimidos são um castigo justo pelo pecado original e por outros pecados, ou um sofrimento que o Senhor, na sua infinita sabedoria, tem destinado aos redimidos. [...] (MARX, 2002, p. 184-186, tradução nossa<sup>53</sup>)

<sup>53</sup> Na versão em língua inglesa: [...] *The cardinal question is solved forever. The proletariat will find two inexhaustible life sources under the double wings of the Prussian eagle and the Holy Ghost: first, the income tax surplus over and above the ordinary and extraordinary needs of the state, which surplus is*

O que podemos depreender de mais evidente desse passo crítico marxiano é a atuação da religião — o cristianismo especificamente — como complemento da dominação sociopolítica exercida pelas classes dominantes por meio do Estado. O foco da análise se volta, assim, para a imbricação entre a religião institucional e a sociedade civil (ROSA, 2014, p. 7). Em um posicionamento cujo perfil político se sobressai grandemente ao analítico, Marx assinala conjunções, correspondências e sobreposições entre a dominação política, por um lado, e a religiosa, por outro, ambas concorrendo para a manutenção das relações sociais de opressão materialmente constituídas.

Evidentemente, nesse texto em específico, quaisquer feições contestatórias e/ou progressistas que a religião poderia, porventura, assumir são omitidos, o que se explica pela situação polêmica que configura seu contexto de produção. É interessante notar que embora o complexo discursivo em que se encontra esse texto marxiano seja sutilmente sugerido por Hervieu-Léger e Willaime (2009, p. 23-26) — ambos sociólogos franceses da religião explicitamente avessos à abordagem marxista — os mesmos autores parecem

---

*equal to null; and second, the revenues from the heavenly domains of original sin and salvation, which are likewise equal to null. Both of these nulls provide a splendid ground for the one-third of the nation that has no land for its subsistence, and a powerful support for another third which is in decline. In any case, imaginary surpluses, original sin, and salvation will satisfy the hunger of the people in quite a different way from the long speeches of the liberal deputies!*

*It is said further: "In the 'Our Father' we pray: 'Lead us not into temptation.' And what we ask for ourselves we must also practice toward our neighbors. But our social conditions do indeed tempt man, and excessive misery incites to crime."*

*And we, the gentlemen bureaucrats, judges, and consistorial councilors of the Prussian State, exercise this respect [for our fellow men] by joyfully wracking people on the wheel, beheading, imprisoning, and flogging, and thereby "leading" the proletarians "into temptation," so that later they too can wrack, behead, imprison, and flog us. And that will not fail to happen.*

*"Such conditions," the consistorial councilor declares, "a Christian State must not tolerate; it must find a remedy for them."*

*Yes, with absurd babble about society's duties of solidarity, with imaginary surpluses and blank checks drawn on God the Father, Son, and Company.*

*"We can also be spared the already tedious talk about communism," our observant consistorial councilor remarks. "If those whose calling it is would only develop the social principles of Christianity, the communists would soon become silent."*

*The social principles of Christianity have now had eighteen hundred years to develop, and need no further development by the Prussian consistorial councilors.*

*The social principles of Christianity justified slavery in antiquity, glorified medieval serfdom, and, when necessary, also know how to defend the oppression of the proletariat, although they may do so with a piteous face.*

*The social principles of Christianity preach the necessity of a ruling and an oppressed class, and for the latter they have only the pious wish that the former will be benevolent.*

*The social principles of Christianity transfer the consistorial councilors' settlement of all infamies to heaven, and thereby justify the continuation of these infamies on earth.*

*The social principles of Christianity declare all vile acts of the oppressors against the oppressed to be either just punishment for original sin and other sins, or suffering that the Lord in his infinite wisdom has destined for those redeemed. [...]*

abdicar da conjuntura ao emitir o taxativo juízo de valor de que a crítica de Marx à religião seria por demais unilateral, uma vez que vinculada a uma crítica filosófica intransigente oriunda da situação histórica alemã de então, marcada pela aliança reacionária e opressora entre política e religião.

Segundo os estudiosos, a análise marxista da religião estaria, assim, fechada e determinada de antemão pela concepção filosófica antirreligiosa de Marx. Essa argumentação, todavia, se nos mostra frágil, inconsistente: tendo admitido as não poucas razões para um posicionamento hostil do movimento operário para com as igrejas cristãs no contexto de avanço da industrialização, assim como situado o texto marxiano em questão no centro de uma polêmica específica, Hervieu-Léger e Willaime precisam abdicar do reconhecimento de que se trata de um texto de ocasião, cuja argumentação deve ser considerada tendo em vista sua ancoragem circunstancial, inclusive se se quiser refletir sobre a possibilidade de extrair daí alguma concepção ou posicionamento marxiano mais abrangente.

Cabe aqui, por conseguinte, mencionar a precisa colocação a respeito dessa questão tecida por José Carlos de Souza:

Na verdade, muitas das asserções dirigidas em prol ou contra o marxismo, não obstante a fundamentação em eruditas citações, são desfeitas quando se examina o conjunto de seus escritos. Aliás, a própria dialética exige que o fragmento seja confrontado com a totalidade, para que se possa apreender a complexidade do real. (SOUZA, 2015, p. 22)

De qualquer modo, vem à tona uma questão recorrente na avaliação político-filosófica de Marx no que tange à religião: a necessidade de salientar a insuficiência da ideologia religiosa cristã enquanto instrumento de enfrentamento das injustiças sociais, assim como a exigência de se formular perspectivas emancipatórias verdadeiramente radicais. Daí a ênfase tão incisiva não apenas na convivência, mas na participação ativa do cristianismo na manutenção seja da estrutura básica de dominação classista seja nas formas específicas que esta assume ao longo do processo histórico.

Avançando diacronicamente em nosso levantamento teórico, convém que tenhamos agora algumas breves considerações sobre o *Manifesto comunista*, texto publicado por Marx e Engels entre os meses de fevereiro e março de 1848 em Londres.

A obra apresenta um caráter político proeminente e é passível de críticas e retificações que, longe do que se poderia supor, não invalidam sua importância para o

desenvolvimento do materialismo histórico — e do socialismo/comunismo —, apenas evidenciam sua historicidade bem como as demarcações discursivas inerentes ao contexto de sua produção. As incongruências e inexatidões do texto do *Manifesto* são, todavia, bastante conhecidas e muito bem estudadas pela crítica e sua consideração em nada acrescentaria ao presente trabalho, pelo que não nos dedicaremos a elas.

No que toca à presente reflexão, o texto não apresenta avanços muito significativos; contudo, há ao menos uma passagem que convém considerar:

Será preciso grande inteligência para compreender que, ao mudarem as relações de vida dos homens, as suas relações sociais, a sua existência social, mudam também as suas representações, as suas concepções e conceitos; numa palavra, muda a sua consciência?

Que demonstra a história das ideias senão que a produção intelectual se transforma com a produção material? As ideias dominantes de uma época sempre foram as ideias da classe dominante.

Quando se fala de ideias que revolucionam uma sociedade inteira, isto quer dizer que no seio da velha sociedade se formaram os elementos de uma sociedade nova e que a dissolução das velhas ideias acompanha a dissolução das antigas condições de existência.

Quando o mundo antigo declinava, as antigas religiões foram vencidas pela religião cristã; quando, no século XVIII, as ideias cristãs cederam lugar às ideias Iluministas, a sociedade feudal travava sua batalha decisiva contra a burguesia então revolucionária. As ideias de liberdade religiosa e de consciência não fizeram mais que proclamar o império da livre concorrência no domínio do conhecimento. (MARX; ENGELS, 2010, p. 56-57)

Primeiramente, Marx e Engels reiteram aqui a proposição de que às mudanças na existência coletiva dos homens e em suas relações sociais encontram-se forçosamente atreladas transformações no âmbito de sua consciência, isto é, nas formas ideológicas que lhes são próprias. Recoloca-se, desse modo, a máxima de que “a produção intelectual se transforma com a produção material”; assim como também a de que a classe dominante exerce seu poder tanto sobre a dimensão material quanto sobre a espiritual, tal como já se afirmara em *A ideologia alemã*.

Por outro lado, em consonância com a intencionalidade político-discursiva do *Manifesto*, os autores enfatizam aqui o entrelaçamento entre as condições materiais de existência e o âmbito ideológico em relação a metamorfoses sócio-históricas mais profundas. Nesse sentido, assinalam que a dissolução de uma dada formação social é acompanhada pela dissolução do arranjo ideológico que lhe é característico.

Quanto ao sumário histórico que finaliza o excerto, pode-se evidentemente censurar-lhe o esquematismo, a inexatidão e a generalidade; não obstante, dele nos

importa, sobretudo, reter o fato de que o estabelecimento da hegemonia cristã na Antiguidade Tardia — processo intrincado de que a obra de Porfírio de Tiro é testemunha privilegiada — desenvolve-se em conjunção com amplas e significativas mutações sociais nos diferentes espaços e condições em que se realiza.

Em consonância com o pensamento de Marx e Engels, portanto, deve-se considerar que as produções ideológicas — aí incluídas as especificamente religiosas — não podem ser efetivamente compreendidas se alienadas dos processos sócio-históricos em que se constituem e se reconstituem. Essa perspectiva é, uma vez mais, assinalada por ambos em texto de 1850: “É claro que, com cada grande convulsão histórica das condições sociais, as perspectivas e ideias dos homens, e conseqüentemente as suas ideias religiosas, são revolucionadas.” (2010, p. 244, tradução nossa<sup>54</sup>) Trata-se aqui de uma resenha publicada na *Nova Gazeta Renana de Hamburgo*<sup>55</sup> da obra *Die Religion des Neuen Weltalters*, do importante poeta e filósofo alemão Georg Friedrich Daumer (1800-1875).

De volta ao excerto, convém assinalar, de acordo com Michael Löwy (1998, p. 159), o caráter “macrossocial” da metodologia de análise proposta por Marx e Engels e sintetizada no fragmento em questão; abordagem amplamente influente, ainda segundo Löwy, no desenvolvimento do campo da sociologia das religiões.

De forma particular, Engels parece ter se interessado mais do que Marx pela especificidade das imbricações entre religiosidade e luta de classes, dedicando-se especialmente à análise do tema em textos como o ensaio *As guerras camponesas na Alemanha (Der deutsche Bauernkrieg)*, também publicado em 1850, na *Nova Gazeta Renana de Hamburgo*.

---

<sup>54</sup> Na versão em língua inglesa: *It is clear that with every great historical upheaval of social conditions the outlooks and ideas of men, and consequently their religious ideas, are revolutionized.*

<sup>55</sup> A *Nova Gazeta Renana (Neue Rheinische Zeitung – Organ der Demokratie)* foi um jornal alemão diário publicado, na cidade de Colônia, na Prússia, entre 1848 e 1849, por Karl Marx e outros membros da Liga dos Comunistas como ferramenta de atuação política sobre os processos revolucionários de 1848 nos Estados alemães. Após a expulsão de Marx do país, em 1849, por soldados prussianos, uma nova versão do periódico, dessa vez na forma de revista mensal, intitulada: *Nova Gazeta Renana. Revista Político-Econômica (Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue)* passou a ser publicada por Marx e Engels em Hamburgo, como instrumento teórico da Liga dos Comunistas. Além dos artigos mais incisivamente relacionados ao cenário político de então, a *Nova Gazeta Renana*, em ambos os formatos, também trouxe a público uma série de resenhas críticas de Marx e Engels acerca de obras de caráter histórico, econômico e social publicadas na sequência dos eventos de 1848. As resenhas foram publicadas, originalmente, sem indicação de autoria, mas o próprio Engels informaria posteriormente que os textos haviam sido produzidos por Marx e por ele mesmo. (MARX; ENGELS, 2010, p. 669)

Nesse trabalho, o filósofo prussiano apresenta contribuições importantes para o estudo do fenômeno religioso pela ótica marxista. O ensaio estabelece um paralelo iluminador entre a então recentemente fracassada Primavera dos Povos, de 1848, e a Guerra dos Camponeses (1524-1525). Entre os aportes fornecidos pelo texto, destaca-se a compreensão, na análise das revoltas populares situadas no século XVI, do conjunto clerical da Igreja enquanto um corpo social heterogêneo, atravessado pelas contradições sociais e antagonismos de classes e grupos divergentes (LÖWY, 2016, p. 38).

Nesse sentido, observa Engels:

O clero era composto por duas classes completamente distintas. A sua hierarquia feudal formou a aristocracia de bispos, arcebispos, abades, priores e outros prelados. Esses altos dignitários da Igreja, quando não eram ao mesmo tempo príncipes do império, dominavam como senhores feudais sob a soberania de outros príncipes grandes territórios com numerosos servos e vassalos. [...]

Os pregadores do campo e das cidades constituíam a fração plebeia do clero. Eles estavam à margem da hierarquia feudal da Igreja e foram excluídos do gozo das suas riquezas. O seu trabalho era menos controlado e — apesar da sua importância para a Igreja — era menos indispensável na época do que os serviços policiais dos monges aquartelados. Eram, portanto, muito mais mal pagos; principalmente com escassas vantagens. Graças à sua origem burguesa ou plebeia, mantiveram contacto com as massas e o conhecimento das suas condições de vida, apesar da sua ocupação, fez com que simpatizassem com a causa burguesa e plebeia. (1974, p. 10-11, tradução nossa<sup>56</sup>)

Segundo Löwy, de acordo com a perspectiva adotada por Engels nesse ensaio, o fenômeno religioso se mostra: “um espaço simbólico pela qual [sic] lutavam forças antagônicas — no século XVI, por exemplo, a teologia feudal, o protestantismo burguês e as heresias plebeias” (2016, p. 38).

Dessarte, o que nos interessa sublinhar da análise engelsiana da dinâmica religiosa é justamente o viés segundo o qual a dimensão ideológica de uma mesma determinada formação social é perpassada — ainda que no espaço de uma mesma denominação

---

<sup>56</sup> Na versão em língua espanhola: *El clero se componía de dos clases completamente distintas. Su jerarquía feudal formaba la aristocracia de los obispos, arzobispos, abates, priores y demás prelados. Estos altos dignatarios de la Iglesia cuando no eran al mismo tiempo príncipes del imperio dominaban como señores feudales bajo la soberanía de otros príncipes grandes territorios con numerosos siervos y vasallos. [...] Los predicadores del campo y de las ciudades constituían la fracción plebeya del clero. Se hallaban al margen de la jerarquía feudal de la Iglesia y estaban excluidos del goce de sus riquezas. Su trabajo estaba menos controlado y — a pesar de su importancia para la Iglesia — era menos indispensable en aquel momento que los servicios policíacos de los monjes acuartelados. Eran, por lo tanto, bastante peor pagados; en su mayoría con prebendas exiguas. Gracias a su origen burgués o plebeyo habían conservado contacto con las masas y el conocimiento de sus condiciones de vida, a pesar de su oficio, les hacía simpatizar con la causa burguesa y plebeya.*

religiosa formal, neste caso, o cristianismo — pelos interesses conflitantes de grupos, classes e frações de classes sociais; os quais estabelecem situacionalmente conjunções e disjunções político-culturais para com formas ideológico-discursivas parciais dentro da totalidade do complexo religioso ao qual se encontram conectados.

Assim, Engels assinala:

Enquanto no campo católico conservador se reuniram todos os elementos interessados na conservação do que existia, ou seja, o poder imperial, os príncipes eclesiásticos e parte dos seculares, os nobres ricos, os prelados e o patriciado das cidades, a reforma luterana burguesa e moderada reúne os ricos elementos da oposição, a massa da pequena nobreza, a burguesia e até uma parte dos príncipes seculares que queriam enriquecer confiscando os bens do clero e que aproveitaram esta oportunidade para alcançar maior independência contra o poder imperial. Os camponeses e plebeus finalmente formaram o partido revolucionário, cujo porta-voz mais fervoroso foi Thomas Münzer. (1974, p. 27, tradução nossa<sup>57</sup>)

Os três eixos em disputa — cada um deles aglutinando em si mesmo frações da sociedade com interesses oportunamente convergentes — se consolidam situacionalmente do ponto de vista religioso, isto é, a partir da identificação-diferenciação-negação do outro, tecendo e estabilizando, neste processo, suas próprias formas ideológicas discursivamente articuladas, ou seja, *um cristianismo para chamar de seu*.

Também não escapa a Engels o caráter dialético da religião já sublinhado na formulação marxiana de 1844 — caráter este segundo o qual o fenômeno religioso consiste concomitantemente em uma *expressão da* e em um *protesto contra a* realidade social em que se situa. Assim, o cristianismo, enquanto complexo religioso, abarcará, no contexto da Guerra dos Camponeses de 1524-1525, uma ampla escala de formas e expressões sociopolíticas, indo desde o mais reacionário catolicismo medieval afim às elites com que se articula até as mais radicais e contestatórias heresias germinadas no seio mesmo das classes subalternas. Nesta dimensão, contudo, a análise engelsiana

---

<sup>57</sup> Na versão em língua espanhola: *Mientras en el campo católico conservador se juntaron todos los elementos interesados en la conservación de lo existente, es decir, el poder imperial, los príncipes eclesiásticos y parte de los seculares, los nobles ricos, los prelados y el patriciado de las ciudades, la reforma luterana burguesa y moderada agrupa a los elementos pudientes de la oposición, la masa de la pequeña nobleza, la burguesía y hasta una parte de los príncipes seculares que querían enriquecerse incautándose de los bienes del clero y que aprovecharon esta oportunidad para lograr una mayor independencia frente al poder imperial. Los campesinos y plebeyos por fin formaron el partido revolucionario, cuyo portavoz más ardiente fue Tomás Münzer.*

compreende uma valoração muito mais positiva da religião do que aquela postulada por Marx.

Prosseguindo em nosso exame, devemos agora voltar brevemente nossas atenções para os *Grundrisse*, manuscritos marxianos concluídos em 1858, mas cuja primeira publicação data somente dos idos de 1940, haja vista as disputas e os esforços do Partido Comunista da antiga URSS para manter um rígido e seletivo controle sobre o conjunto da obra marxiana. Na verdade, esses esboços constituíram para o autor, à época em que foram redigidos, um conjunto de textos de trabalho, não dedicados à publicação. Eram eles uma espécie de rascunho e plano inicial para a crítica da economia política, cuja versão mais acabada viria à tona nos três tomos de *O Capital*. Apesar dessa caracterização, a recepção da obra teve um impacto significativo em diferentes temas e problemas sobre os quais a tradição marxista vem se debruçando ao longo de seu desenvolvimento, reconfigurando significativamente questões fundamentais para o materialismo histórico.

Sobre a temática que aqui nos interessa, há, com efeito, nos *Grundrisse* uma breve, porém sugestiva passagem acerca da questão religiosa:

O culto ao dinheiro tem seu ascetismo, sua renúncia, seu autossacrifício — a parcimônia e frugalidade, o desprezo dos prazeres mundanos, temporais e efêmeros; a busca do tesouro eterno. Daí a *conexão* entre o puritanismo inglês ou também do protestantismo holandês com o ganhar dinheiro. (2011, p. 260-261, grifo nosso)

Do que assinala pontualmente o excerto, importa-nos, acima de tudo, sublinhar o fato de que Marx, mais uma vez e em um momento posterior de suas pesquisas e produção teóricas, ao abordar *en passant* o tópico da religiosidade, reitera o vínculo fundamental, isto é, a conexão (*Zusammenhang*) entre a dimensão econômica e as vivências religiosas.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> É interessante notar, como observa Löwy (1998, p. 161), o paralelo com as teses de Max Weber em sua clássica obra *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (2004). Löwy destaca, ainda, que quando Marx escreveu os *Grundrisse*, Weber não havia nascido; e quando este escreveu *A ética*, os *Grundrisse* ainda não haviam sido publicados. Pode-se inclusive lembrar a síntese que Weber apresenta, ao final da primeira parte de sua obra, acerca dessa sua proposição: “Em face da enorme barafunda de influxos recíprocos entre as bases materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo espiritual das épocas culturais da Reforma, procederemos tão só de modo a examinar de perto se, e em quais pontos, podemos reconhecer determinadas ‘afinidades eletivas’ entre certas formas da fé religiosa e certas formas da ética profissional.” (2004, p. 83) Todavia, nos parece que, se é possível identificar superficialmente essa coincidência, mais importante é ter em conta a disparidade dos marcos teóricos aí inscritos, tanto mais que enunciar, *per se*, a conexão entre capitalismo e protestantismo, por óbvio, soa quase como um truismo.

A formulação marxiana também retoma aqui uma correlação já proposta em *Sobre a questão judaica* (2010b), isto é, o culto ao dinheiro. Cerca de quinze anos antes da redação dos *Grundrisse*, e quando ainda não havia desenvolvido teoricamente a categoria dinheiro, Marx demonstra já haver apreendido fundamentalmente o modo pelo qual o capitalismo levava às últimas conseqüências formas de estranhamento que remetem, geneticamente, ao estranhamento especificamente religioso, originalmente, pré-capitalista. Afirma Marx:

O deus *da necessidade prática e do interesse próprio* é o dinheiro. O dinheiro é o deus zeloso de Israel, diante do qual não pode subsistir nenhum outro. O dinheiro humilha todos os deuses do homem — e os transforma em mercadoria. O dinheiro é o *valor* universal de todas as coisas, constituído em função de si mesmo. Em conseqüência, ele despojou o mundo inteiro, tanto o mundo humano quanto a natureza, de seu valor singular e próprio. O dinheiro é a essência do trabalho e da existência humanos, alienada do homem; essa essência estranha a ele o domina e ele a cultua. (2010b, p. 58)

Com efeito, o sintético apontamento do autor nos manuscritos de 1858, prefigurado no texto de 1844, nos sugere elementos importantes no que tange à análise marxista do fenômeno religioso. Em princípio, a já mencionada conexão entre a dimensão religiosa da vida e aquela mais propriamente econômica; mas, mais que isso, nota-se uma confluência entre ambas, de modo que a acumulação de riqueza aparece, no capitalismo, como “culto ao dinheiro”, expresso em termos singularmente religiosos; enquanto a promessa de uma recompensa espiritual no paraíso celeste assume os contornos de uma busca pelo tesouro eterno. Em outras palavras, muito mais do que espelhamento, reflexo ou causalidade, sugere-se aí um entrelaçamento bastante mais intrincado e complexo, que parece remeter, de modo genético, o desdobramento de formas de estranhamento que se fazem presentes, especificamente, na sociedade burguesa ao estranhamento religioso enquanto “arquétipo de todos os estranhamentos mediados precipuamente pela ideologia”, como dirá, posteriormente György Lukács (2013, p. 692).

Cabe ressaltar ainda o perfil eminentemente prático atribuído por Marx à vivência religiosa, o que, ao revés de quaisquer leituras mecanicistas do materialismo, ressalta *o aspecto material da produção de determinado complexo ideológico-cultural*. Ao falar do culto ao dinheiro, o filósofo assinala elementos próprios do cotidiano religioso — parcimônia, frugalidade, desprezo dos prazeres mundanos etc. —, sublinhando essa dimensão concreta da religiosidade enquanto regulação das práticas sociais que se

inscrevem no dia a dia e promovem, por meio da operação também a nível do indivíduo, formas de atendimento das demandas sociais — como a acumulação de riqueza pelos burgueses nos primórdios da sociedade capitalista ancorada ideologicamente no desenvolvimento do protestantismo.

Convém abordarmos agora sua *Contribuição à crítica da Economia Política*, obra também oriunda do período que se costuma considerar como apogeu intelectual de Marx, isto é, o decênio de 1857 a 1867 (PAULO NETTO, 2020), e assentada nas reflexões e estudos esparsamente registrados pelo autor nos *Grundrisse*. Concluído em janeiro e publicado, por uma editora berlinense, em junho de 1859, trata-se de um breve volume que, a princípio, constituiria o primeiro exemplar de uma série de fascículos por que Marx pretendia, finalmente, trazer a público a crítica à economia política que vinha desenvolvendo havia anos. Malgrado a intenção do autor, a tencionada série não se concretizou, e a continuidade das publicações voltadas à crítica da economia política só seria retomada com o primeiro livro de *O capital*.

A *Contribuição à crítica da Economia Política* é composta por um prefácio e dois capítulos. Estes, intitulados, respectivamente, “A mercadoria” e “O dinheiro ou a circulação simples”, dedicam-se a expor a análise marxiana em um ponto anterior à complexidade de desdobramentos que ela assumirá em sua obra mestra — nota-se, por exemplo, a ausência de distinção explícita entre as categorias valor e valor de troca, tal como ela aparece no livro I de *O capital*. Por outro lado, algumas das explanações apresentadas no segundo capítulo são reelaboradas de forma muito mais concisa posteriormente e, portanto, o recurso à *A contribuição* constitui um instrumento precioso no que tange à investigação de determinadas questões relativas ao dinheiro e à circulação. Do todo da obra, porém, sua fração mais conhecida e que de fato interessa ao tema que nos é caro consiste em seu prefácio. Neste, encontramos — após um breve relato do autor a respeito do itinerário por ele percorrido em seus estudos a fim de decifrar a sociedade burguesa — a célebre passagem por meio da qual se popularizou a desafortunada metáfora marxiana acerca da base e da superestrutura:

[N]a produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. *A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas*

*de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.* Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social. A transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção — que podem ser verificadas fielmente com ajuda das ciências físicas e naturais — e *as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim.* Do mesmo modo que não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma. É preciso, ao contrário, explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. (MARX, 2008, p. 47-48, grifo nosso)

Trata-se, evidentemente, de uma grandiosa e abstrata síntese — tão útil quanto perigosa. Como observa Carcanholo (2008, p. 16), o grau de condensação do prefácio implica que “aqueles que desejarem encontrar ali uma visão mecanicista e determinista poderão sair até certo ponto satisfeitos, mas isso está longe de ser a real perspectiva de Marx.”. Satisfeitos saíram, de fato, muitos, com o que lhes pareceu um paradigma esquemático capaz de explicar a totalidade do ser social ao longo de seu desenvolvimento histórico. José Paulo Netto (2020) faz advertência semelhante, sublinhando que a leitura isolada do prefácio e o caráter metafórico do trecho acima citado podem abrir caminho para simplificações. Inserido, todavia, o prefácio — e, mais especificamente, o excerto indicado — em seu contexto de produção e lido de forma minimamente atenta, o aparente diagrama definitivo da máquina do mundo não se sustenta. Ora, Marx havia anunciado a crítica da economia política desde os anos 1840 e já não publicava nada há um tempo considerável, daí a necessidade de, por um lado, esboçar sucintamente sua trajetória de pesquisa e, por outro, sintetizar de forma acessível (uma vez que se tratava do prefácio de uma série de fascículos dedicados a um público amplo) os fundamentos da concepção teórica que desenvolvera.

Sobre o trecho em questão, destacam-se, a princípio, dois aspectos:

[...] nessa passagem, está claríssima a evicção de qualquer vestígio idealista. Com a mesma evidência, a passagem aponta na contradição forças produtivas materiais/relações de produção existentes o centro irradiador da dinâmica social estrutural e patenteia que a revolução social não se trata de uma eversão pontual, mas de um processo epocal. (PAULO NETTO, 2020, p. 480-481)

Uma vez lida a síntese marxiana de sua própria concepção teórica em uma perspectiva dialógica, o que se sobressai é, uma vez mais, a confrontação e a rejeição cabal de uma posição idealista, demarcando, de maneira decidida, os fundamentos do materialismo histórico. Já o destaque dado ao movimento complexo do ser social — breve, mas preciso — abre espaço tanto para a compreensão da realidade quanto para sua transformação.

No que aqui nos interessa, porém, o excerto, a princípio um sumário, apresenta algo substancialmente novo: temos aí — salvo engano — a primeira ocasião explícita em que Marx registra uma concepção de ideologia significativamente distinta daquela com que o autor predominantemente trabalha, conjuntamente com Engels, em *A ideologia alemã*. Não se trata, está claro, de uma definição propriamente dita (como tampouco havia uma definição a rigor nos escritos anteriores); antes, a articulação da categoria é que permite depreender uma acepção de ideologia ampliada assim como assentada em outros critérios. A novidade é deveras importante, tanto mais quanto se trata de elaboração de um período de maturidade intelectual e teórica de Marx; ao contrário do que se verifica nas elaborações mais relevantes acerca da ideologia desenvolvidas previamente.

De início, convém sublinhar que a figura empregada para ilustrar a estrutura fundamental das sociedades humanas compreende, a princípio, duas complexas esferas — ainda que internamente diferenciadas. Em primeiro lugar, há a base econômica, a qual é constituída pela totalidade das relações de produção correspondentes às forças produtivas tal como se encontram desenvolvidas em cada momento histórico. Em segundo lugar, tem-se a superestrutura, formada pelas dimensões jurídica e política; assim como por determinadas formas de consciência que correspondem à base econômica. Essa esfera superestrutural abarca nomeadamente as formas do direito, da política, da religião, da arte e da filosofia — designadas por Marx como ideológicas.

A ênfase na *correspondência* entre as formas ideológicas e a base econômica, ou no condicionamento daquelas por esta nos interessa particularmente, mas deve ser considerada com cuidado. Antes de tudo, a noção de base precisa ser compreendida, como assevera Raymond Williams (2005), não como uma abstração econômica uniforme, fixa

e estática, mas enquanto categoria que apreende o processo dinâmico mobilizado pelas variações e contradições fundamentais desencadeadas na produção e reprodução material da vida real concretizada pelos próprios homens. De outra parte, há de se demarcar a relevância crucial da proposição de que “[n]ão é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” — embrião formal da concepção ontológica que o último Lukács (2013) desenvolverá a partir das elucubrações marxianas. A sentença, com efeito, explicita, por meio de sua feição resolvida, a já citada “evicção de qualquer vestígio idealista”, de que nos fala José Paulo Netto. Uma vez mais, cabe aqui retomar a reflexão de Raymond Williams, para quem é necessário compreender ainda o conceito de “‘determinação’ como o estabelecimento de limites e o exercício de pressões, e não como a fixação de um conteúdo previsto, prefigurado e controlado.” (2005, p. 214). Em suma, a base econômica — enquanto conjunto dinâmico atravessado pelas contradições entre as forças produtivas e as relações de produção — constitui a matriz a partir da qual se irradiam os fluxos e os refluxos que delineiam as formas ideológicas superestruturais.

Consideremos, pois, objetivamente, a nova concepção de ideologia que Marx apresenta na *Contribuição*. O fragmento: “as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim” é propriamente o *locus* em que se pode entrever a noção inaudita. Alinhavada por um critério funcional, isto é, pelo papel que desempenha no complexo da totalidade social, a ideologia consiste no aparato de formas ideais pelas quais os homens que pertencem a sociedades classistas se tornam conscientes dos conflitos sociais — isto é, se situam em relação a estes, tomam posição e articulam reações — e procuram solucioná-los ao encontro de seus interesses.

Essa designação de ideologia se mostra deveras importante por uma série de razões. Em primeiro lugar, porque desmantela duas compreensões acerca dessa categoria bastante difundidas tanto no espectro dos marxismos quanto fora dele: a atribuição da ideologia, exclusivamente, à classe dominante; e, conjugada a isso, a associação de ideologia à falsa consciência ou a uma consciência invertida/distorcida do mundo. Como o excerto em pauta deixa claro, é sob as formas ideológicas que os homens em geral (não uma classe em específico) tomam consciência do conflito engendrado pela contradição

entre as forças produtivas materiais<sup>59</sup> e as relações de produção existentes e se engajam nele. Por conseguinte, a ideologia não é exclusivamente uma produção da classe dominante de determinada formação social em dado momento histórico; ainda que isso não negue a dominação a uma só vez material e espiritual exercida por essa classe. Por fim, o critério gnosiológico, em outras palavras, a correspondência mais ou menos acertada das construções ideais dos homens para com a realidade concreta como ela é em si mesma, é claramente preterido aqui como fator de definição das diferentes expressões da ideologia enquanto categoria em favor de um critério funcional: é ideologia aquilo que desempenha uma função ideológica independentemente de seu conteúdo de verdade objetiva. Tal concepção de ideologia se mostrará fundamental para o desenvolvimento da obra madura do pensador marxista húngaro György Lukács, que debaterá profundamente a oposição entre a concepção gnosiológica e a funcional (a que ele atribuirá um caráter ontológico) de ideologia.

Chegamos, pois, a *O capital*, obra-prima de Marx, em que este apresenta uma análise sistemática da estrutura da sociedade capitalista. O livro I da obra foi o único publicado pelo próprio autor, ainda vivo, em 1867. Os livros II e III, por sua vez, seriam publicados por Engels, após a morte do amigo, em 1885 e 1894 respectivamente.

Embora seja a economia política o campo do saber focalizado pela crítica de Marx em *O capital*, a amplitude e a complexidade de sua análise transcendem completamente as tendências amplamente estabelecidas (e nefastas) à hiperespecialização dos saberes e à segmentação disciplinar do conhecimento tal como dispostas pelo avanço do capitalismo que hoje tanto se questiona. Por conseguinte, ainda que não enfoque a esfera ideológica e, menos ainda, dedique atenção especial a fatores religiosos, é possível encontrar uma ou outra passagem da obra em que Marx tece apontamentos mais ou menos significativos sobre a temática. Dentre estes, alguns, nos parece, são importantes para a discussão que ora desenvolvemos.

O primeiro e talvez mais conhecido desses apontamentos que nos importa destacar consiste em um excerto de uma longa nota de rodapé, situada na Seção I: “Mercadoria e

---

<sup>5959</sup> “Por força produtiva *material* é preciso entender, segundo Marx, a força — física — que o homem põe em movimento para modificar a natureza, a fim de incorporar matérias dando uma forma útil à sua vida, isto é, um valor de uso [...]. Esta força natural do homem, porém, não tem definida a sua especificidade pela sua relação com a força animal; de fato, à diferença do instinto animal, o trabalho humano se define pela pré-existência do resultado do trabalho na imaginação do trabalhador [...]”. (LOJKINE, 2002, p. 54)

dinheiro”, em que o autor contra-argumenta uma crítica que lhe havia sido feita em relação a sua concepção teórica materialista:

Aproveito a ocasião para refutar brevemente uma acusação que me foi feita por um jornal teuto-americano, quando da publicação de meu escrito *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [*Contribuição à crítica da economia política*] (1859). Segundo esse jornal, minha afirmação de que os modos determinados de produção e as relações de produção que lhes correspondem, em suma, de que “a estrutura econômica da sociedade é a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas sociais de consciência”, de que “o modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral” — tudo isso seria correto para o mundo atual, onde dominam os interesses materiais, mas não seria válido nem para a Idade Média, onde dominava o catolicismo, nem para Atenas ou Roma, onde dominava a política. Para começar, é desconcertante que alguém possa pressupor que essas batidas fraseologias sobre a Idade Média e a Antiguidade possam ser desconhecidas de alguém. É claro que a Idade Média não podia viver do catolicismo, assim como o mundo antigo não podia viver da política. Ao contrário, é o modo como eles produziam sua vida que explica por que lá era a política, aqui o catolicismo que desempenhava o papel principal. Além do mais, não é preciso grande conhecimento, por exemplo, da história da República romana para saber que sua história secreta se encontra na história da propriedade fundiária. (2017, p. 156-157)

Essa observação se mostra deveras significativa, uma vez que não só lança por terra as esvaziadas críticas a um pretense economicismo marxiano como também assinala o fato de que, em determinadas circunstâncias históricas, a religião (ou outras dimensões ideológicas) pode efetivamente desempenhar o papel principal na configuração de uma determinada sociedade<sup>60</sup>. Isso não se daria em função, segundo Marx, de uma supressão da importância do fator econômico em prol de elementos superestruturais, mas sim pela própria especificidade da forma de produção e reprodução da vida material que, nesses casos, ensejaria um protagonismo de outros campos, mais especificamente, daqueles componentes do complexo ideológico.

Se é verdade que, como afirma Löwy (2016, p. 36), “Marx nunca se preocupou em fornecer as razões econômicas para a importância da religião na Idade Média”, talvez seja possível, todavia, situar em Engels senão uma resposta *stricto sensu*, ao menos algumas considerações sugestivas a esse respeito. É claro que, nesse ponto, cabe sublinhar novamente o fato de que a abordagem de Marx e Engels no que tange à questão religiosa

---

<sup>60</sup> Isso se dá, naturalmente, sem prejuízo da prioridade ontológica da produção e da reprodução materiais da vida.

não se distingue apenas quantitativamente, mas difere, frequentemente, em termos substantivos. Assim, ainda que se possa pensar uma abordagem histórico-materialista das religiosidades cuja fundação remonta à obra de ambos, não se deve perder de vista, entre outros aspectos, a tendência de Engels a enfatizar o potencial subversivo que certas formas religiosas podem assumir historicamente, no que diverge claramente do discurso marxiano. De qualquer modo, vejamos o que afirma Engels:

Mesmo após a criação do ofício independente de juristas, a jurisprudência permaneceu sob a tutela da teologia. Esta supremacia da teologia em todos os ramos da atividade intelectual deveu-se também à posição singular da Igreja como símbolo e sanção da ordem feudal. É evidente que todo ataque geral contra o feudalismo deveria primeiro ser dirigido contra a Igreja, e que todas as doutrinas revolucionárias, sociais e políticas deveriam primeiro ser heresias teológicas. Para tocar a ordem social existente, ela teria que ser despojada da sua auréola.

A oposição revolucionária contra o feudalismo manifesta-se ao longo de toda a Idade Média. Dependendo das circunstâncias, aparece como misticismo, heresia aberta ou insurreição armada. Quanto ao primeiro, sabe-se até que ponto os reformadores do século XVI dependeram dele. Münzer também lhe deve muito. (1974, p. 23, tradução nossa<sup>61</sup>)

O que Engels destaca nessa passagem, também extraída de *As guerras camponesas na Alemanha*, é justamente a hegemonia cultural-ideológica exercida pela Igreja no período medieval. Ademais, assumindo a dominação, na formação social em questão, contornos de caráter religioso, ou seja, se configurando discursivamente enquanto uma teologia, a sua contestação sociopolítica assume também, necessariamente, contornos religiosos, cristalizando-se na forma de discursos teológicos de perfil herético. Para além do excerto, a análise constante da obra, como já se assinalou, demonstra de que forma o alto clero, isto é, a fração dirigente do corpo eclesiástico, se articula com as classes e frações de classes dominantes no estabelecimento e manutenção da dominação. Nesse sentido, são as especificidades da produção e reprodução da vida material no medievo, como observa Marx, que se articulam e se complementam com o papel principal

---

<sup>61</sup> Na versão em língua espanhola: *Aun después de crearse el oficio independiente de los juristas, la jurisprudencia permaneció bajo la tutela de la teología. Esta supremacía de la teología en todas las ramas de la actividad intelectual era debida también a la posición singular de la Iglesia como símbolo y sanción del orden feudal. Es evidente que todo ataque general contra el feudalismo debía primeramente dirigirse contra la Iglesia, y que todas las doctrinas revolucionarias, sociales y políticas debían ser en primer lugar herejías teológicas. Para poder tocar el orden social existente había que despojarle de su aureola. La oposición revolucionaria contra el feudalismo se manifiesta a través de toda la Edad Media. Según las circunstancias aparece como misticismo, herejía abierta o insurrección armada. En cuanto al primero se conoce hasta qué punto los reformadores del siglo XVI dependían de él. También Münzer le debe mucho.*

desempenhado pela dimensão religiosa — especificidades essas cuja análise, contudo, escapa em muito aos propósitos da presente discussão.

Em um ponto mais avançado do livro I de *O capital* — mais especificamente, na Seção IV: “A produção do mais-valor relativo” —, aparece, em outra nota de rodapé, outro comentário de Marx acerca da questão religiosa que se nos assemelha fundamental pela síntese precisa da perspectiva do autor que ela expõe. A princípio, trata-se de um apontamento sobre a questão do desenvolvimento histórico da tecnologia e da necessidade de se estudá-lo criticamente; mas, como é comum na obra marxiana, a digressão assume contornos bem mais amplos do que seu ponto de partida:

Uma história crítica da tecnologia provaria o quão pouco qualquer invenção do século XVIII pode ser atribuída a um único indivíduo. Até então, tal obra inexistia. Darwin atraiu o interesse para a história da tecnologia natural, isto é, para a formação dos órgãos das plantas e dos animais como instrumentos de produção para a vida. Não mereceria igual atenção a história da formação dos órgãos produtivos do homem social, da base material de toda organização social particular? E não seria ela mais fácil de ser compilada, uma vez que, como diz Vico, a história dos homens se diferencia da história natural pelo fato de fazermos uma e não a outra? *A tecnologia desvela a atitude ativa do homem em relação à natureza, o processo imediato de produção de sua vida e, com isso, também de suas condições sociais de vida e das concepções espirituais que delas decorrem. Mesmo toda história da religião que abstrai dessa base material é acrítica. De fato, é muito mais fácil encontrar, por meio da análise, o núcleo terreno das nebulosas representações religiosas do que, inversamente, desenvolver, a partir das condições reais de vida de cada momento, suas correspondentes formas celestiais.* Este é o único método materialista e, portanto, científico. O defeito do materialismo abstrato da ciência natural, que exclui o processo histórico, pode ser percebido já pelas concepções abstratas e ideológicas de seus porta-vozes, onde quer que eles se aventurem além dos limites de sua especialidade. (2017, p. 446, grifo nosso)

Primeiramente, há de se destacar que Marx reitera uma vez mais a proposição de que as concepções espirituais do homem — isto é, suas elaborações ideológicas, aí incluídas, mais especificamente, as religiosidades — decorrem de suas condições sociais de vida. Estas, como antes se pontuou, estão, por sua vez, atreladas ao processo imediato de produção da vida humana, ou seja, àquilo que constitui sua base econômica segundo a malfadada analogia esquemática do autor a que já nos reportamos.

Interpretamos, uma vez mais, a tese marxiana no sentido de que as criações espirituais dos homens emanam do conjunto de suas relações sociais, as quais são engendradas pela forma com que eles produzem materialmente sua vida. Todavia, não se

trata de propugnar uma causalidade unilateral, que implicaria uma progressão temporal inescusável; pois, na verdade, ao produzirem materialmente sua vida imediata os seres humanos produzem também — e materialmente — a sua cultura e o complexo ideológico que lhes constitui espiritualmente.

De outra parte, o autor avança na passagem em questão, afirmando que “toda história da religião que abstrai dessa base material é acrítica”. Subscrevemos tal formulação, compreendendo com Marx que a análise do fenômeno religioso passa, necessariamente, pela consideração de sua historicidade, assim como não pode prescindir de sua imbricação com as restantes esferas que constituem a realidade, dialeticamente, em sua totalidade.

Outrossim, ao propor que “é muito mais fácil encontrar, por meio da análise, o núcleo terreno das nebulosas representações religiosas do que, inversamente, desenvolver, a partir das condições reais de vida de cada momento, suas correspondentes formas celestializadas”, o pensador materialista parece confirmar a hipótese de que a *dimensão ideológica* — em específico aqui as formas religiosas — é sempre mais complexa, diversificada e contingente do que a base material das sociedades humanas. Assim, se mostraria inegavelmente mais viável, pela análise crítica, identificar e compreender as correspondências que as formações ideológicas apresentam para com as relações sociais e os processos produtivos de dada sociedade — e as contradições e os conflitos aí situados — em determinado momento histórico do que pressupor quais formas espirituais se tornariam manifestas a partir de dada conjuntura material socialmente disposta.<sup>62</sup>

Avancemos, agora, alguns anos em nosso percurso diacrônico. Quando da morte do filósofo e teólogo Bruno Bauer, em 13 de abril de 1882, Friedrich Engels publica, na segunda quinzena do mesmo mês, no *Der Sozialdemokrat*<sup>63</sup>, um artigo intitulado “Bruno Bauer e o início do cristianismo”. A despeito das críticas e embates que, junto com Marx, já havia protagonizado contra Bauer<sup>64</sup>, neste breve escrito, Engels reconhece as contribuições do pensador para o estudo dos primórdios da religião cristã, destacando

---

<sup>62</sup> Em sua *Para uma ontologia do ser social* (vol. II), Lukács converge perfeitamente com essa elaboração marxiana, afirmando *ipsis litteris* que: “O ser econômico geral de uma sociedade jamais produz todas as formas fenomênicas concretas da sua existência e do seu desenvolvimento na forma de uma determinação unilateral e inequívoca, que se poderia derivar diretamente de sua investigação de um modo quase lógico, quase científico.” (2013, p. 479)

<sup>63</sup> O *Der Sozialdemokrat* foi um dos mais importantes jornais internacionais da social-democracia. Publicado em língua alemã, esteve ativo entre os anos de 1879 a 1890.

<sup>64</sup> Cf. Marx ([1843] 2010b); Marx; Engels ([1845]2011); Marx; Engels ([1845/1846]2007).

seus avanços, mas também aproveitando para demarcar as diferenças implicadas em uma abordagem materialista histórica da questão. Na verdade, as ponderações engelsianas enunciadas neste trabalho serão, em grande medida, retomadas e reelaboradas em outros textos durante os anos seguintes; todavia, há certos aspectos da publicação que devem ser pontuados.

Em primeiro lugar, cabe destacar a insuficiência, atribuída por Engels, à crítica da religião tal como ela fora formulada por pensadores medievais e se cristalizara no Iluminismo do século XVIII, isto é, a descaracterização do fenômeno religioso como obra de enganadores, bem como sua generalização, a despeito da especificidade histórica de cada processo, enquanto fraude, irracionalismo ou pura e simples manipulação. O autor reconhece que o desenvolvimento pelo qual religiosidades espontâneas de determinados povos se transformam em religiões institucionalizadas implica, necessariamente, uma artificialidade ancorada no engano e na falsificação histórica, mas uma tal concepção genérica não é suficiente para explicar a dinâmica religiosa singular do surgimento e consolidação do cristianismo.

Nesse sentido, afirma:

Uma religião que sujeitou o império mundial romano e dominou, de longe, a maior parte da humanidade civilizada durante 1.800 anos, não pode ser eliminada simplesmente por ser declarada um disparate recolhido por enganadores. Não se pode desfazer-se dela antes de se conseguir explicar a sua origem e o seu desenvolvimento a partir das condições históricas sob as quais surgiu e alcançou a sua posição dominante. Isto se aplica especialmente ao Cristianismo. A questão a ser resolvida, então, é como aconteceu que as massas no Império Romano preferiram este *nonsense* — que foi pregado, aliás, por escravos e oprimidos — a todas as outras religiões, de modo que o ambicioso Constantino finalmente viu na adoção desta religião do *nonsense* o melhor meio de se alçar à posição de autocrata do mundo romano. (MARX; ENGELS, 2010a, p. 428, tradução nossa<sup>65</sup>)

A ênfase na necessidade de se analisar as condições históricas das quais nasce e sob as quais estabelece sua hegemonia como condição *sine qua non* para a compreensão

---

<sup>65</sup> Na versão em língua inglesa: *A religion that brought the Roman world empire into subjection and dominated by far the larger part of civilised humanity for 1,800 years cannot be disposed of merely by declaring it to be nonsense gleaned together by deceivers. One cannot dispose of it before one succeeds in explaining its origin and its development from the historical conditions under which it arose and reached its dominating position. This applies especially to Christianity. The question to be solved, then, is how it came about that the masses in the Roman Empire preferred this nonsense — which was preached, into the bargain, by slaves and oppressed — to all other religions so that the ambitious Constantine finally saw in the adoption of this religion of nonsense the best means of exalting himself to the position of autocrat of the Roman world.*

do cristianismo enquanto tal delineia a especificidade de uma abordagem da problemática religiosa sob o viés da dialética materialista. Explicar sua gênese enquanto expressão espiritual de grupos subalternizados até sua metamorfose em ideologia religiosa oficial do Império requereria uma análise que considerasse as idiossincrasias da conjunção entre elementos sociais e culturais ao longo do processo histórico — uma tarefa com a qual, na visão de Engels, Bruno Bauer contribuíra de maneira tão significativa quanto, até então, subestimada.

Há de se notar também, nesta etapa de suas reflexões, que, embora Engels e os autores com os quais dialoga — Bauer especialmente — não disponham de uma miríade de informações, fatos e conhecimentos que nos foram proporcionados, sobretudo, pela arqueologia e historiografia das últimas décadas, a compreensão de que o surgimento do cristianismo, enquanto fenômeno religioso, se dá a partir de intercâmbios culturais que só se tornam possíveis pela moldura social engendrada pela dominação romana se encontra já solidamente estabelecida, se furtando a simplificações na interpretação dos processos históricos.<sup>66</sup>

Nesse sentido, Engels compreende que são as determinações impostas pela dominação romana nos territórios conquistados que configuram propriamente a constelação de condições socioeconômicas e superestruturais que emolduram a irrupção de uma dinâmica religiosa historicamente inaudita:

A conquista romana dissolveu primeiro diretamente em todos os países subjugados os sistemas políticos anteriores e depois indiretamente

---

<sup>66</sup> Engels, a partir das investigações de Bauer e outros pensadores de então, acreditava que a forma original do cristianismo estaria vinculada à difusão de versões vulgarizadas da filosofia de Filon de Alexandria, o qual teria sido responsável por produzir um amálgama de tradições helênicas e orientais que serviria de base para o novo fenômeno religioso: “*Religions are founded by people who feel a need for religion themselves and have a feeling for the religious needs of the masses, and as a rule this is not the case with philosophical schools. On the contrary we find that in times of general decay — now, for instance — philosophy and religious dogmatism are shallowly and universally spread in a vulgarised form. While classical Greek philosophy in its last forms — particularly in the Epicurean school — led to atheistic materialism, Greek vulgar philosophy led to the doctrine of a one and only God and of the immortality of the human soul. Likewise Judaism, rationally vulgarised in mixture and intercourse with aliens and half-Jews, came to neglect the ritual and transform the formerly exclusively Jewish national god, Jahveh, into the one true God, the creator of heaven and earth, and adopt the idea of the immortality of the soul which was alien to early Judaism. Thus monotheistic vulgar philosophy came into contact with vulgar religion, which presented it with the ready-made one and only God. And so the ground was prepared on which the elaboration among the Jews of the likewise vulgarised Philonic notions could produce Christianity which, once produced, could find acceptance among the Greeks and Romans. The fact that it was popularised Philonic notions and not Philo's own works that gave birth to Christianity is proved by the New Testament's almost complete disregard of most of these works, particularly the allegorical and philosophical interpretation of the narrations of the Old Testament. This is an aspect to which Bauer did not devote enough attention.*” (MARX; ENGELS, 2010a, p. 429-430)

também as antigas condições sociais de vida. Em primeiro lugar, substituindo a simples distinção entre cidadãos romanos e não cidadãos ou súditos do Estado pela antiga organização de acordo com classes sociais (escravidão à parte). Em segundo lugar, e principalmente, cobrando tributos em nome do Estado romano. Se sob o império foi estabelecido um limite, tanto quanto possível no interesse do Estado, à sede de riqueza dos governadores, essa sede foi substituída por uma tributação cada vez mais eficaz e opressiva em benefício do tesouro do Estado, uma cobrança que foi terrivelmente destrutiva. Em terceiro e último lugar, o direito romano era administrado em todos os lugares por juizes romanos, enquanto os sistemas sociais nativos eram declarados inválidos na medida em que não correspondiam às disposições do direito romano. (MARX; ENGELS, 2010a, p. 431, tradução nossa<sup>67</sup>)

Desse panorama de dissolução estrutural das formações sociais que foram subjugadas pelo poderio do Império derivaria, necessariamente, uma correspondente decomposição de suas correspondentes formas religiosas:

Com as peculiaridades políticas e sociais dos povos, o Império Romano também condenou à ruína as suas religiões particulares. Todas as religiões da Antiguidade surgiram naturalmente como religiões tribais e, mais tarde, nacionais, que brotaram e cresceram juntamente com as condições sociais e políticas dos respectivos povos. Quando estes, os seus alicerces, foram destruídos e as suas formas tradicionais de sociedade, as suas instituições políticas herdadas e a sua independência nacional foram estilhaçadas, a religião correspondente a estes naturalmente também entrou em colapso. (MARX; ENGELS, 2010a, p. 433, tradução nossa<sup>68</sup>)

Em relação ao sucesso da nova religião, o autor propõe que esse se devia ao fato de que o cristianismo se mostrava radicalmente diferente das outras formas religiosas com que se defrontava (RIBEIRO, 2020). Enquanto as religiões antigas frequentemente promoviam uma segmentação rígida do seu público — quer por aspectos nacionais-

---

<sup>67</sup> Na versão em língua inglesa: *The Roman conquest first directly dissolved in all subjugated countries the previous political systems and then indirectly also the old social conditions of life. Firstly, by substituting the simple distinction between Roman citizens and non-citizens or subjects of the state for the former organization according to social estates (slavery apart). Secondly, and mainly, by exacting tribute in the name of the Roman state. If under the empire a limit was set as far as possible in the interest of the State to the governors' thirst for wealth, that thirst was replaced by ever more effective and oppressive taxation for the benefit of the state treasury, an exaction which was terribly destructive. Thirdly, and finally, Roman law was administered everywhere by Roman judges while the native social systems were declared invalid insofar as they did not tally with the provisions of Roman law.*

<sup>68</sup> Na versão em língua inglesa: *With the political and social peculiarities of the peoples, the Roman Empire also doomed to ruin their particular religions. All religions of antiquity were naturally arising tribal and later national religions which sprang from and grew together with the social and political conditions of the respective peoples. Once these, their foundations, were destroyed and their traditional forms of society, their inherited political institutions and their national independence shattered, the religion corresponding to these naturally also collapsed.*

étnicos quer por recortes de classe, gênero etc., que hierarquizavam os indivíduos ou, ainda, pelas exigências formais e rituais que demandavam —, o cristianismo: “[a]o rejeitar assim todas as religiões nacionais e o ritual comum delas e ao se dirigir a todas as pessoas sem distinção, ele se torna a primeira religião potencialmente mundial.” (MARX; ENGELS, 2010a, p. 434, tradução nossa<sup>69</sup>)

Ademais, a ideologia cristã recuperava um elemento discursivo e ritualístico bastante difundido entre as mais antigas e variadas expressões espirituais, com grande apelo simbólico: a necessidade de se aplacar os ânimos da divindade e expiar a culpa pelas faltas contra ela cometidas pelos homens por meio de sacrifícios. Contudo, ao mesmo tempo em que expressava — em um contexto em que formas sociais tradicionais se redispunham e estruturas tidas como resilientes e solidamente cristalizadas se desarticulavam — a percepção cultural de uma culpa universal pela decadência humana, o *logos* cristão também oferecia a desejada salvação eterna por meio do autossacrifício único e definitivo de um mediador entre os homens e o sagrado. (MARX; ENGELS, 2010a, p. 435)

No ano seguinte — pouco tempo depois da morte de Marx, que ocorrera em 14 de março de 1883 — Friedrich Engels revisita parte desses pontos, acrescentando-lhes novas questões, em outro artigo sucinto. Trata-se do texto “O livro da revelação”, redigido entre junho e julho de 1883 e publicado, na revista *Progress*, em agosto do mesmo ano (ENGELS, 2020). Aqui, o filósofo prussiano problematiza a história do cristianismo primitivo a partir de uma análise histórica e linguística, mas centrando-se, desta vez, em elementos do último livro do cânone neotestamentário.

Nesse breve trabalho, o pensador formula de maneira incisiva sua conhecida analogia comparativa sociopolítica do cristianismo primitivo com o socialismo moderno. Para isso, retoma a afirmação do filósofo francês Ernest Renan (1823-1892) de que, se alguém quisesse ter uma noção clara de como eram as primeiras comunidades cristãs, não deveria buscar correspondências nas congregações paroquiais de então, mas observar a realidade das seções da Associação Internacional dos Trabalhadores (ENGELS, 2010d, p. 112).

Sob esse viés, Engels ainda afirma:

---

<sup>69</sup> Na versão em língua inglesa: *By thus rejecting all national religions and their common ritual and addressing itself to all peoples without distinction, it becomes the first potential world religion.*

O cristianismo tomou conta das massas, exatamente como o faz o socialismo moderno, sob a forma de uma variedade de seitas, e ainda mais de pontos de vista individuais conflitantes — alguns mais claros, outros mais confusos, estes últimos a grande maioria — mas todos opostos ao sistema dominante, aos “poderes constituídos”. (ENGELS, 2010d, p. 112-113, tradução nossa<sup>70</sup>)

Se, por um lado, pode-se perceber a manutenção, em relação ao trabalho de 1882, de uma perspectiva que tenta apreender a dinâmica religiosa, de forma abrangente, por meio de suas imbricações econômicas e sociopolíticas; de outra parte, a análise mais específica de elementos linguísticos, textuais e históricos a partir do texto do “Apocalipse” explicita uma completa reformulação do procedimento teórico-metodológico engelsiano. Essa mudança, que demonstra uma evolução notável na abordagem da problemática por parte do autor, é destacada por Ribeiro (2020, p. 263):

No artigo Bruno Bauer e o Cristianismo primitivo, publicado um ano antes, Engels afirma que o que se encontra no Apocalipse é “selvageria, fanatismo confuso, dogmas incipientes” (2010[1882]: 430). No entanto, subsequentemente, modifica radicalmente sua postura em relação ao livro do Apocalipse. O que a princípio aparenta ser um livro “estranho” e “confuso” é, na verdade, o “mais simples e claro de todo o Novo Testamento [...] podemos ver aqui, como um espelho” (2010[1883]: 113) da conjuntura político religiosa do ano de 68/69 da Era Comum. Ou seja, trata-se de um texto que fornece elementos para compreender as relações sociais de sua época.

Para a presente discussão, é importante sublinhar esse desenvolvimento teórico-metodológico que toma o texto como objeto de análise privilegiado para a compreensão da dinâmica religiosa. Engels acreditava que o *Apocalipse* era a mais antiga composição neotestamentária, tendo sido composta em fins dos anos 60<sup>71</sup>. Sendo assim, oferecia uma versão do cristianismo ainda desprovida de desenvolvimentos teológicos e institucionais posteriores, tais como certas influências filosóficas de origem helênica, a noção de pecado original, a Santíssima Trindade e a equiparação entre Jesus e Deus, por exemplo. O que se sobressaía, nessa etapa de evolução religiosa, segundo Engels, era fundamentalmente o dogma basilar da salvação dos fiéis pelo sacrifício do Cristo.

<sup>70</sup> No original: *Christianity got hold of the masses, exactly as modern socialism does, under the shape of a variety of sects, and still more of conflicting individual views — some clearer, some more confused, these latter the great majority — but all opposed to the ruling system, to “the powers that be”.*

<sup>71</sup> Embora a datação do “Apocalipse” durante os anos finais do reinado de Domiciano seja bastante difundida acadêmica e eclesiasticamente, aquela assumida por Engels não é infundada, muito pelo contrário — cf. *Bíblia de Jerusalém* (2000, p. 2298): “Quanto à data de composição, admite-se bastante comumente que tenha sido composto durante o reinado de Domiciano, pelo ano 95; outros, e não sem alguma probabilidade, crêem que pelo menos algumas partes já estariam redigidas desde o tempo de Nero, pouco antes de 70.” Para uma discussão mais detalhada em prol da datação anterior (68-70 EC), cf. Slater (2003).

Outros componentes advindos da interpretação histórica e linguística — poder-se-ia dizer filológica — do *Apocalipse* enunciados por Engels também permanecem atuais, como as diferentes autorias do *Evangelho de João*, das epístolas joaninas e do próprio *Livro da revelação*; a adaptação e reelaboração de elementos tradicionais judaicos, como aqueles advindos do *Livro de Daniel*, de acordo com a conjuntura discursiva contemporânea à produção e circulação de novos textos da literatura apocalíptica tipicamente judaica; bem como a identificação do Anticristo dos capítulos 13 e 17 — cifrado por meio da gematria no número 666 — com Nero. (SLATER, 2003)

Na conclusão dessa pequena composição, Engels acentua, novamente, a relevância do texto em questão para a compreensão do fenômeno religioso: “[...] como um retrato autêntico do cristianismo quase primitivo, desenhado por um deles mesmos, o livro vale mais do que todo o resto do *Novo Testamento* colocado junto.” (2010d, p. 117, tradução nossa<sup>72</sup>)

Passados três anos, em 1886, Engels publica, em uma revista socialista da Alemanha chamada *Die Neue Zeit*<sup>73</sup> (IV, nº 4 e 5), a primeira versão de *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*; obra cuja segunda edição — com algumas alterações do próprio autor (revisão e nota preliminar) além das, pela primeira vez vindas a público, *Teses sobre Feuerbach*, de Karl Marx — sairia dois anos mais tarde, em 1888. Nessa obra, o pensador se dirige, primordialmente, ao movimento operário, buscando marcar posição frente a certo ressurgimento do idealismo neo-hegeliano originalmente criticado, por ele e por Marx, na década de 1840. A necessidade de se voltar à refutação do neo-hegelianismo pode ser melhor compreendida se nos recordarmos de que *A ideologia alemã*, principal obra em que os dois autores buscaram delimitar a concepção materialista da história mediante a crítica direcionada à filosofia alemã posterior a Hegel (sobretudo Feuerbach e outros pertencentes ao chamado neo-hegelianismo de esquerda), não obstante tenha sido escrita em 1845/6, só seria publicada em 1932, décadas após a morte do próprio Engels.

Nas palavras do próprio autor, em sua nota preliminar inserida na edição de 1888 de *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*:

---

<sup>72</sup> Na versão em língua inglesa: [...] *as an authentic picture of almost primitive Christianity, drawn by one of themselves, the book is worth more than all the rest of the New Testament put together.*

<sup>73</sup> A *Die Neue Zeit* era uma revista teórica da social-democracia alemã publicada em Stuttgart de 1883 até 1923. (ENGELS, 1975)

[...] Por outro lado, a filosofia clássica alemã passa, no exterior, e nomeadamente na Inglaterra e na Escandinávia, por uma espécie de ressurreição; e mesmo na Alemanha parece que estamos começando a nos faltar do eclético *minestrone* que é servido nas universidades sob o nome de filosofia.

Nestas circunstâncias, pareceu-me que se tornou cada vez mais necessária uma exposição breve, sistemática, das nossas relações com a filosofia hegeliana, da nossa origem e do nosso distanciamento dela. [...] (ENGELS, 1976, p. 14, tradução nossa<sup>74</sup>)

Nessa obra, mais especificamente na última de suas quatro seções, Engels faz uma série de apontamentos caros ao presente trabalho, discorrendo sobre as chamadas religiões naturais e a evolução histórica do cristianismo, bem como sobre a própria concepção teórica do fenômeno religioso enquanto forma ideológica. As observações do autor, conquanto sumárias, são bastante férteis no que toca aos propósitos de nosso estudo. Examinemo-las, pois, em detalhe.

O primeiro ponto a se destacar pode ser encontrado em certo trecho da obra em que o autor desloca seu foco das reflexões sobre o Estado e a relação deste com a produção material e a luta de classes para formas ideológicas de caráter diverso, mais *elevado*, como a religião e a filosofia:

As ideologias ainda mais elevadas, isto é, ainda mais distantes do substrato material e econômico, assumem a forma da filosofia e da religião. Aqui a ligação entre as representações e as condições materiais da existência delas é cada vez mais complicada, torna-se cada vez mais obscura pela existência de graus intermediários. Ela, todavia, existe. (1976, p. 72, tradução nossa<sup>75</sup>)

Primeiramente, o que podemos extrair dessas considerações engelsianas é que, dentro do complexo de formações ideológicas que integram uma determinada sociedade, podemos encontrar um amplo espectro de formas que se ordenam *verticalmente* (mais ou menos elevadas) em função de sua maior ou menor proximidade para com a base econômica, isto é, sua mais ou menos direta e aparente vinculação à soma total das relações de produção. Essa gradação vai desde o Estado — que constitui, na ótica

---

<sup>74</sup> Na versão em língua italiana: [...] *D'altra parte la filosofia classica tedesca conosce all'estero, e precisamente in Inghilterra e nella Scandinavia, una specie di resurrezione, e persino in Germania sembra che s'incominci ad averne abbastanza del minestrone eclettico che viene servito nelle università sotto il nome di filosofia.*

*In queste circostanze m'è parso che si rendesse sempre più necessaria una esposizione breve, sistematica, dei nostri rapporti con la filosofia hegeliana, della nostra origine e del nostro distacco da essa. [...]*

<sup>75</sup> Na versão em língua italiana: *Le ideologie ancora più elevate, cioè ancora più lontane dal sostrato materiale, economico, prendono la forma della filosofia e della religione. Qui il legame tra le rappresentazioni e le condizioni materiali della loro esistenza è sempre più complicato, è reso sempre più oscuro dall'esistenza di gradi intermedi. Esiste, però.*

marxista, o primeiro poder ideológico e que, embora emane da sociedade civil, tão logo tenha emergido de uma certa disposição econômica estrutural, se autonomiza face à coletividade, atuando como instrumento de dominação de uma classe específica — até aquelas formas ideológicas que *aparecem* como totalmente desvinculadas seja da base material seja das relações sociais de classe, tais como a religião e a filosofia.

Em relação a essas últimas, Engels parece coincidir com a já apontada compreensão de Marx, em *O capital*, de que a produção espiritual dos homens é sempre mais intrincada, variada e imprevisível do que a constituição de sua base material<sup>76</sup>. Isso, evidentemente, implica um alto nível de complexidade na desafiadora tarefa de se analisar as formações ideológicas, sobretudo as superiores, como as religiosidades, uma vez que, ainda segundo Engels, as conexões entre elas e a dinâmica econômica — nexos que a análise marxista busca desnudar — são mediadas por muitos e entrelaçados elos.

O caráter *sui generis* da religião será ainda objeto de considerações mais pormenorizadas de Engels:

Contudo, detenhamo-nos por um momento na religião, porque esta parece ser a mais distante da vida material e a que lhe é mais estranha. A religião surgiu, numa época muito distante e primitiva, a partir das representações erradas e primitivas dos homens sobre a sua natureza e a natureza externa que os rodeia. Mas toda ideologia, assim que surge, desenvolve-se em harmonia com o seu próprio conteúdo representativo e o desenvolve ainda mais. Se não fosse assim, não seria uma ideologia, ou seja, uma atividade que lida com os pensamentos considerando-os como entidades independentes, que se desenvolvem de forma autônoma e estão sujeitas apenas às suas próprias leis. O fato de as condições materiais de existência dos homens, em cujos cérebros este processo de pensamento ocorre, determinarem em última análise o seu curso não pode atingir a consciência dos homens, caso contrário, toda a ideologia estaria acabada. (ENGELS, 1976, p. 72-73, tradução nossa<sup>77</sup>)

<sup>76</sup> Interessante notar como essa concepção se coloca ao revés daquele mecanicismo atribuído a Marx e Engels que subestimaria a singularidade e a relevância das representações religiosas por ver nestas tão somente o reflexo da base econômica.

<sup>77</sup> Na versão em língua italiana: *Fermiamoci però ancora un istante sulla religione, perché questa sembra essere la più lontana dalla vita materiale, la più estranea ad essa. La religione è sorta, in un'epoca molto lontana e primitiva, dalle rappresentazioni sbagliate e primitive degli uomini circa la loro natura e la natura esteriore che li circonda. Ma ogni ideologia, appena sorta, si sviluppa in armonia con il contenuto rappresentativo che le è proprio, lo elabora ulteriormente. Se così non fosse, non sarebbe un'ideologia, cioè un'attività che si occupa dei pensieri considerandoli come entità indipendenti, che si sviluppano in modo autonomo e sono soggetti soltanto alle loro proprie leggi. Il fatto che le condizioni materiali dell'esistenza degli uomini nei cui cervelli si compie questo processo di pensiero ne determinano il corso in ultima analisi, questo fatto non può giungere alla coscienza degli uomini, altrimenti tutta l'ideologia sarebbe finita.*

A religião constitui, portanto, a forma ideológica mais afastada da produção material da vida, segundo o autor, tendo surgido a partir da limitada compreensão que os homens pré-históricos possuíam dos fenômenos naturais que eram próprios de seu ambiente. Para além da questão da origem das manifestações religiosas, interessa-nos aqui, sobretudo, o esboço conceitual que Engels apresenta em relação à categoria *ideologia*, a qual abarca, também do ponto de vista marxista, a religião.

Sobre esse ponto, o autor sublinha o processo de autonomização das formações ideológicas. Assim, a ideologia parece apresentar como tendência imanente uma inclinação para o desenvolvimento de seu próprio conteúdo representativo, substantivando-se. Isso a torna, por um lado, cada vez mais complexa e variegada internamente e, de outra parte, cada vez mais independente — ao menos no nível aparente — de outras esferas e dinâmicas da totalidade sócio-histórica. A ideologia é, por conseguinte, “*uma atividade que lida com os pensamentos considerando-os como entidades independentes, que se desenvolvem de forma autônoma e estão sujeitas apenas às suas próprias leis*” (1976, p. 72). Outrossim, o escamoteamento das interdependências, homologias e condicionamentos mútuos<sup>78</sup> entre os sistemas de representações e o complexo das condições materiais de existência também é fator constitutivo de toda ideologia, que permanece socialmente funcional na medida em que *aparece* como produção supra-histórica. Essa concepção de ideologia não se reduz completamente à dimensão gnosiológica, mas também não se coaduna em absoluto com a compreensão de Marx no prefácio da *Contribuição à crítica da Economia Política*, de 1859, por nós considerada mais integral e condizente com a dinâmica própria das formas ideológicas em sua devenida histórica.

Se conceitualmente a intelecção de Engels tem limites que devem ser considerados, aproximando-se de uma abordagem gnosiológica, os contornos mais objetivos de sua análise histórica trazem, de maneira geral, percepções fecundas, ainda que, em detalhe, também se mostrem um tanto quanto simplificadoras. Assim, na sequência da passagem, o autor passa a ilustrar sumariamente algumas das questões conceituais de que tratou com relação à religião, recorrendo, para isso, a aspectos históricos do surgimento e da evolução do cristianismo genericamente considerados:

---

<sup>78</sup> Diferentemente de Engels, que enfatiza as condições materiais de existência como fator determinante *em última instância*, mas sem se opor frontalmente a ele, importa-nos ressaltar a interdependência entre os diferentes campos que compõem a totalidade sócio-histórica, apresentando um quadro mais matizado — o que ele e Marx também fazem em diversos momentos, como aqui se prova.

Este desaparecimento das antigas nacionalidades foi obra do império romano mundial, de cuja ascensão não temos de examinar aqui as condições econômicas. Os antigos deuses nacionais decaíram. Declinaram igualmente os [deuses] romanos, pois eles também eram adequados apenas para o estreito círculo da cidade de Roma. A necessidade de completar o império mundial com uma religião mundial aparece claramente nas tentativas de conceder créditos e altares em Roma, ao lado dos deuses indígenas, a todos os deuses estrangeiros mais ou menos respeitáveis. Porém, uma nova religião não se cria dessa forma, com decretos imperiais. A nova religião mundial, o cristianismo, já havia surgido silenciosamente de uma mistura de teologia oriental, especialmente judaica, generalizada e de filosofia grega, especialmente estoica, vulgarizada. Para saber qual era o seu aspecto primitivo, teremos ainda que realizar longas e pacientes investigações, porque a forma oficial como foi transmitida é apenas aquela em que se tornou religião de Estado e foi adaptada para esse fim pelo Concílio de Niceia. Basta o fato de que 250 anos depois de sua origem o cristianismo tenha se tornado religião de Estado para provar que ele era a religião correspondente às condições da época. (ENGELS, 1976, p. 73-74, tradução nossa<sup>79</sup>)

Do excerto, contudo, importa-nos pouco as generalizações, o esquematismo e as imprecisões das observações engelsianas — em grande medida devidas ao estado da arte à época — e muito mais o *espírito geral* de suas formulações. Desse modo, cabe frisar a percepção global de que o complexo de novas condições materiais e sociais de existência disposto pela expansão e consolidação imperial romana fomenta um cenário de mutações religiosas tão fértil quanto diversificado, porquanto as estruturas e dinâmicas anteriores, que sustentavam sistemas de representações religiosas geograficamente circunscritos, se encontravam em processo de dissolução. Igualmente, reaparece aqui a compreensão de que o cristianismo é fruto de hibridismos, trocas, superposições e reelaborações culturais *performatizadas* a partir de um ambiente heterogêneo. Por fim, sublinha-se a radical metamorfose do cristianismo nos primeiros séculos de sua existência, cujo

---

<sup>79</sup> Na versão em língua italiana: *Questa sparizione delle vecchie nazionalità fu opera dell'impero mondiale romano, del cui sorgere non abbiamo da esaminare qui le condizioni economiche. Gli antichi dei nazionali decadde. Decadde anche quelli romani, che essi pure erano adatti soltanto al cerchio ristretto della città di Roma. Il bisogno di completare l'impero mondiale con una religione mondiale appare chiaramente nei tentativi di accordare credito e altari a Roma, accanto agli dèi indigeni, a tutti gli dèi stranieri più o meno rispettabili. Ma una nuova religione non si crea a questo modo, con decreti imperiali. La nuova religione mondiale, il cristianesimo, era già sorta silenziosamente da una miscela di teologia orientale, specialmente giudaica, generalizzata, e di filosofia greca, specialmente stoica, vulgarizzata. Per sapere quale era il suo aspetto primitivo dobbiamo ancora fare delle indagini lunghe e pazienti, perché la forma ufficiale in cui è stata trasmessa è solo quella in cui essa divenne religione di Stato e venne adattata a questo scopo dal Concilio di Nicea. Basta il fatto che 250 anni dopo la sua origine il cristianesimo divenne religione di Stato, per provare ch'esso era la religione corrispondente alle condizioni dell'epoca.*

desenvolvimento histórico culmina em sua forma imperial, institucionalizada pelo Concílio de Niceia (325 EC).

Dando sequência a nossa revisão, devemos agora voltar nossa atenção a uma conhecida carta de Engels redigida em 22 de setembro de 1890. Trata-se de uma correspondência endereçada a Joseph Bloch (1871-1936)<sup>80</sup> em que nosso autor busca responder a questões que aquele lhe havia apresentado em uma missiva anterior (3 de setembro de 1890). Bloch lhe fizera basicamente dois questionamentos: o primeiro estava relacionado à evolução histórica das relações de parentesco e das estruturas familiares — tema abordado em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, obra publicada por Engels em 1884 e parcialmente baseada em anotações que Marx fizera a partir da leitura de um livro do antropólogo estadunidense Lewis H. Morgan (1818-1881).

Porém, o que aqui nos interessa propriamente é a segunda questão apresentada por Bloch, isto é: “As relações econômicas são o único momento determinante ou elas meramente formam, num certo sentido, uma base sólida para todas as outras relações, que podem então tornar-se fatores por si só?” (ENGELS, 2010b, p. 572-573, tradução nossa<sup>81</sup>). Trata-se, naturalmente, de uma questão decisiva, uma vez que engendra a oportunidade para que Engels refute as acusações de que a perspectiva teórica que ele e Marx haviam postulado era economicista ou determinista (SILVA, 2007).

À indagação, Engels responde peremptoriamente:

De acordo com a visão materialista da história, o fator determinante da história é, em última análise, a produção e reprodução da vida real. Mais do que isso nunca foi sustentado nem por Marx nem por mim. Agora, se alguém distorce isto, declarando que o momento econômico é o único fator determinante, ele transforma essa proposição num jargão sem sentido, abstrato e ridículo. A situação econômica é a base, mas os vários fatores da superestrutura – as formas políticas da luta de classes e as suas consequências, nomeadamente as constituições estabelecidas pela classe dominante após uma batalha vitoriosa, etc., as formas de direito e, os reflexos de todas estas lutas reais nas mentes dos participantes, ou seja, teorias políticas, filosóficas e jurídicas, pontos de vista religiosos e a expansão das mesmas em sistemas dogmáticos - todos estes fatores também têm influência no curso das lutas históricas das quais, em muitos casos, eles determinam em grande parte a forma. É na interação de todos estes fatores e no meio de uma infinidade interminável de acasos (isto é, de coisas e eventos cujas interligações

<sup>80</sup> Publicitário social-democrata, Joseph Bloch foi editor, por longos anos, da revista *Der sozialistische Akademiker*, periódico porta-voz de setores revisionistas e não subordinado à direção do Partido Social Democrata da Alemanha de então.

<sup>81</sup> No original: *Are economic relations the only determining moment or do they merely form, in a certain sense, a solid basis for all other relations, which can then become factors in their own right?*

intrínsecas são tão remotas ou tão incapazes de serem provadas que podemos considerá-las como inexistentes e ignorá-las) que a tendência económica em última análise, afirma-se como algo inevitável. Caso contrário, a aplicação da teoria a qualquer período particular da história seria, afinal de contas, mais fácil do que resolver uma simples equação de primeiro grau. (2010b, p. 34-35, tradução nossa<sup>82</sup>)

Mais uma vez, o autor destaca o fato de que a produção e a reprodução da vida é o fator determinante *em última análise*, buscando fazer frente às críticas e escapar a um determinismo econômico esquemático. Além disso, Engels sublinha o fato de que elementos das esferas política, jurídica, filosófica e religiosa não só influenciam, mas, em certos casos, determinam efetivamente a *forma* assumida pelos processos históricos cujo *conteúdo* são as contradições imanentes às formações sociais — ou seja, a luta de classes.

Por fim, o pensador assinala que é por meio da interação entre todos os outros campos que compõem a totalidade sócio-histórica — atravessados, ainda, por uma barafunda de fatores que *aparecem* como fortuitos, já que seus nexos intrínsecos são muito remotos e/ou irrecuperáveis analiticamente — que a primazia tendencial do fator econômico se afirma em última instância.

Na mesma correspondência, é interessante notar que o próprio Engels ressalta o caráter polêmico dos escritos seus e de Marx, fator que temos destacado e cujo (des)conhecimento exerce uma enorme influência na recepção e interpretação da obra de ambos os autores:

Se alguns escritores mais jovens atribuem mais importância ao aspecto econômico do que lhe é devido, Marx e eu somos, em certa medida, culpados. Tivemos de sublinhar este princípio orientador face aos oponentes que o negaram, e nem sempre tivemos tempo, espaço ou

---

<sup>82</sup> No original: *According to the materialist view of history, the determining factor in history is, in the final analysis, the production and reproduction of actual life. More than that was never maintained either by Marx or myself. Now if someone distorts this by declaring the economic moment to be the only determining factor, he changes that proposition into a meaningless, abstract, ridiculous piece of jargon. The economic situation is the basis, but the various factors of the superstructure — political forms of the class struggle and its consequences, namely constitutions set up by the ruling class after a victorious battle, etc., forms of law and, the reflections of all these real struggles in the minds of the participants, i.e. political, philosophical and legal theories, religious views and the expansion of the same into dogmatic systems — all these factors also have a bearing on the course of the historical struggles of which, in many cases, they largely determine the form. It is in the interaction of all these factors and amidst an unending multitude of fortuities (i.e. of things and events whose intrinsic interconnections are so remote or so incapable of proof that we can regard them as non-existent and ignore them) that the economic trend ultimately asserts itself as something inevitable. Otherwise the application of the theory to any particular period of history would, after all, be easier than solving a simple equation of the first degree.*

oportunidade para fazer justiça aos outros fatores que interagiam entre si. (2010b, p. 36, tradução nossa<sup>83</sup>)

De fato, o recorrente esquematismo, a tônica economicista e a perspectiva determinista que emerge aqui e acolá em muitos de seus escritos precisa ser matizada, levando-se em consideração o esforço de ambos no sentido de acentuar justamente aqueles elementos de compreensão da realidade sócio-histórica cuja existência e importância seus oponentes políticos e intelectuais, ideologicamente, ignoravam. Dessa forma, é mister que o estudo da obra marxiana e engelsiana leve em conta seu perfil polêmico, seus contextos de produção e recepção, bem como a constelação de autores e posições com que dialogam, embatem, ratificam ou contradizem *situacionalmente*.

Pode-se, ainda, encontrar outros apontamentos sugestivos sobre a questão religiosa no prefácio à edição inglesa, datado de 20 de abril de 1892, do livro *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, que Engels publicara originalmente em 1880. Essa obra consiste, na verdade, em um extrato dos três primeiros capítulos de outra publicação de sua autoria, *Anti-Dühring*, vinda a público em 1878. O texto do prefácio em questão se mostra relevante para a presente discussão uma vez que enfatiza o fato de que a ciência e a filosofia (o materialismo mais especificamente) nem sempre desempenham um papel progressista no desenrolar dos processos históricos, assim como a religião, em determinadas circunstâncias, não atua, necessariamente, como fator reacionário. Nas palavras de Ribeiro:

Engels percebe que o materialismo inglês, que teve em Thomas Hobbes seu maior expoente, era um movimento reacionário, e suas teorias enxergavam na monarquia absolutista a grande gestora da sociedade. Em suma, o materialismo era uma doutrina deísta, aristocrática e antiburguesa; enquanto o cristianismo dos anabatistas do século XVI tinha um programa radical que atacava a lógica de funcionamento da sociedade e que propunha novos devires societários. (2020, p. 269)

A reflexão engelsiana também considera, a fim de analisar a ascensão da burguesia europeia, o papel central desempenhado pela religião, institucional e politicamente encarnada na Igreja Católica Apostólica Romana, na aglutinação dos elementos, dinâmicas, processos e poderes que compunham a sociedade medieval no ocidente:

---

<sup>83</sup> No original: *If some younger writers attribute more importance to the economic aspect than is its due, Marx and I are to some extent to blame. We had to stress this leading principle in the face of opponents who denied it, and we did not always have the time, space or opportunity to do justice to the other factors that interacted upon each other.*

Mas o grande centro internacional do feudalismo era a Igreja Católica Romana. Ela unia toda a Europa ocidental feudalizada, apesar de todas as suas guerras intestinas, numa unidade política, contraposta tanto ao mundo cismático grego como ao mundo maometano. Rodeou as instituições feudais com o halo de sua graça divina. Também ela havia erguido a sua hierarquia segundo o modelo feudal e era, afinal de contas, o maior de todos os senhores feudais, pois possuía, pelo menos, a terça parte de toda a propriedade territorial do mundo católico. Antes de poder dar combate, em cada país e nos diversos terrenos, ao feudalismo secular, seria necessário destruir a organização central santificada. (ENGELS, 1984, p. 15)

O autor enfatiza o exercício de uma hegemonia por parte da Igreja, que conglutina em si as diferentes esferas e campos da realidade social, engendrando, assim, uma unidade político-religiosa que abarca toda a Europa feudal do ocidente. Nesse sentido, Engels retoma alguns dos argumentos sobre a temática já apresentados em *As guerras camponesas na Alemanha*, em 1850, e pode-se pensar — guardadas, diga-se novamente, as significativas diferenças entre os autores — que seus apontamentos sobre o papel da Igreja no medievo adicionam elementos importantes às observações apresentadas por Marx na já mencionada nota de rodapé da Seção I: “Mercadoria e dinheiro” de *O capital*, na qual esse observa que, na Idade Média, o catolicismo, ou seja, a religião, desempenhava o papel principal, do ponto de vista da dinâmica social, em função do modo como aí se produzia a vida material.

Outrossim, Engels novamente aponta o fato de que a própria luta de classes se encontra conjugada de forma intrínseca às expressões religiosas na sociedade medieval. Dessa forma, para o pensador, a burguesia em ascensão precisou encampar a luta também no terreno do sagrado, voltando suas armas contra a Igreja. Nessa perspectiva, afirma por exemplo:

O dogma calvinista servia aos mais intrépidos burgueses da época. A sua doutrina da predestinação era a expressão religiosa do fato de que no mundo comercial, no mundo da concorrência, o êxito ou a bancarrota não dependem da atividade ou da aptidão do indivíduo, mas de circunstâncias independentes dele. “Ele não depende da vontade ou da fuga de ninguém mas da misericórdia”, de forças econômicas superiores mas desconhecidas. E isso era mais do que nunca uma verdade numa época de revolução econômica, em que todos os velhos centros e caminhos comerciais eram substituídos por outros novos [...]. De resto, o regime da Igreja calvinista era absolutamente democrático e republicano; como podiam os reinos deste mundo continuar sendo súditos dos reis, dos bispos e dos senhores feudais onde o reino de Deus se havia republicanizado? (ENGELS, 1984, p. 16)

Ainda que se possa objetar que Engels recai, amiúde, em simplificações do campo religioso — apresentando este como mera roupagem de outros processos ou como incapaz, a partir de certa fase do desenvolvimento histórico, de assumir papéis progressistas ou contestatórios — importa-nos, com efeito, destacar a articulação ínsita na estrutura social entre expressão religiosa, modo de produção e formas políticas assumidas pelos antagonismos de classe, o que se evidencia no excerto em pauta.

Entre os meses de junho-julho de 1894, Engels redige uma de suas mais significativas reflexões acerca das questões religiosas. Trata-se do ensaio “Contribuição à história do cristianismo primitivo”, publicado no volume 1, números 1 e 2, de 1894-1895, da já citada revista *Die Neue Zeit* e editado também em francês, mediante tradução de Laura Lafargue, filha de Marx, no periódico socialista *Devenir Social*, números 1 e 2, em abril e maio de 1895.

Na verdade, esse texto retoma em grande medida os argumentos já apresentados nos anteriores “Bruno Bauer e o início do cristianismo” (1882) e “O livro da revelação” (1883), mas redispõe os pontos tratados de maneira mais cuidadosa e aprofundada. De saída, Engels reafirma a analogia entre o cristianismo primitivo e o movimento dos trabalhadores moderno que lhe é tão cara, o que, aliás, serve de tese central do texto em questão (BRUNO, 2013):

A história do cristianismo primitivo tem notáveis pontos de semelhança com o movimento moderno da classe trabalhadora. Tal como este último, o cristianismo foi originalmente um movimento de pessoas oprimidas: apareceu pela primeira vez como a religião dos escravos e dos libertos, dos pobres privados de todos os direitos, dos povos subjugados ou dispersos por Roma. (ENGELS, 2010c, p. 447, tradução nossa<sup>84</sup>)

Ao reiterar, contudo, as imbricações entre as lutas sociais dos oprimidos e as formas de expressão religiosa por elas assumidas, o pensador prussiano resvala novamente em certo tom reducionista:

Estas revoltas, como todos os movimentos de massas da Idade Média, estavam fadadas a usar a máscara da religião e apareciam como a restauração do cristianismo primitivo da degeneração generalizada;

---

<sup>84</sup> Na versão em língua inglesa: *The history of early Christianity has notable points of resemblance with the modern working-class movement. Like the latter, Christianity was originally a movement of oppressed people: it first appeared as the religion of slaves and freedmen, of poor people deprived of all rights, of peoples subjugated or dispersed by Rome.* (ENGELS, 2010c, p. 447)

mas por trás da exaltação religiosa sempre houve interesses mundanos extremamente tangíveis. (2010c, p. 448, tradução nossa<sup>85</sup>)

Com efeito, Engels parece subestimar a importância das formas religiosas que esses processos históricos complexos assumem, na medida em que atribui ao caráter religioso a condição — a nosso ver, esvaziada — de não mais que uma máscara assumida pelas mobilizações contestatórias e revolucionárias das massas subalternizadas.

Outro ponto interessante trazido à tona pelo texto diz respeito à referência a Luciano de Samósata e a um de seus mais conhecidos escritos: *A morte de peregrino*:

Uma de nossas melhores fontes sobre os primeiros cristãos é Luciano de Samósata, o Voltaire da antiguidade clássica, que era igualmente cético em relação a todo tipo de superstição religiosa e, portanto, não tinha motivos religiosos-pagãos nem políticos para tratar os cristãos de outra forma que não como algum outro tipo de comunidade religiosa. Pelo contrário, ele zombou de todos por sua superstição, tanto daqueles que adoravam Júpiter quanto daqueles que adoravam Cristo; do seu ponto de vista raso e racionalista, um tipo de superstição era tão estúpido quanto o outro. De qualquer forma, este testemunho imparcial relata, entre outras coisas, a história de vida de um certo aventureiro Peregrinus, que se autodenominava Proteu, de Parium em Hellepontus. Quando jovem, este Peregrino estreou-se na Arménia cometendo adultério. Ele foi pego em flagrante e linchado conforme o costume do país. Ele teve a sorte de escapar e, depois de estrangular seu pai em Parium, teve que fugir. (ENGELS, 2010c, p. 449, tradução nossa<sup>86</sup>)

De fato, as observações de Engels no que tange à crítica religiosa luciânica se mostram, em grande medida, acertadas. Que a obra de Luciano de Samósata constitua uma das mais importantes fontes de acesso a certos contornos do cristianismo do segundo século sob o prisma da alteridade é fato notório. Na verdade, como assinala Brandão (2001), a apreciação do fenômeno religioso tecida por Luciano se perfaz, mais especificamente, a partir da *παιδεία*, integrando a crítica aos homens cultos e desempenhando um papel de denúncia.

---

<sup>85</sup> Na versão em língua inglesa: *These risings, like all mass movements of the Middle Ages, were bound to wear the mask of religion and appeared as the restoration of early Christianity from spreading degeneration; but behind the religious exaltation there were every time extremely tangible worldly interests.*

<sup>86</sup> Na versão em língua inglesa: *One of our best sources on the first Christians is Lucian of Samosata, the Voltaire of classic antiquity, who was equally sceptical towards every kind of religious superstition and therefore had neither pagan-religious nor political grounds to treat the Christians otherwise than as some other kind of religious community. On the contrary, he mocked them all for their superstition, those who worshipped Jupiter no less than those who worshipped Christ; from his shallow rationalistic point of view one sort of superstition was as stupid as the other. This in any case impartial witness relates among other things the life story of a certain adventurer Peregrinus, who called himself Proteus, from Parium in Hellepontus. When a youth, this Peregrinus made his début in Armenia by committing adultery. He was caught in the act and lynched according to the custom of the country. He was fortunate enough to escape and, after strangling his father in Parium, he had to flee.*

O prolífico autor sírio realiza um ataque frontal, mais do que aos deuses, à crença nestes, lançando mão de expedientes que ridicularizam aspectos fundamentais da constituição do sagrado de forma ampla e radical. Trata-se de uma crítica, portanto, que mira os deuses, mas acerta os homens, consciente do espelhamento e da superposição de ambos os planos do ponto de vista da cultura (BRANDÃO, 2001). Assim, a perspectiva incisivamente crítica de Luciano, bem como sua manifesta indiferença para com os atrativos das variadas formas de religiosidade então disponíveis, parece, com efeito, conferir certa objetividade no tratamento por ele dispensado ao cristianismo, como assinala Engels.

Nosso pensador materialista apresenta, então, um breve extrato da narrativa de *A morte de peregrino*, em que se abordam as ações e experiências de Proteu a partir de seu ingresso no cristianismo. No excerto luciânico, impregnado da ironia que lhe é peculiar, Proteu, a despeito de suas desventuras passadas, assume uma função de liderança cristã cada vez mais prestigiada, sendo visto como uma divindade e comparado ao próprio Cristo. Com o tempo, ele acaba sendo preso em razão de seu destaque como líder cristão, fato que o leva a alcançar ainda maior fama, bem como a crescerem imensamente os devotos que lhe prestavam todo tipo de honrarias e veneração, chamando-lhe novo Sócrates. Nosso Peregrinus, ainda preso e tendo nesta condição um pretexto, passa a receber também enviados de distintos e remotos lugares, de modo que seus seguidores, entre outros préstimos em seu favor, concedem-lhe grandes quantidades de dinheiro, enriquecendo-o largamente com os donativos.

Ao final da passagem citada por Engels, a narrativa de Luciano destaca certos elementos da práxis cristã em uma perspectiva incisivamente crítica, que enfatiza a ingenuidade dos seguidores da nova religião diante das ações de um inescrupuloso como Proteu:

Na verdade, estes desgraçados estão convictos de que serão absolutamente imortais e viverão para todo o sempre, e por isso desprezam a morte, e muitos até se lhe entregam voluntariamente. Além disso, o seu primeiro legislador persuadiu-os de que passariam todos a ser irmãos uns dos outros, logo que, tendo mudado de religião, renegassem os deuses gregos e passassem a adorar o célebre sofista [que foi] crucificado. E vivem segundo a lei deste. Por isso, desprezam por igual todos os bens e consideram-nos comuns, prática que receberam por tradição, sem exigirem qualquer garantia séria. Portanto, se lhes aparece algum charlatão ou vigarista capaz de se aproveitar da situação, fica imediatamente riquíssimo e a troçar de pessoas tão ingenuas.

Mesmo assim, Peregrino foi solto pelo governador da Síria [...].<sup>87</sup>  
(SAMÓSATA, 2013, p. 134)

Engels finaliza a digressão a respeito de *A morte de peregrino* assinalando que o texto de Luciano ainda nos narra a eventual expulsão do trapaceiro da seita cristã que liderava — o que o teria reduzido à pobreza — em função de se lhe terem flagrado a comer carne proibida.

Toda essa aparentemente inusitada écbase do artigo engelsiano desvela seu *télos* nos parágrafos seguintes, fornecendo os subsídios para que o autor teça críticas à atuação de personagens *à la* Proteu no socialismo de então. O pensador prussiano chega a citar nominalmente o percurso de alguns desses *Peregrinos* do movimento dos trabalhadores, destacando como a ingenuidade de certos setores socialistas espelha a dos cristãos dos primeiros séculos.

O termo a que chega a digressão — e que também encerra a primeira seção do texto — parece-nos relevante, uma vez que, sob o *leitmotiv* da homologia entre socialismo e cristianismo primitivo, se deixam entrever certas apreensões acerca do fenômeno religioso:

E tal como todos aqueles que não podem esperar favores do mundo oficial ou estão rompidos com ele [...] todos se aglomeram nos partidos da classe trabalhadora em todos os países — assim foi com os primeiros cristãos. Todos os elementos que foram libertados, isto é, que foram abertos pela dissolução do velho mundo, entraram um após o outro na órbita do Cristianismo como o único elemento que resistiu a este processo de dissolução — pela razão mesma de que ele foi o produto necessário do processo — e que, portanto, persistiu e cresceu enquanto os outros elementos eram apenas maravilhas de nove dias. Não houve fanatismo, nem tolice, nem maquinação que não se ligasse às jovens comunidades cristãs e que não encontrasse, pelo menos por algum tempo e em lugares isolados, ouvidos atentos e crentes dispostos. E tal como as nossas primeiras associações de trabalhadores comunistas, também os primeiros cristãos adotaram com uma credulidade tão sem precedentes para qualquer coisa que se adequasse ao seu propósito que nem sequer temos a certeza de que algum fragmento ou outro do “grande número de obras” que Peregrinus escreveu para o cristianismo não tenha encontrado o seu caminho para o nosso Novo Testamento. (ENGELS, 2010c, p. 451-452, tradução nossa<sup>88</sup>)

<sup>87</sup> Preferimos utilizar aqui a tradução portuguesa de Custódio Magueijo àquela, em inglês, citada por Engels em seu texto.

<sup>88</sup> No original: *And just as all those who can expect no favours from the official world or are finished with it (...) all throng to the working-class parties in all countries — so it was with the first Christians. All the elements which had been set free, i.e., shown the door by the dissolution of the old world came one after the other into the orbit of Christianity as the only element that resisted this process of dissolution — for the very reason that it was the necessary product of the process — and that therefore persisted and grew while*

Partindo da leitura de Engels e tentando desdobrá-la em seu sugestivo potencial teórico no que tange à problemática religiosa, diríamos, pois, que todos os elementos que se encontram desprovidos de uma órbita social, em função da desagregação das antigas formas estruturais de realidades sociais em dissolução, tendem a convergir para aquela que parece ser a única força capaz de resistir a esse processo, uma vez que é, na verdade, um produto que emana da própria desarticulação em curso. Obviamente, essa decomposição de estruturas sociais é aquela já embrionariamente indicada por Marx e Engels no *Manifesto* (1848) e, mais detalhadamente, expressa pelo último nos dois textos anteriormente aqui considerados: “Bruno Bauer e o início do cristianismo” (1882) e “O livro da revelação” (1883).

O cristianismo, desse modo, enquanto produto de uma crise ampla de formas sociais cuja funcionalidade se encontra debilitada, é capaz de exercer uma atração crescente sobre elementos dispersos — de formas particulares de manifestação ideológica a categorias de indivíduos marginalizados — que tendem a se aglutinar sob seu espectro.

Nesse sentido, Engels parece propor uma hipótese explicativa, ainda que parcial, para a expansão e diversificação do cristianismo nos primeiros séculos de nossa era. À medida que formas estruturais pré-existent de sociabilidade — elementos nacionais, étnicos, locais etc. — vão progressivamente se desarticulando pelo avanço quantitativo e qualitativo do imperialismo romano, os componentes dispersos oriundos desse processo passam a tendencialmente se conjugar com o complexo religioso cristão, cuja dinâmica se encontra em franca expansão. Tal fenômeno tanto incrementa a ascensão do cristianismo já em curso quanto fomenta, no interior de seu próprio campo, a produção de expressões de alteridade.

Engels também retoma as contribuições da crítica bíblica alemã, distinguindo, por um lado, o papel desempenhado pela chamada Escola Tübingen de teologia<sup>89</sup> e, de outra

---

*the other elements were but nine-day wonders. There was no fanaticism, no foolishness, no scheming that did not attach itself to the young Christian communities and did not at least for a time and in isolated places find attentive ears and willing believers. And like our first communist workers' associations the early Christians too took with such unprecedented gullibility to anything which suited their purpose that we are not even sure that some fragment or other of the "great number of works" Peregrinus wrote for Christianity did not find its way into our New Testament.*

<sup>89</sup> Escola atuante na primeira metade do século XIX, era composta por estudantes e estudiosos da *Bíblia*. Foi fundada em 1830 pelo teólogo protestante Ferdinand Christian Baur (1792-1860), sendo vinculada à Universidade de Tübingen, da qual Baur era docente. Ainda que seus membros tenham realizado uma análise crítica da *Bíblia* e de suas fontes (sobretudo o *Novo Testamento*), a Escola de Tübingen e seu líder, diferentemente de Bruno Bauer, omitiam as fontes helênicas na formação e evolução do cristianismo dos primeiros séculos, presos a uma concepção teológica e confessional.

parte, os aportes fornecidos pela obra de Bruno Bauer. Em relação a este último, sublinha o papel por ele desempenhado no sentido de contestar a equivocada, porém bastante disseminada compreensão de que o cristianismo seria integralmente uma excrescência do judaísmo, do qual haveria extraído seus principais contornos. Na contramão dessa perspectiva, o filósofo neo-hegeliano teria sido pioneiro nos apontamentos acerca dos fundamentos filosófico-culturais próprios do helenismo que estariam na base primeira de que brotara a nova religião.

Segundo o pensador materialista, Bauer “lançou as bases da prova de que o cristianismo não fora importado de fora — da Judeia — para o mundo greco-romano e imposto a este, mas que, pelo menos em sua forma de religião mundial, é o próprio produto desse mundo” (2010c, p. 453, tradução nossa<sup>90</sup>). Porém, outros avanços significativos em relação à temática dependeriam, segundo Engels, de novas descobertas — históricas e arqueológicas, subentende-se.

O ensaio engelsiano também retoma alguns aspectos, presentes no texto do *Apocalipse de João*, que configuravam o cristianismo primitivo como portador das sementes que fariam brotar a primeira religião universal:

Aqui encontramos a ideia básica que permitiu ao cristianismo primitivo desenvolver-se numa religião mundial. Todas as religiões semíticas e europeias daquela época partilhavam a opinião de que os deuses ofendidos pelas ações do homem poderiam ser aplacados pelo sacrifício; a primeira ideia básica revolucionária (emprestada da escola filônica) no cristianismo foi que, através de um grande sacrifício voluntário de um mediador, os pecados de todos os tempos e de todos os homens foram expiados de uma vez por todas — no que diz respeito aos fiéis. Assim, a necessidade de quaisquer sacrifícios adicionais foi eliminada e com ela a base para uma infinidade de ritos religiosos: mas a liberdade de ritos que dificultavam ou proibiam o relacionamento com pessoas de outras confissões era a primeira condição de uma religião mundial. Apesar disso, o hábito do sacrifício estava tão profundamente enraizado nos costumes nacionais que o catolicismo — que tanto se inspirou no paganismo — achou apropriado acomodar-se a este fato através da introdução pelo menos do sacrifício simbólico da missa. (2010c, p. 456, tradução nossa<sup>91</sup>)

<sup>90</sup> Na versão em língua inglesa: [...] *laid the foundation of the proof that Christianity was not imported from outside — from Judea — into the Roman-Greek world and impose on it, but that, at least in its world-religion form, it is the very own product of that world.*

<sup>91</sup> Na versão em língua inglesa: *Here we find the basic idea which enabled early Christianity to develop into a world religion. All Semitic and European religions of that time shared the view that the gods offended by the actions of man could be propitiated by sacrifice; the first revolutionary basic idea (borrowed from the Philonic school) in Christianity was that by the one great voluntary sacrifice of a mediator the sins of*

A questão, com efeito, já havia sido sugerida em “Bruno Bauer e o início do cristianismo”, de 1882. Aqui, Engels a desenvolve um pouco mais e, ainda que sua reflexão não esteja isenta de incongruências, apresenta, nos parece, contribuições relevantes para problematizar a questão. Sob esse viés, o autor identifica a ideia revolucionária de que, por meio do sacrifício único de um mediador, todos os homens que creem podem ser redimidos de seus pecados frente à divindade como o pré-requisito fundamental que permitiria ao cristianismo tornar-se a primeira religião mundial.

Isso porque o martírio definitivo, ao passo que desobrigava os homens de recorrer sistematicamente a formas específicas, restritas, exigentes e periódicas de purificação ritual, expiação dos pecados e aplacamento da cólera divina, também favorecia a criação de uma comunidade ideológica muito ampla (virtualmente universal) em que os intercâmbios — desde os culturais até os econômicos — entre indivíduos das mais diferentes origens era potencializado. Já a manutenção, no âmbito simbólico da missa, do rito sacrificial periódico é compreendida como estratégia eficaz na constituição da hegemonia cristã, por meio da absorção de elementos *pagãos* pela nova religião em sua forma institucional.

Engels, dando continuidade à sua proposição de cotejar o movimento socialista moderno com o cristianismo primitivo — ambos categorizados como movimentos de massa — ressalta a *confusão* inerente ao início de ambos. Essa característica seria consequência do fato de que os movimentos de massas se movimentariam, em seus começos, de forma contraditória, desprovidos de coesão e de certezas que lhes conferissem unidade, assim como afetados pela atuação dos *profetas* que neles se imiscuem. Tal constelação de fatores é responsável, segundo o pensador prussiano, pelo surgimento de inúmeras seitas e correntes internas na esfera do cristianismo primitivo — assim como no socialismo moderno —, as quais combatem entre si de forma pelo menos tão aguerrida quanto combatem seus adversários externos.

Obviamente, a problemática é bastante mais complexa, mas a leitura de Engels é sugestiva. A heterogeneidade intestina do cristianismo — ou cristianismos? — dos

---

*all times and all men were atoned for once and for all — in respect of the faithful. Thus the necessity of any further sacrifices was removed and with it the basis for a multitude of religious rites: but freedom from rites that made difficult or forbade intercourse with people of other confessions was the first condition of a world religion. In spite of this the habit of sacrifice was so deeply rooted in national customs that Catholicism — which borrowed so much from paganism — found it appropriate to accommodate itself to this fact by the introduction of at least the symbolical sacrifice of the mass.*

primeiros séculos de nossa era, de fato, se configura pelo embate ideológico entre vieses amiúde radicalmente divergentes. Esse fenômeno engendra uma disputa pela hegemonia religiosa interna ao menos tão feroz quanto aquela externa — de que neste trabalho nos ocupamos mais detidamente — que se apresenta, sobretudo, na relação entre cristianismo e helenismo.

Na sequência, adentrando a seção três do ensaio, o autor passa a analisar quais são os extratos sociais a que pertenciam os primeiros cristãos:

De que tipo de gente foram recrutados os primeiros cristãos? Principalmente dos “trabalhadores e oprimidos”, os membros das camadas mais baixas, como convém a um elemento revolucionário. E de que consistiam? Nas cidades, de livres empobrecidos, de gente de todo tipo, [...] depois de libertos e, sobretudo, dos escravos; nas grandes propriedades na Itália, na Sicília e na África, de escravos; e nos distritos rurais das províncias, de pequenos camponeses que haviam caído mais e mais na escravidão por dívidas. Não havia absolutamente nenhuma via comum de emancipação para todos estes elementos. Para todos, o paraíso ficara perdido para trás deles; [...] (2010c, p. 460, tradução nossa<sup>92</sup>)

O cristianismo primitivo é compreendido *por Engels* como um “elemento revolucionário” e, como tal, emerge das classes e extratos mais subalternizados da sociedade. Por outro lado, a marcante diversidade desses segmentos sociais inviabiliza, a princípio, um caminho emancipatório comum. O paraíso, de que nos fala o autor, consistiria em uma recuperação ideal de um passado em que a crescente expansão do Império, bem como sua dominação cada vez mais opressora, ainda não havia desarticulado, irremediavelmente, formas regionais/locais de produção da vida material, de sociabilidade e de cultura.

Em relação à dominação romana, o pensador continua:

Esta dominação pôs fim de uma vez por todas aos grupos menores; o poderio militar, a jurisdição romana e o mecanismo de cobrança de impostos dissolveram completamente a organização interior tradicional. À perda da independência e de uma organização distintiva acrescentou-se a pilhagem forçada por parte das autoridades civis e militares, que primeiro tomaram os tesouros dos subjulgados e depois

<sup>92</sup> Na versão em língua inglesa: *What kind of people were the first Christians recruited from? Mainly from the “labouring and burdened”, the members of the lowest strata, as becomes a revolutionary element. And what did they consist of? In the towns of impoverished free men, all sorts of people, (...) then of freedmen and, above all, slaves; on the large estates in Italy, Sicily, and Africa of slaves, and in the rural districts of the provinces of small peasants who had fallen more and more into bondage through debt. There was absolutely no common road to emancipation for all these elements. For all of them paradise lay lost behind them; [...].*

lhes emprestaram a taxas usurárias, a fim de lhes extorquir ainda mais. A pressão dos impostos e a necessidade de dinheiro que isso causou em regiões com uma economia puramente ou predominantemente natural mergulhou os camponeses numa servidão cada vez mais profunda aos usurários, dando origem a grandes diferenças de fortuna, tornando os ricos mais ricos e os pobres completamente destituídos. Qualquer resistência por parte de pequenas tribos ou cidades isoladas ao gigantesco poder mundial romano era desprovida de perspectiva. Onde estava a saída, a salvação, para os escravizados, oprimidos e empobrecidos, uma saída comum a todos esses grupos diversos de pessoas cujos interesses eram mutuamente estranhos ou mesmo opostos? Era necessário, contudo, encontrar um grande movimento revolucionário que iria abraçar-los todos. E essa saída foi encontrada. Porém, não neste mundo. Tal como se caracterizavam as coisas, ela só poderia ser uma saída religiosa. (2010c, p. 461, tradução nossa<sup>93</sup>)

Nesse ponto, nosso autor se volta para uma breve análise das condições sócio-históricas que ensejam o cristianismo. A crescente pauperização e opressão de povos, regiões e extratos sociais sob o poderio romano são destacadas em seus aspectos econômicos e políticos, assim como o paradoxo de que uma solução para esse cenário, do ponto de vista dos subalternos, se fazia *tão inevitável quanto impossível*. É dessa contradição — da insustentabilidade dessa conjunção de violências, submissões e repressões e da inviabilidade de superá-las materialmente que a solução religiosa emerge.

Aqui parece, uma vez mais, aflorar a compreensão, desta vez melhor provida de conteúdo sócio-histórico concreto, de que a religião é, dialeticamente, *expressão da e protesto contra a* miséria material existente; em outras palavras, o fenômeno religioso opera tanto como legitimação quanto como queixa — sublimada — contra as condições sociais dadas. Isso porque, ao dar vazão às pulsões legítima e materialmente motivadas, as formas religiosas se mobilizam como discurso e ação de rejeição à ordem social objetivamente constituída e, na perspectiva específica de Engels, podem mesmo assumir-se como potencialmente insurrecionárias: são a expressão desse ponto em que o desejo de múltiplas alteridades se interseccionam e, amiúde, se condensam. Em contrapartida,

---

<sup>93</sup> Na versão em língua inglesa: *This domination had put an end once and for all to the smaller groups; military might, Roman jurisdiction and the tax-collecting machinery completely dissolved the traditional inner organisation. To the loss of independence and distinctive organisation was added the forcible plunder by military and civil authorities who first took the treasures of the subjugated away from them and then lent them back at usurious rates in order to extort still more out of them. The pressure of taxation and the need for money which it caused in regions with a purely or predominant natural economy plunged the peasants into ever deeper bondage to the usurers, gave rise to great differences in fortune, making the rich richer and the poor completely destitute. Any resistance by isolated small tribes or towns to the gigantic Roman world power was without prospect. Where was the way out, salvation, for the enslaved, oppressed and impoverished, a way out common to all these diverse groups of people whose interests were mutually alien or even opposed? And yet it had to be found if a great revolutionary movement was to embrace them all. This way out was found. But not in this world. As things were, it could only be a religious way out.*

ao projetar o gozo dessa justiça social ansiada para uma dimensão imaginária — um mundo depois do mundo, a-histórico, metafísico — forjam para si um paliativo funcional para a manutenção da dominação, na medida em que a saída encontrada distensiona a dinâmica social e substancia sua ordenação como inevitável.

Em relação ao sentido geral do ensaio engelsiano e de sua proposição de estabelecer uma correlação entre o movimento comunista e o cristianismo primitivo, Paula Bruno busca uma análise global do texto a partir de um enfoque discursivo:

Este artigo de Engels pode ser considerado um aviso aos seus leitores; o desenvolvimento histórico do Cristianismo apresenta uma “degeneração” em relação ao seu estado primitivo, caracterizado como um movimento revolucionário e de massas. Este fato, na sua perspectiva, tinha que ser levado em conta pelo movimento operário moderno para não degenerar ou corromper-se; pareceria incitar a mobilização, apontando indiretamente que a passividade, encarnada nos primeiros cristãos na esperança da salvação após a morte, implicaria uma perda inevitável de unidade e força performativa. Engels pareceria privilegiar a mobilização efetiva das massas na procura ativa da felicidade terrena. Nesse sentido, o escrito tem um propósito moralizante: destaca um “dever ser” do socialismo como movimento de ação transformadora. (2013, p. 34, tradução nossa<sup>94</sup>)

Ainda que o sentido de sua interpretação divirja do que aqui se apresenta, suas considerações nos ajudam a compreender o artigo a partir de uma situação comunicativa historicamente demarcada bem como de seu perfil e intencionalidade política.

No fechamento desse ensaio, Engels retorna às considerações acerca do texto do *Apocalipse de João*, tecendo considerações a respeito dos intercâmbios culturais que se processaram na gênese do cristianismo:

O germe da religião mundial está aí, mas inclui sem discriminação as mil possibilidades de desenvolvimento que se tornaram realidade nas inúmeras seitas posteriores. E a razão pela qual este escrito mais antigo da época em que o cristianismo estava surgindo é especialmente valioso para nós é que ele mostra sem qualquer diluição o que o judaísmo, fortemente influenciado por Alexandria, contribuiu para o cristianismo. Tudo o que vem depois é um apêndice ocidental, greco-romano. Foi

---

<sup>94</sup> No original: *Puede pensarse este artículo de Engels como una alerta a sus lectores; el desarrollo histórico del cristianismo presenta una «degeneración» en relación a su estado primitivo, caracterizado como un movimiento de masas y revolucionario. Este hecho, desde su perspectiva, debía ser tenido en cuenta por el movimiento obrero moderno para no degenerarse ni corromperse; parecería estar incitando a la movilización, señalando indirectamente que la pasividad, encarnada en los primeros cristianos en la esperanza de salvación ultraterrena, conllevaría una indefectible pérdida de unidad y de fuerza performativa. Engels parecería estar privilegiando la movilización efectiva de las masas en búsqueda activa de la felicidad terrena. En este sentido, el escrito tiene una finalidad moralizante: destaca un «deber ser» del socialismo como movimiento de acción transformadora.*

somente por intermédio da religião judaica monoteísta que o monoteísmo cultural da filosofia vulgar grega posterior pôde se revestir da forma religiosa sob a qual sozinho poderia dominar as massas. Porém, uma vez que este intermediário foi encontrado, ele só poderia tornar-se uma religião mundial no mundo greco-romano, e isso por meio de um maior desenvolvimento e de uma fusão com as ideias desse mundo. (ENGELS, 2010c, p. 469, tradução nossa<sup>95</sup>)

Das considerações do autor, descontadas as imprecisões e inadequações conceituais, merece destaque a reiteração do hibridismo cultural inerente à formação e evolução do campo religioso cristão. Engels também enfatiza, uma vez mais, a profunda metamorfose por que passa a nova religião, da mixórdia de seitas, correntes e práticas de seu estágio primitivo à forma institucionalizada que conjugará, como eixos constitutivos fundamentais, a tradição judaica e a filosofia helênica. Aparece em sua leitura a compreensão — embrionária, mas coerente a nosso ver — de que foi por meio dessa fusão que os elementos teológicos neoplatônicos, altamente eruditos, puderam conformar-se a um público mais amplo: às massas de subalternizados do Império. É no âmbito desse complexo social romano, tão internamente diversificado, que o novo credo pôde, por meio de intercâmbios e desenvolvimentos culturais crescentes com a matriz helênica, se tornar a primeira forma religiosa de caráter efetivamente universal.

No ano de sua morte: 1895, Friedrich Engels redigiu uma “Introdução” para a reedição da obra de Marx: *As lutas de classes na França*, a qual fora publicada originalmente, na forma de quatro artigos independentes, em 1850, na *Nova Gazeta Renana*. No fechamento desse texto introdutório, Engels — que até então buscara articular a análise de Marx relativa à situação francesa no final da década de 1840 com as condições contemporâneas, e não exclusivamente francesas, da luta de classes — estabelece uma correspondência entre a sublevação das classes oprimidas contra o aparelho estatal a serviço da classe dominante com o caráter insurrecional que o cristianismo primitivo assume, na conjuntura dos primeiros séculos de seu florescimento, frente ao domínio do Império Romano:

---

<sup>95</sup> No original: *The germ of the world religion is there, but it includes without discrimination the thousand possibilities for development which became realities in the countless subsequent sects. And the reason why this oldest writing of the time when Christianity was coming into being is especially valuable for us is that it shows without any dilution what Judaism, strongly influenced by Alexandria, contributed to Christianity. All that comes later is western, Greco-Roman appendage. It was only by the intermediary of the monotheistic Jewish religion that the cultured monotheism of later Greek vulgar philosophy could clothe itself in the religious form in which alone it could grip the masses. But once this intermediary was found, it could become a world religion only in the Greco-Roman world, and that by further development in and merger with the ideas of that world.*

Há quase exatos 1.600 anos atuava no Império Romano igualmente um perigoso partido da sublevação. Ele solapou a religião e todos os fundamentos do Estado, negou abertamente que a vontade do imperador fosse a lei suprema; era um partido sem pátria, internacional, expandindo-se por todas as terras do império desde a Gália até a Ásia e mesmo para além das fronteiras do império. Por longo tempo ele havia operado subterraneamente, na clandestinidade; porém, depois de certo tempo, ele se considerou suficientemente forte para mostrar-se abertamente à luz do dia. Esse partido da sublevação, que era conhecido pela designação “cristão”, também tinha uma forte representação no exército; legiões inteiras eram cristãs. Quando recebiam ordens para dirigir-se às cerimônias sacrificiais da igreja territorial pagã para prestar as venerações de praxe, o atrevimento dos soldados sublevados era tal que, como forma de protesto, afixavam insígnias especiais – cruces – em seus elmos. As intimidações costumeiras de caserna por parte dos superiores não surtiam nenhum efeito. O Imperador Diocleciano não pôde assistir por mais tempo como a ordem, a obediência e a disciplina eram minadas em seu exército. Ele interveio energicamente porque ainda havia tempo. Promulgou uma lei contra os socialistas, quer dizer, cristãos. As reuniões dos sublevadores foram proibidas, os seus salões de reunião fechados ou até demolidos, as insígnias cristãs, as cruces etc. foram proibidas, como na Saxônia os lenços vermelhos. Os cristãos foram declarados incapazes de assumir cargos no Estado, nem mesmo libertos eles poderiam ser. Como naquele tempo ainda não se dispunha de juízes tão bem treinados em fazer “acepção de pessoas” como pressupõe o projeto de lei contra a sublevação, de autoria do senhor von Köller, os cristãos ficaram sumariamente proibidos de recorrer à justiça dos tribunais. Essa lei de exceção também ficou sem efeito. Os cristãos por zombaria a arrancaram dos muros e até se conta que teriam incendiado o palácio do imperador em Nicomédia com ele dentro. Ele então se vingou com a grande perseguição aos cristãos do ano 303 da nossa era. Foi a última desse tipo. E ela foi tão eficaz que, dezessete anos depois, o exército era composto em sua esmagadora maioria por cristãos, e o autocrata seguinte de todo o Império Romano, Constantino, chamado “o Grande” pelos padrecos, proclamou o cristianismo como religião do Estado. (ENGELS, 2012, p. 25-26)

Nesse fragmento, Engels “prestou homenagem aos primeiros cristãos como um ‘perigoso partido da revolta’, pronto para desafiar os imperadores e minar a autoridade pela recusa de oferecer sacrifícios em seus altares.” (BOTTOMORE, 2001, p. 78, tradução nossa<sup>96</sup>) Aqui, suas observações focalizam exclusivamente o papel político revolucionário do cristianismo, o que realça o caráter pouco analítico e objetivamente parcial de suas considerações. Contudo, isso não é exatamente uma surpresa uma vez que o próprio texto e os apontamentos que o autor nele apresenta possuem um perfil

---

<sup>96</sup> No original: [...] *paid tribute to the early Christians as a ‘dangerous party of revolt’, ready to defy emperors and undermine authority by refusing to offer sacrifice at their altars.*

eminentemente polêmico e de ação política, ficando o rigor teórico-conceitual em segundo plano.

Por outro lado, a interpretação engelsiana constitui um interessante contraponto à crítica de Marx aos princípios sociais do cristianismo, publicada anos antes, em 1847. Esse contraste manifesta de forma evidente certo grau tendencial de divergência na valoração política da religião, especialmente a cristã, por parte dos dois autores. De maneira geral, Marx tende a realçar a função reacionária e afim à dominação que é exercida pelas formações religiosas; enquanto Engels, o mais das vezes, tende a sublinhar seu papel insubordinado, contestatório ou mesmo revolucionário. Seja como for, a consideração objetiva das situações discursivas em que se inserem os diferentes textos de ambos os autores que tratam do fenômeno religioso, bem como a consideração cuidadosa daqueles trabalhos em que prevalece não o caráter polêmico e político dos enunciados, mas seu perfil de crítica sócio-histórica, reforça as contradições imanentes que constituem o fenômeno religioso na perspectiva marxista, colocando de certa forma, as posições de Marx e Engels em diálogo, ainda que permeado de tensões. A dialética materialista se mostra, assim, o instrumental teórico pelo qual se pode compreender que as posições divergentes assumidas por ambos, evidenciada pelo primeiro deles em 1847 e pelo segundo em 1895, não são necessariamente autoexcludentes, mas devem ser dialogizadas<sup>97</sup> — é preciso não só constatar a divergência tendencial entre os autores no que toca à temática, mas tentar explicar o porquê dessa inconsonância.

O levantamento que até aqui se efetuou teve por objetivo delinear de modo panorâmico os contornos fundamentais de uma perspectiva marxiana e engelsiana de abordagem da questão religiosa. Essa constelação de princípios críticos e postulados analíticos que se pode agora entrever constitui deveras nosso ponto de partida teórico e reflexivo e, espera-se, alguma contribuição ao estudo da problemática religiosa por uma chave materialista. Para que se possa, todavia, avançar na questão, importa-nos agora destacar outros aspectos — não suficientemente explorados pelos fundadores do marxismo —, bem como outros autores que, consoante os propósitos do presente trabalho, se mostram de fundamental importância para o estudo da problemática religiosa.

---

<sup>97</sup> Rosa (2014, p. 13) assinala que: “é importante considerar que a interpretação de Engels sobre a religião diferiu da de Marx, preenchendo os limites analíticos deste último”, mas não nos parece precisa a colocação. Tal como está, a afirmação parece contraditória, afirma a divergência entre ambos, porém, toma como pressuposto uma homogeneização indevida das análises que os dois autores fazem individualmente da problemática religiosa. Não se trata de preencher limites, mas de uma discrepância significativamente específica na teorização da questão.

### 3. A FUNÇÃO DA IDEOLOGIA E AS TRAMAS DA RELIGIÃO

Nossa proposição de aplicar os princípios da concepção materialista da história ao estudo da problemática das religiosidades corresponde ao anseio de se contribuir, efetivamente, seja com a compreensão do *corpus* eleito para esta pesquisa seja com futuras análises perscrutando as determinações<sup>98</sup> sócio-históricas da religião, sem as quais a dinâmica de sua produção ideológico-cultural, nos parece, não pode ser apreendida. Faz-se necessário, por conseguinte, vislumbrar de que forma sentidos e significações engendrados e mobilizados pelos textos se inscrevem em um processo social mais amplo, de cujas tensões, câmbios e contradições o *Contra os cristãos*, de Porfírio, é tanto testemunho quanto instrumento privilegiado; ao mesmo tempo, trata-se de compreender o modo pelo qual essas forças motrizes se produzem e se reproduzem no interior do(s) texto(s), considerando, com Bakhtin, que “em todo signo ideológico confrontam-se índices de valor contraditórios” (1988, p. 46).

Há de se observar, contudo, que a proposição de se trabalhar a partir da matriz teórica do materialismo não encerra uma recusa apriorística à “valorização do local e do particular no contexto multiculturalista da academia das últimas duas décadas” (SILVA, 2010, p. 120). Consideramos, antes, que entre essas tendências de matiz nomeadamente pós-estruturalista — que vêm se desenvolvendo acentuadamente desde a chamada “virada linguística” —, a reformulação de pontos variados da historiografia do Mediterrâneo antigo no escopo dos avanços e contribuições, por exemplo, da arqueologia contemporânea, e um esforço por compreender o discurso do *Contra os cristãos* em termos de expressão das relações sociais nele imbricadas é possível (e mesmo necessário) estabelecer um percurso dialético — mas não um ecletismo inconsistente — produtivo.

Nesse sentido, convém avançar a hipótese teórica fundamental aqui adotada, ou seja, a proposição de se abordar a religião enquanto fenômeno ideológico, nos termos do que preconiza Ciro Flamarion Cardoso (2005, p. 223): “Em minha opinião, o conceito de ideologia continua sendo o enfoque metodologicamente mais profícuo para a análise

---

<sup>98</sup> Reiteramos aqui o emprego do conceito de “determinação” na acepção de processos que, *tendencialmente*, exercem influências e/ou circunscrevem limites e alcances mais ou menos fixos em relação à produção ideológico-cultural de representações e formas de consciência, significados e práticas sociais, sentidos e valores compartilhados a partir das tensões internamente constitutivas do próprio discurso, enquanto construção ideológica, e/ou de forças externas, mas não indiferentes a ele, em um processo de determinação reflexiva. Não se vislumbra, nesse emprego conceitual, prefiguração, controle ou predição *determinista* e mecânica de conteúdos sociais a partir de elementos externos pré-existentes. Cf. Williams (2005).

histórico-social das religiões [...]”. Sob esse viés, o autor nos remete à obra do antropólogo Stephan Feuchtwang (1977), o qual contesta teoricamente o tratamento dispensado às religiões por aquelas correntes teóricas que tomam — ainda que implicitamente — a crença no sobrenatural e no sobre-humano enquanto variáveis independentes; como se produções culturais tais quais a religião, o mito e o ritual constituíssem fenômenos que se autodefinem (FEUCHTWANG, 1977, p. 81-83).

Em contrapartida a essa compreensão do fenômeno religioso, Feuchtwang propõe um retorno, dentro da tradição marxista, à apreensão da religião enquanto ideologia:

[...] religião é a ideologia e o sistema de símbolos e instituições nos quais essa é compartilhada e comunicada. A propriedade peculiar da ideologia é a categoria do sujeito. Indivíduos concretos pensam e agem em relação às suas condições de existência por meio de ideologias. As ideologias os constituem como indivíduos ou sujeitos sociais coletivos. As ideologias constituem as relações sociais da existência como sujeitos. Portanto, os sujeitos ativos imaginam que estão relacionados tanto com ordens de realidade que lhes são equivalentes, quanto com ordens superiores e inclusivas, também conhecidas como outros sujeitos pensantes e ativos. (1977, p. 91, tradução nossa<sup>99</sup>)

Desses apontamentos tecidos pelo antropólogo marxista, sobressai-se a compreensão de que a categoria religião não abarca unicamente a dimensão dos ideários e representações que a constituem, mas abrange igualmente o conjunto ordenado material e idealmente de seus símbolos e instituições. Ademais, Feuchtwang assinala a função da ideologia — e, portanto, da religião — enquanto mediação entre o homem e o mundo, isto é, o pensar e o agir dos homens *em* e *sobre* o mundo (incluídos aí os outros homens, além de si mesmo) jamais toma forma de modo imediato; sendo, antes, determinada — condicionada, refrangida, ampliada, limitada etc. — por camadas e filtros ideológicos que se aglutinam coletiva e subjetivamente.

Além disso, o autor também sublinha um outro fenômeno crucial para a compreensão da dinâmica religiosa: trata-se — embora o autor não utilize o termo — de uma forma de *estranhamento*<sup>100</sup>. Feuchtwang assinala que as formações ideológicas

<sup>99</sup> No original: [...] *la religión es la ideología y el sistema de símbolos e instituciones en las que ésta es compartida y comunicada. La propiedad peculiar de la ideología es la categoría del sujeto. Los individuos concretos piensan y actúan en la relación con sus condiciones de existencia por medio de ideologías. Las ideologías los constituyen como individuos o sujetos sociales colectivos. Las ideologías constituyen las relaciones sociales de existencia como sujetos. Por lo tanto, los sujetos activos imaginan que están relacionados tanto con órdenes de realidad equivalentes a ellos, como con órdenes superiores, inclusivos, que son conocidos también como otros sujetos pensantes y activos.*

<sup>100</sup> A categoria de “estranhamento” será abordada no decorrer desse capítulo.

alçam as relações sociais à condição de sujeitos, ou seja, elementos dinâmicos das relações de uma dada sociedade se cristalizam em formas subjetivadas, *aparecendo* para os indivíduos de modo humanizado, como seres conscientes, ativos e autônomos, iguais ou, mais frequentemente, superiores aos próprios indivíduos humanos — vide, a título de ilustração, as vastas hierarquias de seres divinos do neoplatonismo tardoantigo ou o *mercado* da sociedade capitalista contemporânea.

Essas diretrizes esboçadas por Feuchtwang (1977) representam uma referência positiva para o desenvolvimento/renovação de uma teoria marxista de estudo dos fenômenos religiosos enquanto dimensão integrante dos complexos ideológicos de determinada sociedade tal como aqui se intenta.

Obviamente, uma tal proposição implica, a princípio, o reconhecimento crítico de que a abordagem marxista da religião enquanto ideologia constitui um viés teórico, em grande medida, em franco declínio no campo acadêmico-científico das últimas décadas (WOODHEAD, 2011). Esse recuo, de certa forma compreensível, pode ser relacionado a uma extensa gama de fatores, dentre os quais, entretanto, cabe destacar o inequívoco pendor ao reducionismo mecanicista na análise da ideologia — e, por consequência, da religião — que se sobressai em parte expressiva da tradição materialista dedicada a essa temática, assim como ao próprio soterramento dos fundamentos filosóficos da teoria social marxiana sob camadas e camadas de marxismos, o que engendrou — e engendra — leituras empobrecidas e empobrecedoras da dialética concreta da realidade. Via de regra, as inconsistências gravitam em torno das clássicas noções gnosiológicas de ideologia como “falsa consciência” e “reflexo distorcido da realidade”, sugeridas por Marx e Engels principalmente, como já se observou, em algumas passagens de *A ideologia alemã* (1846) e cultivada como máxima irretocável e absoluta por um séquito considerável de marxistas.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Deve-se considerar, como já pontuado, que os próprios autores optaram por não publicar *A ideologia alemã* (1846), que só veio a público na década de 30, além do caráter intrinsecamente polêmico dos escritos que compõem a obra. Independentemente disso, a necessidade de se relativizar quaisquer formulações teóricas e/ou análises concretas a partir de sua historicização constitui um dever primordial para se conhecer a realidade de forma minimamente objetiva. Em relação às inadequações da formulação canonizada pelo marxismo vulgar, mesmo autores contemporâneos que se afastam da tradição marxiana são capazes de sinalizar seus problemas, o que se verifica em um pensador como Slavoj Žižek: “Assim, uma ideologia não é necessariamente ‘falsa’: quanto a seu conteúdo positivo, ela pode ser ‘verdadeira’, muito precisa, pois o que realmente importa não é o conteúdo afirmado como tal, mas *o modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação*. Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito no momento em que esse conteúdo — ‘verdadeiro’ ou ‘falso’ (se verdadeiro, tanto melhor para o efeito ideológico) — é funcional com respeito a alguma relação de dominação social

Fato é que as análises marxistas do fenômeno religioso padeceram de todo tipo de distorção e, mesmo quando não se desdobram a partir de uma concepção dicotômica reducionista de viés estritamente gnosiológico, as imprecisões e as impropriedades são ainda frequentemente fatores que desautorizam inclusive suas proposições mais acertadas. Sob essa ótica, parece-nos imprescindível — a partir da hipótese que aqui se adotará, de que o cristianismo é a primeira manifestação plena da categoria religião em sentido estrito — desvelar a gênese funcional e social da religião, primando pela compreensão da essência material objetiva por trás da forma aparente com que o fenômeno aflora à superfície da dinâmica sócio-histórica.

De outra parte, como nos ensina Antonio Gramsci (1987), a historicização radical proposta pelo marxismo se aplica também ao seu próprio conjunto teórico e aos resultados por este engendrados. Assim, é necessário sublinhar que a apropriação dos avanços teóricos e críticos produzidos no escopo do marxismo a partir, principalmente, da segunda metade do século passado constitui condição *sine qua non* para qualquer avanço significativo no que diz respeito à reabilitação de categorias, formas e hipóteses capazes de produzir um efetivo desvelamento do fenômeno das religiosidades.

Dessarte, faz-se necessário considerar as elaborações ideológicas como produções culturais plurais e multifacetadas, inerentemente entrelaçadas ao complexo sócio-histórico em que se constituem por vias muito mais amplas e intrincadas do que qualquer causalidade direta e contínua — ou frouxamente mediada — seria capaz de apreender.

Desde um ponto de vista de uma formulação teórica conjectural — de caráter formal — diríamos que a religião manifesta-se, enquanto produção ideológica, como um conjunto coordenado de formas discursivas (internas e externas) e práticas relativamente estáveis; as quais sintetizam, expressam, *performatizam* e veiculam significados parcialmente coerentes, uma vez que são sempre portadores de contradições imanentes assim como se articulam de modos mais ou menos conflitantes com outras unidades discursivas e práticas, seja no interior de seu próprio sistema seja no de seu complexo cultural distinto, ou mesmo na interação com outras dimensões da totalidade social com relação às quais se desenvolve de maneira conjugada e desigual, mas reflexiva.

---

(‘poder’, ‘exploração’) de maneira intrinsecamente não transparente: *para ser eficaz, a lógica de legitimação da relação de dominação tem que permanecer oculta.*” (1996, p. 13-14) A perspectiva de Žižek, entretanto, não se coaduna propriamente com aquela que adotamos, a qual parte da abordagem ontológica da questão (LUKÁCS, 2013).

Todavia, de forma abstrata, uma tal definição poderia ser aplicada a formações ideológicas bastante diferenciadas, de maneira indiscriminada, o que parece implicar que as idiosincrasias essenciais da categoria religião não residem puramente no âmbito das formas genéricas que esta assume em diferentes contextos sócio-históricos. Isso posto, deve-se considerar, ainda, que a compreensão dialética da relação forma-conteúdo nos exorta a não nos deixarmos seduzir pelas simplificações, considerando que as formas a que nos referimos ao explorar uma definição provisória de religião são, efetivamente, conteúdos sócio-históricos decantados (ADORNO, 2008). Dessa sorte, não se pode assumir, diante de tais fenômenos, uma postura reificadora, que oblitere o processo de que tais formas são expressão inalienável. Em sentido inverso, faz-se necessário reconstituir geneticamente as determinações materiais a partir das quais as diversas expressões formais da religião se cristalizaram e, dinamicamente, evoluíram ao longo de seu transcurso diacrônico.

Acima de tudo, parece-nos imprescindível retornar, na investigação do fenômeno religioso, à categoria ideologia; mais especificamente, ao modo como a concebe Marx em sua fase madura. Como já se assinalou quando da análise da célebre passagem de *Contribuição à crítica da Economia Política* (2008 [1859]), trata-se de uma definição de cariz funcional — avessa ao reducionismo gnosiológico — que prima pela compreensão do papel social desempenhado pelas elaborações ideológicas independentemente da veracidade objetiva de seus conteúdos.

A tarefa, segundo nos parece, pode ser melhor empreendida por meio do recurso às proposições do filósofo húngaro György Lukács, cuja obra tardia oferece o desenvolvimento teórico mais consistente e coerente com a obra marxiana, a despeito das nada desprezíveis dificuldades envolvidas no estudo do *corpus* lukacsiano — “*long is the way and hard...*”.

Com efeito, as contribuições teóricas de Lukács (LUKÁCS, 2013; VAISMAN, 2010) se mostram indispensáveis para a compreensão do fenômeno ideológico em um horizonte de recuperação da proposta marxiana. Lukács, em sua obra tardia, contrapõe-se de maneira incisiva ao critério gnosiológico como definidor das ideologias — o qual, como já se disse, implica uma compreensão dessas enquanto falsa consciência ou, no mínimo, uma dicotomização pouco crítica entre ciência e ideologia — em prol de uma fundamentação ontológico-prática e genética do fenômeno. Sob esse prisma, como assinala Ester Vaisman, a definição lukacsiana da ideologia em seu sentido estrito possui

um caráter funcional: “Falar de ideologia em termos ontológico-práticos significa, portanto, analisar este fenômeno essencialmente pela função social que desempenha, ou seja, enquanto veículo de conscientização e prévia-ideação da prática social dos homens.” (2010, p. 51)

Assim, pode-se afirmar que aquilo que delimita o ideológico não é, de modo algum, sua condição de falsificação de uma realidade objetiva cujo acesso privilegiado restringir-se-ia a uma ciência pretensamente neutra. Este tipo de raciocínio, aliás, desemboca, amiúde, em um dualismo que assume contornos morais: ciência/ideologia; verdade/falsidade; marxismo/pensamento burguês etc. Diversamente, a ideologia, em sentido estrito, é o instrumento ideal por meio do qual os homens que pertencem a sociedades de classes se conscientizam dos conflitos sociais, se situam em relação a estes, reagem, tomam posição e procuram solucioná-los no horizonte de seus interesses e possibilidades.

É evidente, por outro lado, que frequentemente o que se manifesta é uma intersecção entre o ideológico propriamente dito (na acepção funcional proposta por Lukács) e a falsa consciência e/ou distorção da realidade. Todavia, do ponto de vista analítico, é preciso distinguir essas caracterizações teoricamente. Ainda em relação a essa imbricação entre a dimensão funcional e a epistemológica — e considerando que a ideologia é o meio pelo qual os homens se engajam nos conflitos sociais e tentam solucioná-los — podemos avançar mais uma hipótese: como as formas ideológicas são amiúde empregadas para solucionar conflitos que só poderiam, efetivamente, ser dirimidos por meio de transformação social concreta, elas operam, em grande medida, escamoteando e dissimulando dados da realidade; além de sublimar as contradições bem como apresentar concepções particulares como universalmente válidas — dinâmicas bastante verificáveis nas ideologias especificamente religiosas.

### 3.1. IDEOLOGIA E RELIGIÃO A PARTIR DA ONTOLOGIA DE LUKÁCS

O tratamento dispensado por Lukács à questão da ideologia que particularmente nos interessa se insere no complexo escopo de um esforço de ampla envergadura entabulado pelo pensador húngaro ao longo de muito tempo, intensificado particularmente em seus últimos anos de vida, e a despeito de variados obstáculos — teóricos e práticos — com que teve de se confrontar. Trata-se, com efeito, do vigoroso

projeto do autor de produzir uma ontologia crítica materialista a partir de Marx e como retorno e necessária renovação da obra deste no contexto da segunda metade do século XX.

O embrião dessa *virada ontológica* de Lukács remonta aos intentos do autor, desde fins dos anos 1940, de redigir uma ética marxista (OLDRINI, 2013) — plano que atravessa seus trabalhos ao longo de suas últimas décadas, mas que nunca chegou a ser concretizado. Com o início efetivo, nos anos 1960, dos trabalhos do que deveria vir a ser essa sua *Ética* — já então pensada como cume último de sua longa trajetória intelectual — Lukács passa a sentir cada vez mais a necessidade peremptória de elaborar uma introdução àquela, que possuísse um caráter especificamente ontológico. Fazia-se preciso examinar a especificidade do ser social enquanto ser, isto é, ontologicamente, uma vez que ela constituiria o fundamento mesmo de sua *Ética*. Com o passar do tempo, como é evidente, a pretensa “introdução” ganhou mais e mais fôlego, complexidade e autonomia, desdobrando-se ao longo de um amplo período permeado de dificuldades e incertezas que culminaria na conclusão dos escritos — publicados postumamente como os dois volumes de *Para uma ontologia do ser social* e de seus *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (2010) — assim como na morte do autor em 1971.

A abordagem lukacsiana parte da reconhecimento fundamental de que o real se encontra ontologicamente assentado sobre uma base material objetiva. Dessarte, a realidade pode ser apreendida pelo homem não em razão de uma operação gnosiológica derivada de princípios metodológicos estabelecidos aprioristicamente e/ou de dadas condições subjetivas convencionalmente preceituadas, mas pelo fato de que o homem, em sua inexorável interação com o mundo, necessariamente apreende o realmente existente à medida que — em sua ininterrupta *responsividade*<sup>102</sup> — o transforma.

---

<sup>102</sup> Cf. “Exatamente nesse ponto se torna visível, em sua dialética e dinâmica concretas, a questão decisiva para a ontologia do homem como ser social, a saber, o já tantas vezes mencionado afastamento da barreira natural. Como todo ser vivo, o homem é por natureza um ser que responde: o entorno impõe condições, tarefas etc. à sua existência, à sua reprodução, e a atividade do ser vivo na preservação de si próprio e na da espécie se concentra em reagir adequadamente a elas (adequadamente às próprias necessidades da vida no sentido mais amplo). O homem trabalhador separa-se nesse tocante de todo ser vivo até ali existente quando ele não só reage ao seu entorno, como deve fazer todo ser vivo, mas também articula essas reações em forma de respostas em sua práxis. O desenvolvimento na natureza orgânica vai das reações químico-físicas, puramente espontâneas, até aquelas que, acompanhadas de certo grau de consciência, são desencadeadas em dado momento. A articulação baseia-se no pôr teleológico sempre dirigido pela consciência e, sobretudo, na novidade primordial que está contida implicitamente em cada pôr desse tipo. Por essa via, a simples reação articula-se como resposta, podendo-se até dizer que só através disso a influência do meio ambiente adquire o caráter de pergunta. A possibilidade ilimitada de desenvolvimento desse jogo dialético de pergunta e resposta funda-se no fato de que a atividade dos homens não só contém

O que Lukács constrói é uma profunda e complexa investigação das origens e funções das produções do espírito humano enquanto expressões da dialética entre realidade e consciência. Nas palavras de Nicolas Tertulian:

Lukács foi o primeiro a estabelecer uma genealogia das múltiplas atividades da consciência e de suas objetivações (a economia, o direito, a política e suas instituições, a arte ou a filosofia) a partir da tensão dialética entre subjetividade e objetividade. Pode-se definir seu método como “ontológico-genético”, na medida em que procura mostrar a estratificação progressiva das atividades do sujeito (por exemplo: atividade utilitária, atividade hedonista e atividade estética), indicando as transições e mediações, até circunscrever a especificidade de cada uma em função do papel que desempenham na sua fenomenologia da vida social. (2009, p. 376)

Sob essa ótica, o realismo ontológico lukacsiano se pauta pelo inventário genético e analítico das categorias constitutivas do ser social a partir da compreensão das funções por elas desempenhadas na configuração, no desenvolvimento e no devir dessa modalidade específica do ser. Sob esse viés, sua abordagem ontológico-genética identifica no trabalho a categoria primeira sobre a qual se assenta o ser social, na medida em que o trabalho, enquanto complexo, representa o ponto de virada — o salto ontológico — por meio do qual o ser social se diferencia do ser orgânico, tal como este o fizera com relação ao ser inorgânico. O complexo do trabalho se revela, assim, o modelo geral, enquanto categoria fundante primeira, de todos os outros complexos do ser social: direito, política, religião, filosofia, arte etc.

Como observa Tertulian:

Se ele identifica no trabalho a célula geratriz (a *Urphänomen*) da vida social, analisando a maneira pela qual as objetivações mais complexas e mais sofisticadas retomam o modelo da relação sujeito-objeto forjada pelo trabalho, isso não significa reduzir a vida social ao “paradigma do trabalho” [...]. Seu objetivo era demonstrar como a diferenciação progressiva da vida social em uma multiplicidade de complexos heterogêneos se enraíza nesta atividade originária que é o trabalho. (2009, p. 380-381)

Se em Lukács (2009, p. 228) o trabalho é entendido como “base dinâmico-estruturante de um novo tipo de ser”, deve-se considerar que sua concepção específica

---

respostas ao entorno natural, mas também que ela, por sua vez, ao criar coisas novas, necessariamente levanta novas perguntas que não se originam mais diretamente do entorno imediato, da natureza, mas constituem tijolos na construção de um entorno criado pelo próprio homem, o ser social. Desse modo, porém, a estrutura de pergunta e resposta não cessa; ela apenas adquire uma forma mais complexa, que vai se tornando cada vez mais social.” (LUKÁCS, 2013, p. 303)

dessa categoria não diz respeito à atividade que, no ser orgânico, chega a se desenvolver enquanto divisão do trabalho cristalizada em diferenciação biológica dos exemplares da espécie — como no caso dos chamados insetos sociais (LUKÁCS, 2009). Tampouco se refere à “fabricação de produtos”, mas antes, nas próprias palavras do autor, ao “papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica” (LUKÁCS, 2009, p. 228-229).

É, pois, o papel desempenhado pela consciência, isto é, o momento ideal ou de prévia ideação, que constitui a essência do complexo do trabalho enquanto categoria fundante do ser social em sua diferenciação ontológica — que não anula, evidentemente, sua dependência — para com o ser orgânico que lhe precede (LUKÁCS, 2009). De outra parte, o trabalho também opera, na concepção lukacsiana, enquanto “protoforma de toda atividade social”, como afirma Vaisman (2010, p. 46). Isso se deve ao fato de que, do ponto de vista de seu fundamento ontológico, o ser social é estruturalmente unitário; ou seja, ele constitui uma totalidade complexa. Essa constatação implica que não há, fundamentalmente, nenhuma cisão, ruptura ou clivagem estanque entre a forma com que o homem atua no âmbito de seu intercâmbio com a natureza a fim de produzir e de reproduzir sua própria existência — ou seja, a dimensão econômica — e aquela com que se move no interior das outras esferas da prática social. Segundo Vaisman (2010), na verdade, “o que há de comum nessas ações é o fato de que em todas elas se encontra uma tomada de decisão entre alternativas, o que implica a existência de um momento ideal [...] como denominador comum a todas elas”.

Do ponto de vista da elaboração teórico-metodológica de Lukács, Tertulian sintetiza:

O método ontológico-genético praticado por Lukács em suas duas obras de síntese, *A Estética* e *A Ontologia do ser social*, se propõe identificar as transições capilares de um nível ontológico mais simples a um nível ontológico mais complexo, fixando com precisão as ligações intermediárias. A questão da gênese ocupa um lugar preponderante, porque o surgimento de diferentes níveis com suas categorias específicas intervém a partir da dialética interna dos níveis anteriores. Não significa somente detectar a transição da animalidade à humanidade (tendo a ação pelo trabalho como conexão decisiva), mas também e, sobretudo, da passagem das formas elementares de troca de substâncias entre sociedade e natureza (o trabalho) às formas de intersubjetividade cada vez mais complexas, nas quais surge, por exemplo, “a voz da consciência” (*das Gewissen*), portanto, a consciência moral ou as representações imaginárias dos conflitos

sociais (as ideologias na multiplicidade de sua estratificação). (2009, p. 383)

Mas em que consiste analiticamente essa dinâmica comum que abrange desde o intercâmbio entre sociedade e natureza por meio do trabalho até as formas ideológicas cada vez mais complexas que surgem ao longo do desenvolvimento histórico? Em consonância com Lukács, o que a ação dos homens em quaisquer das dimensões do ser social tem por base diz respeito à incontornável unidade dialética entre teleologia e causalidade (LUKÁCS, 2013, p. 743-744). Conforme o pensador húngaro, o *pôr teleológico* constitui “a categoria elementar específica que diferencia qualitativamente o ser social de qualquer ser natural” (2013, p. 370). Sob essa perspectiva, em todas as atividades que os homens executam, em todos os campos da vida social, das menos às mais complexas, sempre se opera com base em decisões entre possibilidades concretas. Isso significa dizer que, qualquer que seja a esfera, “[...] a práxis é uma decisão entre alternativas, já que todo indivíduo singular, sempre que faz algo, deve decidir se o faz ou não. Todo ato social, portanto, surge de uma decisão entre alternativas acerca de posições teleológicas futuras.” (LUKÁCS, 2009, p. 231)

O *momento ideal* de decisão entre alternativas que conforma a teleologia é sinteticamente elaborado por Lukács nos seguintes termos:

Como força motriz do ser social, que cria coisas novas, ele é exatamente a intenção condutora daquele movimento material do trabalho que, pelo metabolismo da sociedade com a natureza, efetua nele essas mudanças, melhor dito, essas realizações de possibilidades reais. (2013, p. 406)

É a partir desse momento ideal, em que a posição teleológica se configura, que a realização material, a contraparte constitutiva do complexo do trabalho, põe em movimento cadeias de causalidade sobre as quais já nenhuma teleologia é possível<sup>103</sup>. Conforme Lukács: “[o] trabalho é constituído por posições teleológicas que, em cada caso concreto, põem em funcionamento séries causais”. (2009, p. 230)

Dois esclarecimentos importantes se fazem, todavia, necessários. Primeiramente, deve-se estar ciente de que a escolha entre alternativas nunca provém de um conhecimento completo, menos ainda de um domínio, do sujeito em relação ao conjunto de determinações que incidem sobre suas decisões, assim como das consequências que

---

<sup>103</sup> Cf. Lukács: “[...] todos os atos, cujas interações provocam a mobilidade do ser social, são pores teleológicos, mas seu conjunto deve permanecer de caráter puramente causal, privado de qualquer determinidade teleológica” (2013, p. 731).

delas podem derivar. Na verdade, conquanto o *pôr teleológico* do sujeito — isto é, a assunção na consciência de uma posição direcionada a algo ainda não existente, mas que se quer produzir — esteja submetido às necessidades que busca satisfazer, às possibilidades e aos meios concretos disponíveis e ao conhecimento objetivo da ordenação dos aspectos da realidade implicados no processo, sua consciência acerca da totalidade desses aspectos nunca é plena, mas sempre parcial. O nível de sua cognição variará, claro está, tanto sincrônica quanto diacronicamente; e a reverberação do que lhe é, a cada passo, incognoscível, desempenhará papel medular, como se verá, na gênese e no desenvolvimento religiosos que particularmente nos interessam.

Em segundo lugar, a decomposição analítica do complexo do trabalho em momento ideal e momento material embora teoricamente necessária só é possível idealmente, não devendo ser confundida com uma realidade ontológica *per se*. Como assevera Ester Vaisman:

Assim, o fato de que a posição teleológica, formulada na consciência (momento ideal), preceda a realização material, não leva, portanto, do ponto de vista ontológico, à existência de dois atos autônomos: um material e outro ideal. Essa divisão é possível somente no pensamento [...]. Em termos analíticos eles podem ser considerados separadamente, mas em termos ontológicos eles adquirem o seu verdadeiro ser apenas enquanto componentes do complexo concreto representado pelo trabalho. [...] Como consequência não há, do ponto de vista ontológico, uma contraposição entre teleologia e causalidade, na medida em que são componentes do mesmo processo. Em termos precisos, eles se apresentam em *determinação reflexiva*. (2010, p. 47)

É por isso que o trabalho, enquanto motor fundamental do ser social, é apreendido por Lukács não apenas como uma categoria, mas, objetivamente, enquanto um complexo que abarca um conjunto de categorias elementares nele implicadas — realidade, linguagem, possibilidade, contingência, teleologia, causalidade etc. Essa composição elementar do complexo do trabalho é que pode ser analiticamente decomposta, a fim de que se compreenda a sua legalidade interna e se apreenda sua dinâmica própria. Do ponto de vista objetivo, o real possui prioridade irrevogável — o ser transcende a atividade reflexiva da consciência e, portanto, possui autonomia ontológica<sup>104</sup> —, e toda “liberação

---

<sup>104</sup> Cf. Marx: “Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo um objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não-objetivo é um *não-ser*.” (2004, p. 127)

de possibilidades reais do ente-em-si já precisou estar contida neste como possibilidade real” (LUKÁCS, 2013, p. 405); mas é a apreensão da realidade objetiva em imagens mentais cada vez mais aprimoradas e aplicadas à transformação do mundo material de forma progressivamente mais diferenciada que permite “a práxis material, a realização dos pores teleológicos.” (LUKÁCS, 2013, p. 407)<sup>105</sup>

Na refinada síntese de José Chasin:

O objeto pode ser compelido à existência multiforme, contanto que a prévia ideação do escopo, a teleologia — configuração da subjetividade que almeja ser coisa no mundo — seja capaz de pôr a seu serviço, sem transgressão, a lógica específica do objeto específico, ou seja, a legalidade da malha causal de sua constitutividade material primária. Sujeito ativo e objeto mutável, potências reais e distintas, complexos de forças mais ou menos ricas no gradiente de suas configurações concretas, portanto, se delimitam na interação que *realiza o objetivo* do primeiro sobre as *possibilidades de reconfiguração* do segundo [...]. (2009, p. 99-100)

De outra parte, ao longo do transcurso histórico, o trabalho efetiva gradualmente uma de suas principais características ontológicas, qual seja, a tendência ao aperfeiçoamento, ao desenvolvimento de produtos sociais cada vez mais sofisticados. Antes de tudo, isso resulta em uma crescente autonomização dos processos mentais reflexivos e preparatórios do trabalho propriamente dito, o que enseja o desenvolvimento de formas cada vez mais especializadas de conhecimento da realidade. De outra parte, a expressão mais significativa dessa tendência ao aprimoramento do trabalho pode ser identificada em dois processos concomitantes, complementares e interdependentes: primeiramente, a crescente divisão do trabalho e, em segundo lugar, o surgimento e a complexificação do que Lukács denomina *pores teleológicos secundários*. Nesse sentido, a fim de que os pores teleológicos característicos da dimensão econômica — ou seja, da produção e reprodução do ser social mediante o intercâmbio com a natureza —, doravante *pores teleológicos primários*, sejam bem-sucedidos em um contexto em que o trabalho crescentemente submetido à divisão social apresenta aos homens demandas cada vez mais intrincadas, torna-se gradativamente mais necessário que os indivíduos que tomam parte das atividades laborativas o façam imbuídos de certas disposições mentais, afetividades

---

<sup>105</sup> Sobre o papel desempenhado pela linguagem assim como a relação desta com o complexo do trabalho, cf. Lukács, 2013, p. 408-412. A despeito da importância da questão, não nos debruçaremos sobre a especificidade da linguagem na análise ontogenética do ser social, pois, dada a complexidade do tema, isso nos afastaria de nossos propósitos neste trabalho.

específicas e concepções afins ao trabalho realizado, viabilizando a concretização de tarefas coordenadas, ações encadeadas e processos sempre mais mediados.

Aqui, faz-se necessário distinguir claramente os pores teleológicos primários, isto é, aqueles que dizem respeito ao metabolismo entre sociedade e natureza, e os pores teleológicos secundários, ou seja, aqueles cuja finalidade é incitar em outrem a assunção de determinadas posições ou disposições de espírito, bem como provocar mudanças ou reforçar posturas no comportamento de outras pessoas. Fica claro que, a partir de um determinado estágio do desenvolvimento histórico, o processo de produção e reprodução do ser social não mais pode funcionar suficientemente sem engendrar uma série de outras esferas, não estritamente econômicas, de cuja atuação a economia passa a depender. Em outras palavras, o desenvolvimento do ser social traz em seu bojo uma tendencial ampliação paulatina dos pores secundários, que assumem uma posição de *conditio sine qua non* para com a manutenção da própria base da totalidade social.

A organização da sociedade e a manutenção (ou a transformação) da dinâmica produtiva, ou seja, todas as formas complexas de regulação social, passam a depender crescentemente das esferas cujo cerne ontológico reside nos pores teleológicos secundários. Em contrapartida, as próprias existência e constituição desses campos extra-econômicos “é determinada, através de múltiplas mediações, pelas necessidades postas pelo desenvolvimento material da sociedade” (VAISMAN, 2010, p. 47). Como é evidente, trata-se de identificar, ontogeneticamente, aquilo que, segundo Lukács, a partir da complexificação progressiva da divisão social do trabalho, com “a diferenciação social de nível superior, com o nascimento das classes sociais com interesses antagônicos, [...] torna-se a base espiritual-estruturante do que o marxismo chama de ideologia.” (2009, p. 234)

Sem embargo de ambos os pores teleológicos estarem fundados, de maneira geral, em decisões alternativas, a diferença qualitativa entre o objeto das posições primárias (o trabalho) e o das secundárias (os próprios homens) suscita idiosincrasias ontológicas importantes no que tange aos pores que ensejam o surgimento das ideologias. Assim, as posições teleológicas secundárias, que visam o comportamento de outros homens, se revestem de um coeficiente de incerteza muito maior do que o daqueles pores que objetivam o intercâmbio da sociedade com a natureza. Se, nestes pores relativos ao trabalho, esse campo do desconhecido é relativamente menor e inversamente proporcional ao conhecimento que o sujeito do pôr detém, a princípio, dos nexos e

legalidades objetivo-naturais; nos pores secundários, o grau de indeterminação se amplia de modo exponencial na medida em que tem por objeto não uma cadeia causal, mas a conformação de novas — ou a consolidação de antigas — posições teleológicas de outrem (LUKÁCS, 2013). Evidentemente, isso “não impede que haja um conhecimento racional das tendências em presença, mesmo que este conhecimento, de forma mais acabada, só se dê *post festum*” (VAISMAN, 2010, p. 48); não obstante, reduz drasticamente a acuidade de quaisquer predições acerca da duração e da efetividade dos pores de tipo secundário.

Como foi dito, é no espaço socialmente engendrado pelos pores teleológicos secundários que a matriz espiritual-estruturante do complexo da ideologia se configura e, por meio das formas que aí se coagulam, opera. Esse campo de produção e atuação ideológicas, como já se assinalou, é delineado pelas demandas apresentadas ao indivíduo pela realidade em que este se encontra inserido, isto é, pelo seu *hic et nunc*. Como observa Ronaldo Vielmi Fortes (2011, p. 220-221), concepções de mundo e pensamentos “são formados a partir das condições sociais postas aos indivíduos, sua raiz se encontra delimitada pelo campo de possíveis perguntas e respostas que os homens são capazes de formular em torno de sua realidade”.

E como já se pontuou, a responsividade constitui uma determinação ontológica fundamental do homem segundo Lukács. Essa condição inerente se expressa na necessidade prática, cotidiana e ininterrupta de formular respostas funcionais a uma realidade que lhe interpela, problematicamente, nos variegados níveis de sua existência. Uma práxis social e subjetivamente funcional, em consonância com necessidades postas pelas conjunções situacionais, requer um composto de representações e concepções de mundo que lhe embasem, isto é, que lhe sirvam propriamente de momento ideal. É exatamente isso o que a ideologia faz, atuando, no plano da consciência, como mediação da prática. Como pontua Ester Vaisman: “a ideologia, em qualquer uma das suas formas, funciona como o *momento ideal*, que antecede o desencadeamento da ação, nas posições teleológicas secundárias.” (2010, p. 49)

Dessa forma, vemos que a ideologia é um complexo cujas expressões — independentemente do quanto seus conteúdos correspondam ou não à objetividade concretamente existente — constituem elaborações ideais do mundo real que servem de parâmetro para aquilo que os homens pensam acerca da realidade e oferecem um mapa para sua ação no intrincado universo que habitam. Em outras palavras, trata-se de formas

crystalizadas de pensar o universo social em que o sujeito se encontra inserido e de direcionar a ação nele e sobre ele. Essa produção espiritual tende ainda, deve-se observar, a se complexificar em termos de encadeamento e intensificação de mediações à medida que a formação socioeconômica com a qual compõe uma totalidade — isto é, um *complexo de complexos* — se desenvolve historicamente.

Em sua *Para uma ontologia do ser social*, Lukács apresenta essa concepção de ideologia desdobrando-a a partir daquela que Marx apresentara, como já se discutiu, no prefácio a sua *Contribuição à crítica da Economia Política*, publicada em 1859. Como assinalamos no que diz respeito à formulação marxiana, trata-se, também em Lukács, de uma compreensão da categoria *ideologia* de caráter funcional — e, mais especificamente, ontológico — em detrimento daquela, bastante difundida, de matiz gnosiológico. A reflexão lukacsiana estende a formulação de Marx acerca das “formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim” (MARX, 2008, p. 48), a princípio situada em um contexto em que o filósofo alemão trata do papel da ideologia em grandes crises socioeconômicas, para abarcar o papel fulcral desempenhado por esta na *vida cotidiana*. Desse modo, o pensador húngaro propõe a identificação das “formas ideológicas como meios, com o auxílio dos quais podem ser tornados conscientes e tratados também os problemas que preenchem esse cotidiano.” (2013, p. 465)

Assinalando a necessidade de se manejar os conflitos engendrados pelo ser social, Lukács define a categoria ideologia, do ponto de vista de sua função, nos seguintes termos: “A ideologia é sobretudo a forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir.” (2013, p. 465) E do ponto de vista ontogenético, explicita a peculiaridade das ideologias:

[...] toda ideologia possui o seu ser-propriadamente-assim social: ela tem sua origem imediata e necessariamente no *hic et nunc* social dos homens que agem socialmente em sociedade. Essa determinidade de todos os modos de exteriorização [*Auflerungsweisen*] humanos pelo *hic et nunc* do ser-propriadamente-assim histórico-social de seu surgimento tem como consequência necessária que toda reação humana ao seu meio ambiente socioeconômico, sob certas circunstâncias, pode se tornar ideologia. Essa possibilidade universal de virar ideologia está ontologicamente baseada no fato de que o seu conteúdo (e, em muitos casos, também a sua forma) conserva dentro de si as marcas indeléveis de sua gênese. Se essas marcas eventualmente desvanecem a ponto de se tornarem imperceptíveis ou se continuam nitidamente visíveis é algo que depende de suas — possíveis — funções no processo dos conflitos sociais. Porque, de modo inseparável desse fato, a ideologia é um meio

da luta social, que caracteriza toda sociedade, pelo menos as da “pré-história” da humanidade. (2013, p. 465)

Os traços distintivos que uma formação ideológica carrega em relação ao seu aqui e agora genético constituem uma expressão do entrelaçamento incontornável entre aquele que pensa, aquilo que é pensado e a mediação do próprio pensamento. Sob essa ótica, as produções espirituais reportam-se sempre a uma realidade específica, cujas problemáticas impõem a necessidade de réplica. Assim, toda ideologia é determinada pela configuração de sua própria produção social. As elaborações da consciência não são, de partida, ideologias; porém, dadas certas circunstâncias, podem vir a sê-lo. Caso isso ocorra, e a formação ideológica se mostre funcional o bastante para se consolidar socialmente para além do horizonte imediato que lhe ensejou o surgimento, suas marcas genéticas podem, inclusive, sofrer um apagamento ao nível da aparência. Isso se explica pelo fato de a funcionalidade das ideologias não estar determinada pelas peculiaridades aparentes de seu *hic et nunc* genético, mas pela dinâmica imanente de seu ser-precisamente-assim, a qual, embora constituída a partir das conjunções singulares de seu surgimento, pode revelar-se adaptável e continuamente eficaz enquanto meio de luta social em outros contextos, posteriormente constituídos.

O final do excerto de Lukács assinala a indissociabilidade entre ideologia e sociedade de classes, ou seja, aquelas formações sociais que pertencem à “pré-história” da humanidade na célebre expressão de Marx. Entretanto, isso não significa que nas sociedades ditas primitivas — isto é, naquelas em que ainda não há efetivamente divisão de classes<sup>106</sup> — não existam em absoluto formas ideológicas constituídas. Mesmo no estágio anterior à luta de classes, segundo Lukács (2013), constata-se a necessidade da produção social de posições teleológicas secundárias que, partilhadas coletivamente, forneçam subsídios às atividades produtivas. É dessa maneira que se constituem formas cuja discursividade orienta e regula, de modo universalizante, a ação laborativa conjunta, a convivência social operativa e as posturas, os valores e os afetos que atuam como catalisadores do processo de reprodução do ser social. Decantadas pelo transcurso histórico, essas formas de condução da práxis social se cristalizariam no acervo cultural

---

<sup>106</sup> Conquanto saibamos dos problemas envolvidos no emprego da noção de *sociedades primitivas*, cabe observar que se trata de uma expressão de larga utilização no campo marxista, que a herdou de Marx e Engels. Além disso, não se lhe atribui, aqui, qualquer valoração quer positiva quer negativa, servindo apenas como indicativo do estágio do ser social que precede a consolidação da divisão de classes nas sociedades, ou seja, é anterior ao momento em que a estrutura produtiva que sustenta a reprodução do ser social passa a se organizar, preponderantemente, pela atuação de classes distintas.

dos costumes grupais, dos valores tradicionais, das convenções comunitárias, do mito e dos rituais etc.

Como pontua Ester Vaisman:

Lukács sustenta, assim, que ideologia, bem determinada e compreendida, possui uma caracterização ampla que ultrapassa os limites vulgarmente atribuídos a ela. Do ponto de vista ontológico, ideologia e existência social (em qualquer nível de desenvolvimento) são realidades inseparáveis. Ou seja, onde quer se manifeste o ser social há problemas a resolver e respostas que visam à solução destes; é precisamente nesse processo que o fenômeno ideológico é gerado e tem seu campo de operações. (2010, p. 50)

O pensador húngaro trabalha, pois, a princípio, com uma compreensão ampla de ideologia, capaz de rastrear geneticamente o seu surgimento do ponto de vista da ontologia do ser social. Em contrapartida, Lukács também nos apresenta uma *caracterização restrita de ideologia* (VAISMAN, 2010), a qual diz respeito à especificidade do meio ideal pelo qual os homens se engajam nos conflitos morfológicos engendrados pela divisão da sociedade em classes com interesses crescentemente contrários. Assim sendo, o autor assinala que a ideologia, *stricto sensu*, pressupõe a existência de conflitos nas sociedades em que ela opera; os quais, a despeito de precisarem ser travados, em última instância, em sua dimensão socioeconômica objetiva — uma vez que sua resolução efetiva não pode se dar em termos puramente ideais —, desenvolvem formas ideológicas específicas em cada sociedade concreta por meio das quais esses conflitos são também travados.

Sobre essa conjunção entre ideologia e conflitos próprios de uma sociedade de classes, Lukács afirma:

[...] o surgimento de tais ideologias pressupõe estruturas sociais, nas quais distintos grupos e interesses antagônicos atuam e almejam impor esses interesses à sociedade como um todo como seu interesse geral. Em síntese: o surgimento e a disseminação de ideologias se manifestam como a marca registrada geral das sociedades de classes. (2013, p. 472)

Como fica evidente, subjaz a toda dinâmica ideológica, incluída aí a especificamente religiosa, uma dimensão de conflito e de disputa, que denota o quão atravessados pelas contradições sociais se encontram os processos englobados na produção cultural da totalidade do ser social. Por exemplo, não é sem razão que, ao comentar o emprego do mito como operador discursivo por Justino, apologista cristão do segundo século, no esforço deste por situar a *posição* cristã frente à hegemonia cultural

greco-romana — esforço o qual, em termos bakhtinianos, reflete e refrata sua realidade sociocultural —, Brandão (2014, p. 17) observa o emprego de “uma autêntica tática de guerra” e de “armas” no embate, que nós diríamos propriamente ideológico, que aí se desenvolve.

Ademais, o caráter contraditório de toda produção ideológica não diz respeito somente ao confronto entre representações coordenadas, discursos enunciados e práticas promulgadas por diferentes classes, frações ou categorias sociais antagônicas, estrutural ou situacionalmente. Na verdade, “[a]s ideologias são, de modo geral, formações diferenciadas, internamente complexas, com conflitos entre seus vários elementos que precisam ser continuamente renegociados e resolvidos” (EAGLETON, 2019, p. 61). A contradição repousa, portanto, no âmago mesmo de toda forma ideológica — uma vez que nesta se expressam antagonismos próprios às sociedades classistas —, o que faz da crítica imanente teoricamente embasada um imperativo crítico-analítico.

Essa concepção também se nos assemelha convergente com a de Brandão, que busca demarcar o modo pelo qual os textos em que se cristalizam embates ideológicos se mostram peçados pelos influxos das contradições sociais que lhes engendram:

[...] o que pretendo pôr à mostra é a que ponto um texto, que não é uma entidade em si, nem algo fixo e imutável, pode estar sujeito às injunções das situações em que se inscreve.  
É considerando os textos e as injunções, sem transportar para eles nossos preconceitos, que poderemos avaliá-los de uma forma adequada, tendo em vista que, mesmo no seu interior, as operações conjuntivas e disjuntivas podem estar concomitantemente em ação [...] (2014, p. 130)

De fato, ainda que a partir de outras perspectivas — em uma abordagem que parte, em grande medida, do conceito de hibridismo cultural<sup>107</sup> — o mesmo autor sublinha enfaticamente, em relação aos apologistas cristãos próximos à época de Porfírio, o caráter antagônico que permeia as transações culturais:

Em vez de pretender que seu discurso é algo de totalmente novo num mundo decadente, o que se verifica, portanto, é um extenso processo de troca cultural, inteiramente mergulhado no regime de crenças vigente, o qual, como acontece em situações semelhantes, não se faz numa situação de paz e tolerância, pois, como adverte Burke, “não podemos celebrar a troca cultural como um simples enriquecimento, pois às vezes ela acontece em detrimento de alguém” — eu acrescentaria: ela sempre acontece em detrimento de alguém [...]. (2014, p. 21)

---

<sup>107</sup> A referência básica é Burke (2003).

Outrossim, a exposição sumária dos contornos definidores de uma dada formação ideológica pode inadvertidamente sugerir uma coesão e uma coerência excessivamente estáveis e, assim, falsear a natureza dialética própria das relações, correspondências e conflitos que interagem em cada unidade discursivo-ideológica. Por isso, é preciso contrastar essa aparência com a assunção categórica de que toda produção da ideologia é eminentemente *relacional* (EAGLETON, 2019, p. 117). Essa afirmação, com efeito, se coaduna com a definição de Lukács de que a ideologia, em sentido estrito, é própria das sociedades de classes e, mais especificamente, dos conflitos nelas situados. Por conseguinte, determinada formulação ideológica sempre se constitui e tem sua dinâmica delineada a partir das conjunções, disjunções e injunções que estabelece com outras formas ideológicas coexistentes — daí seu caráter relacional.

Desse modo, compreende-se a advertência de Jacyntho Lins Brandão acerca de abordagens que substancializam discursos antagônicos, ou seja, os *reificam*, ao demarcar fronteiras rígidas entre diferentes construções de identidades culturais, ao invés de considerar seu caráter inerentemente processual: “[...] escamoteando justamente a forma como se dão as operações de negociação cultural, em que as fronteiras jamais estão permanentemente fixadas nem existe uma teleologia estabelecida” (2014, p. 17). A centralidade, de que ainda trataremos, atribuída por Lukács (2013) à vida cotidiana, à qual as mais variegadas formas e expressões ideológicas assomam e na qual decantam, constituindo o complexo em questão, são determinantes para se compreender o quão intrincado é esse processo.

Nesse ponto, faz-se oportuno assinalar uma questão teórica basilar para a problemática enfocada neste trabalho. Em conformidade com o exposto, é no âmbito das sociedades primitivas que surgem as primeiras formas expressivas — o mito e o rito, por exemplo — das manifestações religiosas; isto é, o fenômeno religioso já se faz de variadas formas presente desde os primórdios do ser social e ao longo de todo o período que precede o advento das classes. Todavia, ao longo dessa fase, advogamos que ainda não é possível empregar especificamente a categoria *religião*, pois que esta é um produto tardio do ser social, já em um estágio relativamente avançado da divisão da sociedade em classes. Partindo da concepção lukacsiana de que a ideologia — entendida em sua caracterização restrita — é um produto próprio do ser social no estágio das lutas de classes e da proposição de que a religião é, de maneira geral, uma forma da ideologia,

propugnamos o emprego de uma categoria mais ampla, a de *religiosidades*, para abarcar todos os tipos de manifestação do fenômeno religioso que surgem desde a aurora do ser social.

Nessa perspectiva, enquanto o *complexo das religiosidades* abarca vários fenômenos distintos, portadores de configurações e dinâmicas próprias — mito, rito, magia, seitas etc. — a religião consiste em uma forma específica das religiosidades, que só aflorou no ser social após a divisão de classes haver se consolidado e passado por um longo transcurso de complexificação. Tal entendimento se mostra capaz de captar, com efeito, o movimento real do objeto sobre o qual nos debruçamos, ou seja, a produção ideológica anticristã de Porfírio, além de se coadunar com a análise de Jacyntho Lins Brandão, que também compreende que, no horizonte histórico em que se situa a produção de nosso objeto de estudo<sup>108</sup>, a religião “ainda não constitui uma categoria discreta da cultura” (BRANDÃO, 2014, p. 386).

Parece-nos lícito afirmar, por conseguinte, que o *Contra os cristãos*, de Porfírio, — assim como outros discursos que constituem seus interlocutores mais imediatos — constitui um registro importante do próprio processo, ainda em curso, de cristalização de conteúdos ideológicos que se sedimentarão, posteriormente, em formas específicas componentes da categoria *religião*. Nesse sentido,

[s]e há algo de novo que de fato o cristianismo provoca, é a própria concepção de religião, cujos impactos nos mil anos seguintes da história europeia, para usar a perspectiva de Brown — e ainda até hoje, seria necessário acrescentar — são sobejamente conhecidos. (BRANDÃO, 2014, p. 24)

Ademais, de volta ao nível da ideologia, é necessário reiterar e desenvolver um elemento crucial na compreensão do que Lukács expõe acerca da conceituação dessa categoria. Trata-se da identificação da ideologia enquanto elemento socialmente funcional, independentemente do seu conteúdo de verdade objetiva. Segundo o autor, “só é possível compreender o que realmente é ideologia a partir de sua atuação social, a partir de suas funções sociais” (2013, p. 480), já que a incorreção de uma elaboração ideal, isto é, a natureza errônea de uma produção da consciência para com o real a que ela se refere,

---

<sup>108</sup> O estudo de Jacyntho Lins Brandão (2014) enfoca os apologistas cristãos do segundo século; aqui estendemos suas considerações ao século seguinte, em que se situa quase a totalidade da vida de Porfírio, com base na sugestão do próprio autor: “[...] é ele próprio, o cristianismo, que parece o responsável pela criação da categoria de “religião”, inexistente no mundo antigo e que só pouco a pouco, nos três primeiros séculos de nossa era, e com dificuldades se elabora.” (2014, p. 30)

não a identifica prontamente com a ideologia. Assim sendo, Lukács desassocia as categorias de ideologia e falsa consciência, às quais parte considerável da tradição marxista atribui um estatuto de identidade; estabelecendo, pois, que tanto a correspondência relativamente precisa para com a realidade objetiva quanto a incorreção, a distorção ou a parcialidade do discurso acerca do mundo realmente existente — ou seja, a falsa consciência — não habilitam ou desqualificam uma posição como ideológica.

Em síntese, “verdade ou falsidade ainda não fazem de um ponto de vista uma ideologia”, visto que as posições ideais elaboradas pelos indivíduos de dada sociedade “podem se converter em ideologia só depois que tiverem se transformado em veículo teórico ou prático para enfrentar e resolver conflitos sociais, sejam estes de maior ou menor amplitude, determinantes dos destinos do mundo ou episódicos.” (2013, p. 467) Logo, é a viabilidade processual de uma elaboração intelectual posta *teleologicamente* pelos sujeitos tornar-se instrumento coletivo de conscientização e enfrentamento das lutas sociais que conduz tendencialmente à sua cristalização em expressão ideológica.

A ideologia se configura, pois, como momento ideal que precede a ação prática dos indivíduos. Nesse sentido, as mais variadas formas responsivas elaboradas pelos homens como meio de lidar com as problemáticas colocadas pelas conjunturas sócio-históricas específicas podem se tornar ideologia, bastando para isso que elas forneçam “elementos e condições para conscientizar, orientar e operacionalizar a prática social.” (FORTES, 2011, p. 232)

Ainda sobre esse ponto, György Lukács apresenta outra contribuição valiosa para o nosso esforço de compreender o fenômeno ideológico especificamente religioso. Ao analisar criticamente certas asserções de Friedrich Engels — em que este considera a ideologia pelo prisma científico-gnosiológico, contrapondo, de forma redutora, os avanços da ciência às “asneiras” ideológicas das sociedades primitivas —, o pensador húngaro assinala que:

Em sua tese de doutorado, ainda sem uma fundamentação histórico-materialista, Marx já vislumbrou corretamente, em sua essência, o problema fundamental que se coloca nesse ponto. Em meio a uma crítica aguda e perspicaz da prova ontológica [da existência] de Deus (e de sua crítica por Kant), ele faz a seguinte pergunta retórica: “Acaso o velho Moloque não reinou de fato? O Apolo de Delfos não era um poder real na vida dos gregos?”. Essas perguntas atingem a factualidade fundamental da ideologia. Pode-se até caracterizar Moloque e Apolo como “asneiras” no sentido gnosiológico, mas, na ontologia do ser

social, eles figuram como poderes realmente operantes — justamente como poderes ideológicos. (2013, p. 480-481)

Essa passagem nos permite entrever o porquê a abordagem da categoria ideologia enquanto sinônimo de falsa consciência acarreta um pendor ineliminável ao reducionismo; o que fica explícito sobretudo no que diz respeito às ideologias especificamente religiosas. Em contrapartida, a abordagem ontológico-prática das religiosidades nos fornece um embasamento teórico adequado para entender como e por que as ideias religiosas não simplesmente habitam a cabeça das pessoas, mas constituem forças objetivas — concretamente operantes — de transformação/conservação do mundo. A diferença é que o viés gnosiológico *exclui deus(es) da equação*, ao passo que a concepção marxiano-lukacsiana, que se debruça sobre a funcionalidade da ideologia, o repõe. Trata-se de afirmar categoricamente que *deus existe — ao menos enquanto força ideológica no âmbito do ser social*; assim como de recuperar as determinações sob as quais ele é gestado e nutrido, desnudando sua especificidade ontológica.

Como já se assinalou, Lukács retoma de Marx a compreensão da categoria ideologia pautada pela função que ela desempenha no ser social. Sem embargo, ele distende a análise marxiana, demonstrando que, conquanto as produções propriamente ideológicas sejam características das sociedades de classes, elas operam “enquanto veículo de conscientização e prévia-ideação da prática social dos homens” (VAISMAN, 2010, p. 51), em todo o complexo de experiências cotidianas que eles vivenciam, e não apenas na práxis diretamente implicada nos grandes conflitos que transpassam os pilares da sociedade.

Disso deriva a enorme importância dispensada à vida cotidiana por Lukács — especialmente no que tange à ideologia. Com efeito, ele identifica na vinculação tendencialmente imediata — menos mediada que em qualquer outra esfera da vida — entre teoria (como prévia-ideação da práxis) e práxis o traço distintivo do cotidiano. Conforme o pensador húngaro, a vida cotidiana constitui “o âmbito em que todo homem forma de modo imediato as suas formas de existência pessoais, implementando-as na medida do possível” (2013, p. 449). Aí entra em cena a necessidade de todo homem embasar idealmente sua ação de modo eficientemente articulado com o complexo de sua subjetividade existente, isto é, com a totalidade de alienações responsáveis por e constitutivas de seu processo de individuação.

Na ontologia lukacsiana, o trabalho, enquanto complexo categorial que fundamenta o surgimento e o desenvolvimento do ser social, assume internamente duas dimensões processuais complementares e concretamente indissociáveis: uma objetiva, outra subjetiva. Em primeiro lugar, a (re)produção do ser social por meio da laboração implica necessariamente a categoria da *objetivação* (*Vergegenständlichung*); em outras palavras, a ação criativa que, a partir da transformação do mundo existente, engendra coisas novas. É evidente que estas só podem se configurar a partir do já dado, mas tampouco poderiam surgir sem a intervenção consciente do ser social<sup>109</sup>. Nesse quadro, o conjunto contínuo dessas objetivações empreendidas pelos indivíduos afluí para a crescente socialização do mundo. Em contrapartida, o sujeito das objetivações exterioriza traços da sua própria subjetividade imprimindo-os em tudo aquilo que ele objetiva. Esse processo de alienação (*Entäusserung*) do sujeito não porta a princípio qualquer caráter negativo, sendo antes responsável, em seu encadeamento, por dar forma à *individuação* do homem.

Como assinala Ronaldo Vielmi Fortes:

De um lado, a atividade laborativa humana modifica o mundo natural produzindo suas próprias condições materiais de vida, de outro lado, por meio deste processo os homens formam e constituem a si mesmos, disciplinando suas emoções, julgando e modificando seus comportamentos, etc. mediante a exteriorização de sua subjetividade. Nesse duplo aspecto da *realização* oriunda do trabalho se destaca a presença de duas categorias, que formam em seu conjunto a base da gênese e da dinâmica de desenvolvimento do ser social: objetivação [*Vergegenständlichung*] e alienação [*Entäusserung*]. Essas categorias são expressões de processos distintos existentes no interior da atividade laborativa, momentos diferenciados no interior de uma mesma unidade; (2011, p. 191)

Por meio da análise ontológica dos processos reais do ser social, Lukács não formula conceitos, mas desvela, extraindo-as da realidade, categorias próprias da existência, momentos distintos constitutivos dos complexos unitários que integram a dinâmica objetiva. A partir disso, ele demonstra que a alienação consiste em uma categoria essencial do ser social e que, em seu conjunto, conforma, em cada indivíduo, o intrincado processo por meio do qual a subjetividade vai paulatinamente sendo

---

<sup>109</sup> Cf. “As objetividades da natureza constituem, como tais, o fundamento do metabolismo da sociedade com ela. Nesse tocante, é indispensável que o seu em-si seja transformado continuamente, em proporção crescente, de modo cada vez mais multifacetado, num para-nós. Isso se efetua no sujeito do trabalho através de seu caráter de pôr teleológico, e o próprio objeto da natureza de fato é transformado”. (LUKÁCS, 2013, p. 419)

insculpida. Partes constitutivas do complexo categorial do trabalho, objetivação e alienação concorrem para a produção objetivo-subjetiva do homem.

Ademais, como dissemos, o indivíduo precisa fundamentar idealmente sua práxis cotidiana de maneira eficiente e, simultaneamente, de modo articulado com sua subjetividade previamente existente. De fato, as próprias resoluções tomadas pelo sujeito como prévia-ideação de sua práxis não partem necessariamente de ele considerar “incondicionalmente correta a objetivação que tem diante de si, mas de acordo com se e em que medida ela pode ser enquadrada organicamente naquele sistema de alienações que o referido homem construiu para si mesmo” (LUKÁCS, 2013, p. 449). Em outras palavras, a existência diária dos indivíduos se mostra ordinariamente atravessada por aquilo que podemos nomear como uma *acomodação ideológica tendencial*; a qual opera de modo a promover uma convergência imediata, sempre que possível, entre o modo já pré-estabelecido com que se vive a vida cotidiana — somatório do composto de objetivações-alienações levadas a cabo pelo indivíduo — e a reação às novas informações, demandas e interpelações colocadas para o sujeito pela realidade circundante.

Lukács afirma, inclusive, que:

[...] na maioria dos casos de conflito, surge um deslocamento no âmbito da consciência, em que o homem, via de regra, considera como objetivamente existente aquilo que favorece o modo como ele conduz a sua vida, enquanto considera como objetivamente não existente aquilo que está em contradição com ela. (2013, p. 449)

Do ponto de vista da imbricação das ideologias religiosas com o cotidiano, a problemática em tela é sobremaneira importante. Inquirido pela existência, o homem responde: forja-se o momento ideal em que a assunção de determinada posição teleológica incidirá sobre a condução da práxis subsequente — o momento basilar em que a ideologia opera. Porém, a forma com que esse processo se dá na vida cotidiana é condicionada pela imediaticidade com que nela teoria e prática se encontram concatenados. Nesse sentido, os critérios com que os indivíduos se posicionam frente às questões do cotidiano não se submetem, tendencialmente, a qualquer elaboração mais mediada dos dados disponíveis, da conjuntura específica ou das implicações ulteriores. No dia a dia da existência, os sujeitos se engajam quer queiram quer não, de forma mais ou menos consciente, em uma ontologia, mais especificamente, em uma *protoelaboração* teórica do que o mundo é, sem a qual não lhes seria possível viver. Porém, dada a

tendência à acomodação ideológica de que falávamos, essa ontologia da vida cotidiana tende a se constituir não de maneira crítica ou imbuída de qualquer aspiração à verdade objetiva do mundo, mas, em larga medida, em função do favorecimento e da preservação do estágio de subjetivação estabelecido bem como do *modus operandi* com que o indivíduo já consuma sua própria existência.

Assim, a adesão a uma ou outra posição ideológica não depende, em absoluto, do quão sofisticada ela se mostra em sua estrutura significativa ou do quão exata ela se revela em sua correspondência com o ser objetivamente existente. Na verdade, o potencial de aderência de uma formulação ideológica decorre, peremptoriamente, da capacidade que ela possui de proporcionar subsídios funcionais para a práxis ordinária, abarcando um amplo espectro de fenômenos e fornecendo constelações de representações do ser que sustentem operacionalmente o universo da vida cotidiana dos homens em um determinado estágio histórico. Dessarte, o conteúdo das ideologias “é determinado pelas necessidades vitais (reais ou imaginárias) do homem singular” (LUKÁCS, 2013, p. 536-537); e, como observa Lukács, cada homem, em sua vida cotidiana, busca garantir sua existência e proporcionar a si mesmo, na medida do possível, “o máximo de satisfação interior e harmonia consigo mesmo” (2013, p. 535). Considerando que, para o autor, a religião — as *religiosidades* diríamos nós — é parte integrante das produções ideológicas que operam nesse mundo cotidiano<sup>110</sup>, se mostra crucial pensar o embate entre diferentes manifestações religiosas ao longo do processo de consolidação do cristianismo à luz dessas considerações, escavando, no universo da vida cotidiana, variáveis que convergiram para fazer dos adeptos da nova doutrina adversários de um filósofo como Porfírio, assim como para fazer do cristianismo, progressivamente, a ideologia religiosa dominante da Antiguidade Tardia.

Ademais, outra questão fulcral analisada por Lukács diz respeito à justaposição entre generalização, como tendência à universalidade, e ideologia. Segundo o filósofo húngaro, ao assumirem posição frente à vida cotidiana, os homens tendem a justificar de forma ideológica as suas ações — sejam as oriundas de seu pertencimento à determinada classe sejam aquelas motivadas pelos interesses mais atados ao plano íntimo, em seus diferentes graus e composições —, elevando-as ao plano da universalidade. Em outros termos, a conduta dos sujeitos, a princípio circunscrita, é apresentada, tanto teórica quanto praticamente, como corporificação de princípios genéricos, como realização de um *dever-*

---

<sup>110</sup> Cf. Lukács (2013, p. 451-452)

*ser* social, ocorrendo “a tendência de engendrar uma autojustificação no sentido de que o seu próprio modo de agir é a simples realização dessas normas gerais” (LUKÁCS, 2013, p. 488-489).

De outra parte, essas generalizações ideológicas se tornam influentes na medida em que se encontram fundamentadas, necessariamente, em elementos comuns e concretos da práxis cotidiana dos homens. Com efeito,

[...] é essa base das experiências cotidianas que primeiramente fundamenta a sua aplicação difundida e aprofundada visando uma possibilidade e necessidade social universal. [...] Por essa razão, não é tão difícil compreender a força de penetração social universal das generalizações que estão associadas com a práxis cotidiana das pessoas de modo mais ou menos imediato ou de modo próximo e compreensivelmente mediado. (LUKÁCS, 2013, p. 537)

É sobretudo por sua potencial infiltração em todas as dimensões da vida cotidiana, pela capacidade de se impregnar organicamente nos pensamentos e nas ações dos sujeitos e subsidiá-los no enfrentamento dos conflitos postos pela realidade à sua volta, entranhando-se em sua existência ordinária, pela faculdade, enfim, de fornecer explicações funcionais para a experiência vivida, que a ideologia — e mais especificamente *a ideologia religiosa* — se mostra capaz de formar, deformar e transformar o mundo.

Ao analisar a questão ideológica, Lukács parte efetivamente de Marx e Engels. Todavia, sua elaboração acerca dessa problemática não só se dedica a recuperar os postulados dos fundadores da concepção materialista da história, expurgando suas concepções de décadas de marxismos e dos equívocos por esses cometidos. O autor húngaro também desanuvia as elaborações marxianas e engelsianas, assinalando imprecisões e equívocos e, o mais importante, oferece suas próprias e, diríamos nós, indispensáveis contribuições para a temática, desenvolvendo aspectos teóricos e analíticos em que Marx e Engels, o mais das vezes, apenas resvalaram.

Em sua obra tardia, Lukács, a partir da fundamentação que aqui já se expôs, apresenta uma caracterização detalhada, por meio da análise ontogenética, de cada um dos complexos mestres que compõem a superestrutura ideológica do ser social. Sob essa ótica, expõe circunstanciadamente a gênese, a função e a dinâmica das formas específicas de ideologia, passando pela política e pelo direito — mais diretamente implicadas na mecânica socioeconômica —; assim como pelas chamadas formas mais puras da

ideologia, isto é, a filosofia e a arte, assim denominadas uma vez que: “não têm a intenção nem a capacidade de exercer qualquer tipo de impacto imediato e real sobre a economia nem sobre as formações sociais a ela associadas” (2013, p. 538), ainda que sejam efetivamente indispensáveis à reprodução do ser social a partir de certo estágio de seu desenvolvimento.

A religião, no entanto, constitui, para o autor, uma categoria peculiar. Segundo Lukács, “a religião nunca foi nem é pura ideologia no exato sentido aqui pretendido, mas é simultaneamente e antes de tudo também um fator operante no plano imediato da práxis social real dos homens” (2013, p. 538). Nesse sentido, faz-se necessário apreender o caráter eminentemente prático-concreto das expressões religiosas, o que leva o filósofo húngaro a identificar na religião, em termos sócio-ontológicos, uma forma em que se interseccionam elementos da filosofia e da política — ou seja, *a religião conjuga um conjunto coordenado de formas ideal-discursivas com sistemas de práticas e prescrições ordenadas com vista à regulação social cotidiana.*

Outrossim, ainda que elaborações ideológicas puras possam tentar transpor suas formas estruturadas de ideias, de valores, de concepções etc. para a dimensão da práxis dos sujeitos, isso implica uma transferência de um campo a outro, quer dizer, as formas práticas têm de assumir uma dimensão política propriamente, abdicando de seu caráter de pura ideologia. A religião, por seu turno, apresenta como traço típico a constituição de aparatos capazes de mobilizar meios de organização social e recursos para o exercício do poder de maneira concreta. (LUKÁCS, 2013, p. 538-539)

Como se pode notar, essa concepção se mostra, em certos aspectos, convergente, de acordo com a leitura aqui proposta, com a ótica de Feuchtwang (1977) já apresentada; a qual também se pauta, *grosso modo*, pelo entendimento de que a religião abarca tanto um extrato estritamente ideológico quanto um sistema materialmente constituído de símbolos e de instituições articuladoras. Sob essa ótica, admite-se que, desde o processo de ancoragem imediata da práxis em formulações ideal-discursivas aprioristicamente constituídas, a significação de vivências e experiências subjetivas em termos de afetos, desejos e valores, passando pelas próprias práticas cotidianas mais naturalizadas e triviais, até as estruturas materiais erigidas e operacionalizadas na sociedade; todos podem portar, expressar, sintetizar, conformar e disseminar discursos e práticas ideológico-religiosas que incidirão sobre os homens enquanto representações e formas de consciência voltadas a subsidiar sua existência cotidiana.

É a partir dessa compreensão ampliada que nos propomos abordar a religião, em sua especificidade, enquanto categoria da ideologia. Nesse sentido, embora parta, em larga medida, de uma concepção gnosiológica de ideologia<sup>111</sup>, o filósofo Slavoj Žižek tem o mérito de sublinhar, ao falar da religião, a multiplicidade com que ela opera na sociedade, excedendo a sua dimensão de doutrina ou conjunto de elaborações ideais:

A fé religiosa, por exemplo, não é apenas nem primordialmente uma convicção interna, mas é a Igreja como instituição e seus rituais (orações, batismo, crisma, confissão etc.), os quais, longe de serem uma simples externalização secundária da crença íntima, representam os próprios mecanismos que a geram. (1996, p. 18)

No que tange à religião enquanto categoria ideológica, a seguinte exposição de Terry Eagleton também nos parece fértil, ainda que, como Žižek, peque pela indistinção quanto ao que é próprio da religião e não das ideologias em seu sentido amplo:

Estudar uma formação ideológica é, portanto, entre outras coisas, examinar o complexo conjunto de ligações ou mediações entre seus níveis mais e menos articulados. A religião organizada pode fornecer um bom exemplo. Tal religião estende-se desde doutrinas metafísicas extremamente intrincadas a prescrições morais minuciosamente detalhadas que governam as rotinas da vida cotidiana. A religião é apenas uma forma de aplicar as questões mais fundamentais da existência humana a uma vida exclusivamente individual. Também contém doutrinas e rituais para racionalizar a discrepância entre as duas [...]. A religião consiste em uma hierarquia de discursos, alguns dos quais elaboradamente teóricos (escolasticismo), outros éticos e prescritivos, outros ainda exortativos e consolatórios (pregação, piedade popular); e a instituição da igreja assegura que cada um desses discursos se misture com os outros, para criar um *continuum* ininterrupto entre o teórico e o comportamental. (EAGLETON, 2019, p. 66)

Aqui, o autor nos oferece, de modo panorâmico, uma síntese aproximativa útil no que tange aos conteúdos genéricos da religião enquanto expressão relativamente particular da ideologia. Como se nota, o fenômeno religioso comporta tanto as “doutrinas metafísicas extremamente intrincadas” quanto as detalhadas prescrições, de caráter moral, que “governam as rotinas da vida cotidiana”. É interessante notar que o próprio

---

<sup>111</sup> Ainda que não se circunscreva à noção de falsa consciência pura e simples, a concepção de ideologia de Žižek está ancorada em uma dimensão gnosiológica: o que caracteriza o ideológico é o modo como determinados discursos atuam para dissimular os interesses de seus enunciadores, ainda que, às vezes, se valham de elementos que correspondem à realidade objetiva para isso. A ideologia, sob esse viés, opera com base em princípios dissimulatórios, escamoteadores e legitimadores de relações de dominação. Vê-se, portanto, que se trata de uma concepção distinta daquela que György Lukács (2013) desenvolve a partir do Marx de 1859.

Lukács, ao pontuar o equívoco hegeliano de considerar a religião uma forma ideológica pura, assinala que a origem do *quid pro quo* reside na redução do complexo total da religião justamente à sua dimensão estritamente teológica ou filosófica (2013, p. 539). Além disso, Eagleton sugere, de forma positiva, um entrelaçamento, na vivência religiosa, entre generidade e individualidade humanas; o que Lukács desenvolverá não como mera percepção, mas como parte integrante de seu esforço de sistematização teórica da questão.

Sem olvidar as particularidades de pensadores marxistas tão díspares, o que nos importa aqui é simplesmente enfatizar a convergência de diferentes autores e análises no que tange à concepção lukacsiana acerca da religião não constituir uma forma ideológica pura, uma vez que se encontra imiscuída no cotidiano dos sujeitos, subsidiando sua existência ideal e, ênfase nisto, praticamente. No que toca à compreensão aqui adotada, Lukács é o mais significativo autor que parte da compreensão madura de Marx acerca da problemática e que considera a ideologia e a especificidade de suas diferentes formas — dentre estas, a religiosa — no bojo de todo um edifício teórico radicalmente marxiano e articuladamente desenvolvido.

Na verdade, certas correntes dos marxismos inclusive ignoram efetivamente a formulação de Marx acerca da ideologia presente no prefácio da *Contribuição à crítica da Economia Política*, de 1859; justamente o ponto de partida de Lukács, haja vista tratar-se de uma elaboração, como já se disse, do período de maturidade de Marx e que assinala a dimensão funcional definidora da ideologia, ao revés da concepção gnosiológica.

Por exemplo, sobre a evolução teórica da noção marxiana de ideologia, Étienne Balibar, destacado discípulo de Louis Althusser (1918-1990), afirma explicitamente:

[...] devemos compreender os motivos de uma estranha vacilação do conceito de ideologia. Ao contrário do que imagina um leitor de hoje, para quem essa noção se tornou corrente (ao mesmo tempo, aliás, que os seus usos se dispersaram em todos os sentidos...) e que esperaria, provavelmente, que, uma vez inventada, ela se desenvolvesse sem descontinuidade, não foi isso que ocorreu. Embora não tenha cessado de descrever e criticar “ideologias” particulares, Marx, depois de 1846 e de qualquer forma após 1852, nunca mais empregou esse termo [...]. Isso não significa, entretanto, que os problemas descobertos sob o nome de ideologia tenham pura e simplesmente desaparecido; eles serão retomados sob o nome de fetichismo, ilustrado por um célebre desenvolvimento do *Capital*. (1995, p. 55-56)<sup>112</sup>

<sup>112</sup> Zizek aprofunda o equívoco, afirmando categoricamente que, a partir do momento que passa a se dedicar à crítica da economia política, Marx teria se visto forçado teoricamente a abandonar a categoria de ideologia (ZIZEK, 1996, p. 35, nota 8). No original, contudo, o trecho do prefácio da *Contribuição à crítica da*

Naturalmente, o negligenciamento da abordagem das formas ideológicas sinalizada por Marx em 1859 contribui, dentro do próprio campo marxista, para o predomínio de leituras restritas à esfera epistemológica/gnosiológica, para a equiparação de ideologia com falsa consciência ou com reflexo distorcido da realidade com fins manipulatórios, para a subsunção de uma teorização da ideologia unicamente à crítica desta, pautada em uma análise restrita a aspectos semântico-discursivos, e para a incompreensão acerca das particularidades do fetichismo da mercadoria (forma de *estranhamento* que deriva diretamente do plano socioeconômico) em relação à categoria ideologia em sua acepção genérica, isto é, enquanto complexo do ser social — incompreensão esta que constitui, salvo melhor juízo, o calcanhar de Aquiles da explanação de Balibar acima referida.

De outra parte, se a apreensão apropriada da posição teórica exposta por Lukács acerca da religião não pode prescindir da importância atribuída pelo filósofo húngaro à vida cotidiana, ela também passa, necessariamente, por outra categoria central em sua ontologia do ser social: o *estranhamento* (*Entfremdung*).

Enquanto a alienação (*Entäusserung*) equivale à expressão/impressão de marcas subjetivas do indivíduo em tudo aquilo que é por ele objetivado; o estranhamento (*Entfremdung*) consiste em um processo posterior, no qual “os resultados da atividade humana se voltam contra os próprios homens inibindo seu processo de desenvolvimento” (FORTES, 2011, p. 192). Todavia, é preciso ressaltar que os estranhamentos não são uma consequência inevitável da alienação, tampouco um elemento ontologicamente constitutivo do ser social — diferentemente do trabalho e do momento ideal que, por exemplo, o são. Na verdade, os estranhamentos constituem um fenômeno exclusivamente sócio-histórico, o qual assume formas específicas em cada momento em que emerge no curso do desenvolvimento diacrônico — não sendo, pois, algo ineliminável do ser homem.

De um ponto de vista abrangente, os estranhamentos radicam-se na contradição entre, de um lado, o aperfeiçoamento das capacidades do gênero humano e, de outro, o

---

*Economia Política*, de 1859, não dá margem a confusões: “*In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzungin den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten.*” (MARX; ENGELS, 1961, p. 9, grifo nosso)

desenvolvimento da personalidade humana singular<sup>113</sup>, ao longo do transcurso histórico. Segundo Lukács:

[...] 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. (2013, p. 581)

Em outras palavras, o desenvolvimento das forças produtivas como fruto do progresso histórico tende a fomentar a evolução das capacidades humanas (mais amplas que aquelas), ou seja, o potencial geral de conhecimento e transformação da realidade à disposição do ser humano genérico. Não obstante, o conjunto desses desenvolvimentos das capacidades humanas em geral não está concretamente acessível e atuante em cada indivíduo — enquanto exemplar do gênero — como subsídio para o incremento de sua própria personalidade individual. Mais do que isso, os próprios desenvolvimentos das forças produtivas e, conseqüentemente, das capacidades humanas engendra objetivamente determinadas relações, certas sociabilidades e formas ideológicas correspondentes que (auto)desumanizam os homens que as produzem e nelas se encontram situados.

Assim, de um ponto de vista objetivo abrangente, estranhamento é a condição dos indivíduos que, dadas as conjunções sociais, se encontram privados do potencial da generidade humana alcançado naquele momento histórico. Isso se dá em razão de que, subjetivamente, os elementos constitutivos da dinâmica social em que esses sujeitos experienciam a sua existência e que são, portanto, por eles mesmos produzidos, aparecem a eles como *algo estranho*, que lhes é extrínseco, alheio, incognoscível, e que, todavia, os domina. Dito de outra forma, o conjunto de objetivações concretizadas pelos homens se autonomiza, coagulando-se em legalidades sócio-históricas que passam a determiná-los subjetivamente, restringindo seus processos de individuação a limites que se coadunam com as próprias dinâmicas da sociabilidade imperante. Naturalmente, as formas assumidas por essa dominação variam, como já se observou, diacronicamente, sendo

---

<sup>113</sup> Retomando a responsividade como traço fundamental do homem, entende-se a *personalidade humana*, a partir de Lukács, como um complexo dinâmico constituído fundamentalmente pelo conjunto de perguntas e respostas que, em sua interatividade ininterrupta, o sujeito põe para si, para o outro e para o mundo.

determinadas pelo modo de produção e sua sociabilidade, bem como pela correspondente esfera espiritual.

Sob essa ótica, todos os estranhamentos são fenômenos tanto socioeconomicamente fundados quanto ideologicamente constituídos. Sem embargo, há formas de estranhamento que surgem de maneira mais imediata no plano socioeconômico — como sói ocorrer com os estranhamentos típicos do capitalismo — assim como outras, cuja forma fenomênica mais imediata é ideológica — caso da religião, cujo vínculo com a produção material da sociedade é mais intrincadamente mediado.

Nesse ponto, parece-nos oportuno empreender um esforço por deslindar teoricamente de que modo os elementos: ideologia, estranhamento, reificação e cotidiano se conjugam na constelação categorial que Lukács extrai do movimento histórico objetivo do ser social. Como já foi dito, a vida cotidiana, dimensão importantíssima na reflexão de nosso autor, é caracterizada pela conexão imediata entre teoria e práxis, em que as formas ideológicas operam no âmbito do momento ideal que orienta a prática subsequente. Mais especificamente, a atuação da ideologia assume, nessa existência cotidiana, dois modos de funcionamento distintos, que, conquanto não configurem uma diferença ontológica, distinguem-se pelo efeito que produzem sobre os homens. Em primeiro plano, grande parte das formas ideais que se cristalizam no cotidiano opera de maneira puramente ideológica, ou seja, se constituem enquanto um *dever-ser*, que, ao direcionar e dar forma às decisões dos homens, oferece a estes os meios de resolução dos conflitos sociais em que se veem envolvidos. De outra parte, temos uma classe de representações que não se manifestam propriamente como um *dever-se*, mas como uma determinada concepção do *ser*. Estas aparecem para as pessoas, ideologicamente, como o próprio ser, “como aquela realidade diante da qual somente reagindo adequadamente elas serão capazes de organizar a sua vida em conformidade com as próprias aspirações” (LUKÁCS, 2013, p. 688).

Esse último processo constitui o *tópos* dos estranhamentos que se coagulam na vida cotidiana e são mediados pelas reificações, uma vez que estas, “mesmo que possuam caráter ideológico, agem sobre as pessoas como se fossem modos de ser” (LUKÁCS, 2013, p. 688) — lembremo-nos, aqui, das observações de Marx em sua tese de doutorado, recuperadas por Lukács, acerca dos efeitos ideológicos bastante concretos de divindades como Moloque e Apolo na Antiguidade. Assim sendo, para compreender adequadamente esta categoria, devemos partir do fato de que toda reificação consiste, essencialmente, na obliteração do caráter processual dos fenômenos, isto é, na negação de que toda

objetivação é resultado de um processo genético assim como no próprio escamoteamento dessa processualidade. Em razão disso é que, através da reificação, o produzido tem seu percurso genético apagado e pode assumir ideologicamente a posição de produtor — ao passo que o produtor tem seu papel invertido e aparece como produzido. A reificação é um momento ideológico na dinâmica do ser social, mas, obviamente, se encontra objetivamente ancorada na realidade concreta, como o próprio fetichismo da mercadoria explícita. Assim, o fenômeno da reificação se dá, a partir da práxis cotidiana do homem, como uma resistência social e ideologicamente espontânea “contra a validade universal do devir, da práxis humana como base de todo conhecimento adequado, fundado na gênese, dos objetos e processos do ser social” (LUKÁCS, 2013, p. 551).

A gênese histórica desse processo remonta efetivamente à incapacidade do homem de (re)conhecer os diferentes fatores implicados em suas próprias ações — algo a que já nos reportamos. Primordialmente, os processos reificadores se encontravam ligados, sobretudo, a manifestações da natureza, dado o baixo nível de compreensão e domínio objetivos do homem em relação a essa, o que propiciou que variados tipos e exemplos de reificações nos tenham sido legados pela Antiguidade na forma dos mitos, sobretudo os etiológicos — cristalizações culturais do que o filósofo húngaro nomeia *mitologização da gênese*.<sup>114</sup>

Mais tarde, o desenvolvimento das forças produtivas acarretou uma crescente socialização dos objetos produzidos pelo homem assim como da própria sociedade, cujas legalidades se complexificaram enormemente. Paralelamente ao recuo da barreira natural e à crescente socialização, foram os produtos da ação humana que passaram a ser mais e mais reificados e — por meio da reificação — estranhados; ensejando relações em que os homens não se reconhecem nas objetivações e nas legalidades sociais por eles mesmos produzidas e são por elas submetidos a uma vida que lhes priva da capacidade do gênero humano que eles próprios contribuem para desenvolver.

Em relação ao itinerário histórico das reificações, observa Lukács:

---

<sup>114</sup> Apesar de não podermos nos dedicar aqui à questão, não é difícil dimensionar a importância do papel desempenhado pelos mitos etiológicos, enquanto cristalizações reificadoras, na regulação social em diferentes contextos da Antiguidade. Cf. Romero (2018, p. 123-124): “A despeito de apresentar-se como algo situado *in illo tempore* — no tempo remoto e sacralizado da mitologia — o mito etiológico, ao apresentar a origem, a fundação de elementos da realidade presente, postula uma continuidade avessa ao desenrolar do tempo histórico. Ele simula uma tradição ininterrupta e sagrada com a qual dada comunidade religiosa pode se identificar, mas que, na verdade, se trata de um artifício ideológico. Assim, histórica e materialmente, essa representação constitui uma mistificação da realidade que é assimilada, pela coletividade que a compartilha, acima de tudo, como uma ‘verdade’.”

Essas mitificações originais dos próprios atos da humanidade em dons dos deuses, eventualmente mediados por heróis enviados por Deus, ainda sobrevivem na concepção atual em nível científico altamente desenvolvido, na medida em que as áreas da intelectualidade mais elevada não são concebidas como resultado da práxis humana, mas como valores “inatos”, “intuições” (matemática), “inspirações” (arte) etc. (2013, p. 551)

Incontestavelmente a forma mais acabada e desenvolvida da reificação só veio à tona na sociedade capitalista, por meio do fetichismo da mercadoria — forma matriz que irradia, na estrutura social que lhe é própria, as mais distintas expressões dos estranhamentos modernos e contemporâneos. A nós, contudo, importa compreender minimamente de que maneira as categorias estranhamento, reificação e cotidiano se conformam no horizonte da esfera religiosa, no complexo da ideologia, em um período muito anterior: a Antiguidade Tardia. E embora a reificação só alcance sua máxima expressão na forma do fetichismo da mercadoria, categoria intrínseca à sociabilidade submetida à dinâmica do capital, ela já se faz presente, na época histórica que particularmente nos interessa, como “categoria mediadora do estranhamento” (LUKÁCS, 2013, p. 688).

Podemos ora enunciar um exemplo mais próximo ao nosso tema que nos ajude a clarear a exposição da categoria reificação e, ao mesmo tempo, elucidar um pouco de seus efeitos. Sob essa perspectiva, do ponto de vista teórico-metodológico, uma distinção basilar a ser efetuada diz respeito ao fato de que a religião cristã constitui um complexo histórico processual densamente intrincado; ainda que se apresente como objeto estático, fixamente estabelecido, em muitas de suas formas cristalizadas na esfera do cotidiano. O caso mais exemplar desse efeito talvez seja, em relação à problemática que nos toca, a interpretação da própria Bíblia<sup>115</sup>, a qual é amiúde tomada despropositadamente — e não só na esfera imediata do cotidiano — como um livro (às vezes dois), obra de um ou poucos autores que teriam registrado, em momentos e circunstâncias específicos e conhecidos, seus escritos. Se se ignora tratar-se de um conjunto de escritos, em sua grande maioria, de autores desconhecidos (individuais ou coletivos) e aos quais a própria noção de autoria não se aplica; de registros que aglutinam décadas ou séculos de tradição oral e escrita anterior e/ou concepções ideológicas de grupos divergentes em disputas variadas e que, mesmo após terem se fixado por meio da escrita, sofreram colagens, recortes, alterações

---

<sup>115</sup> A *Bíblia* constitui, indubitavelmente, um significativo exemplo de reificação estranhadora, cujo efeito ideológico, aliás, não atinge somente aqueles que comungam da fé cristã.

e interpolações várias; textos, ademais, de sociedades, gêneros, contextos e dinâmicas discursivas muitíssimo díspares entre si; bem, se se ignora essa lista não exaustiva de especificidades não é possível vislumbrar qualquer avanço na compreensão desse tema, a despeito de quão corretamente se busque fundamentar a análise teoricamente.

Na verdade, de pouco nos servirá qualquer alicerce teórico instituído *a priori* se a meta é extrair o movimento objetivo da realidade mesma estudada em sua dinâmica própria. Pode-se aqui recorrer ao que Lukács afirma acerca de objetos da esfera econômica, já que ele mesmo não restringe sua observação a esse âmbito:

[...] no ser social, sobretudo no âmbito da economia, cada objeto é, por sua essência, um complexo processual; este, porém, muitas vezes se apresenta no mundo fenomênico como objeto estático de contornos fixos; nesse caso, o fenômeno se torna fenômeno justamente pelo fato de fazer desaparecer para a imediatidade o processo ao qual ele deve sua existência como fenômeno. (2013, p. 377)

Assim, tomar o fenômeno em sua imediatidade aparente, abdicando de sua processualidade essencial, é exatamente o percurso traçado pela apreensão reificadora da realidade. De outra parte, como já se considerou, os estranhamentos se constituem por meio da reificação. Sendo esta uma categoria ideológica, sua função — ainda que a reificação a desempenhe de maneira específica — é, de modo geral, dirimir os conflitos sociais por meio da condução imediata da práxis social dos homens. Nesse sentido, o *locus* específico em que essa dinâmica se perfaz é, patentemente, o da existência ordinária e diária dos homens, espaço em que as conjunções situacionais se configuram e demandam dos sujeitos reações-respostas imediatamente disponíveis, por isso, ideologicamente predelineadas. Sob esse viés, a unidade entre teoria e prática típica do cotidiano é viabilizada pelo conjunto das variadas formas ideológicas que para ele ocorrem. A ideologia, como complexo de representações tanto do *ser* quanto do *dever-ser*, nas suas mais variegadas formas e expressões, aporta e decanta, a partir das mais diversas fontes, nessa tessitura da existência, constituindo aquilo que Lukács define como *ontologia da vida cotidiana*.

Afirma o autor:

Os homens enredados em conflitos geralmente agem, antes, de modo espontâneo, motivados diretamente pelo que chamamos de a ontologia da vida cotidiana. Mas como surge esta? Indubitavelmente são decisivas nela as vivências primordialmente imediatas dos homens. O seu conteúdo e a sua forma, contudo, são influenciados em ampla

medida pelas ideologias — não por último também pelas ideologias puras —, cujas objetivações confluem para essa área. (2013, p. 561)

Em outros termos, a ontologia do cotidiano emana, do ponto de vista subjetivo, do modo abrangente com que o indivíduo concebe e elabora o mundo circundante a partir daquilo que vivencia socialmente frente aos dados objetivos da realidade. Ao mesmo tempo, confluem, para a totalidade desse mosaico, tesselas muito díspares, que podem inclusive se originar em formas mais puras de ideologia — arte, filosofia etc. — ainda que simplificadas/vulgarizadas. Essa ontologia que por fim se cristaliza, isto é, esse discurso acerca do que é a realidade, de como ela funciona etc., encerra uma estrutura subjetiva de predisponências para o enfrentamento dos conflitos que afloram à existência — sempre se pautando, como já sinalizado, por uma acomodação ideológica tendencial entre o modo com que já se vive a vida cotidiana e a necessidade de novas deliberações.

Obviamente, as religiosidades cumprem um papel decisivo nessa ontologia do cotidiano, a qual, também por isso, se encontra atravessada pelos estranhamentos. Nem poderia ser diferente, considerando-se que, segundo Lukács, os estranhamentos brotam diretamente das inter-relações que os sujeitos estabelecem com seu cotidiano; e que a “função social primária de toda religião é a de regular a vida cotidiana” (2013, p. 692).

Na verdade, segundo Lukács, o estranhamento religioso é o “arquétipo de todos os estranhamentos mediados precipuamente pela ideologia” (2013, p. 692). Desse modo, ainda que assuma diferentes configurações ao longo do processo histórico (culminando em suas formas mais desenvolvidas no capitalismo), do ponto de vista de sua dimensão ideológica — ou seja, na medida em que se traduzem por apreensões do mundo que atuam para tornar a práxis humana consciente e operativa, gerenciando os conflitos sociais por meio de representações em que as forças naturais e/ou sociais confrontam o homem como poderes transcendentais que o interpelam e/ou submetem —, todos os estranhamentos têm seu protótipo situado nos fenômenos religiosos mais primevos do ser social, em que as primeiras formas míticas se configuraram como reificações ideais que apreendiam, a seu modo, os embates oriundos dos intercursos natureza-sociedade<sup>116</sup>.

À medida que a produção material se complexifica com o avanço do decurso histórico, atinge-se um estágio em que a produção e a reprodução materiais da sociedade não podem mais funcionar sem a constituição progressiva das diferentes esferas que

---

<sup>116</sup>No entanto, as reificações típicas da magia nos estágios mais primitivos do ser social ainda não acarretam estranhamentos em função do, até então, baixo desenvolvimento da personalidade humana — o senso de coletividade ainda prevalece como potência preponderante nas existências individuais.

integram o complexo da ideologia, quer as mais diretamente ligadas à estrutura socioeconômica, como a política e o direito — cada vez mais indispensáveis desde a consolidação da sociedade de classes com interesses antagônicos —, quer aquelas cuja interconexão se dá de maneira mais mediada, como a filosofia e a ciência. De qualquer modo, cada forma ideológica atua na regulação e na ordenação da vida social de maneira específica e tem sua dinâmica e constituição peculiares determinadas, *ontogeneticamente*, pelas demandas sócio-históricas concretas a que visa corresponder. Naturalmente, os segmentos característicos em que operam bem como os recursos particulares de que lançam mão são próprios de cada uma dessas formas ideológicas e escapa aos nossos interesses e possibilidades presentes examiná-los um a um. O que realmente nos importa pôr em evidência é que, além dessas formas ideológicas maiores, que atuam de maneira tendencialmente universalizante e abstrativa para assegurar os interesses das classes dominantes, acompanhando também a constante complexificação do ser social, desenvolvem-se e se renovam constantemente também uma série de mecanismos e instrumentos variados destinados a moderar a vida imediata dos homens singulares também em suas decisões e conflitos do dia a dia.

Dessarte, outras formas de ideologia germinam de modo espontâneo, engendradas pela sociedade autonomamente: “desde os usos até a moral, correções complementares para impor, em conformidade com as suas necessidades, os interesses gerais de classe, inclusive intervindo profundamente na vida singular do cotidiano” (LUKÁCS, 2013, p. 693). Todavia, também essas formas suplementares não são suficientes no que se refere à regulação da vida cotidiana, uma vez que não atingem de maneira uniforme parte significativa das coletividades. Para que o fizessem, seria preciso um elevado nível cultural homogeneamente partilhado pela maioria dos homens singulares — o que, em função de distintos recortes sociais, efetivamente não ocorre. As formas superiores da ideologia (arte, ciência, filosofia), por sua vez, tampouco são bastantes, já que seus produtos “muito raramente conseguem imergir na vida cotidiana de modo suficientemente profundo para exercer sobre ela uma influência ao mesmo tempo ampla e decisiva” (LUKÁCS, 2013, p. 693). O que esse quadro revela é a insuficiência do sistema de formas ideológicas quanto à orientação do agir ordinário dos sujeitos, descortinando “grandes lacunas e fissuras justamente do ponto de vista da orientação dos homens singulares na cotidianidade.” (LUKÁCS, 2013, p. 693)

O papel das religiosidades se desenvolve, pois, em consonância com o imperativo social de suprir tais lacunas e fissuras, de modo a consolidar um extenso e intenso complexo ideológico-pragmático que ampare, balize e direcione — mapa, orientação e bússola — o viver cotidiano dos homens. Por meio dessa subvenção à prática ordinária, cujas fendas e frestas ela preenche tanto subjetiva quanto objetivamente, a religiosidade, sobretudo quando atinge sua forma mais desenvolvida: a religião, exerce um domínio amplo e vigoroso sobre a existência diária dos indivíduos.

É curioso observar, sob esse viés, o que afirma Peter Brown ao comentar a realidade do Império Romano ainda no século II de nossa era:

[...] estamos tratando de uma sociedade em que a maioria esmagadora dos homens educados havia se voltado não à filosofia, ou muito menos à ciência, mas aos meios que sua religião tradicional lhes proporcionava para *orientar o negócio da vida*. (2012, p. 55, grifo nosso, tradução nossa<sup>117</sup>)

Ademais, Lukács assinala uma tendência inequívoca da religião — patente nos dias que correm. Trata-se de sua pretensa universalidade também no que diz respeito aos meios de influência a que recorre em sua atuação. Segundo o autor, “da tradição até o direito, a moral, a política etc., não há nenhum campo ideológico socialmente influente que a religião não tenha tentado dominar” (2013, p. 654). Isso implica uma tendencial fluidez, que assume contornos muito específicos em cada caso concreto, das fronteiras entre a religiosidade e as outras formas ideológicas com que ela convive. Naturalmente, isso não destitui as formas especificamente religiosas das idiossincrasias que ora tentamos delinear, mas torna deveras mais complexa a análise dos modos com que os fenômenos de cunho essencialmente religioso se interseccionam com outras expressões ideológicas em determinada formação social.

Quanto à sua constituição específica, a religião — forma tardia das religiosidades a surgir na totalidade do ser social — apresenta:

[...] uma configuração complexa, extraordinariamente articulada e multiforme, para lançar uma ponte entre os mais particulares interesses singulares dos homens do cotidiano e as grandes necessidades ideais daquela dada sociedade na totalidade do seu ser-em-si. Contudo, não se trata, nesse caso, simplesmente de um sistema de fatores ideológicos que complementam uns aos outros; muito antes, essa ponte deve

---

<sup>117</sup> Na versão em língua espanhola: (...) *estamos tratando de una sociedad en la que la abrumadora mayoría de los hombres educados se habían tornado, no a la filosofía, o mucho menos a la ciencia, sino más bien a los medios que su religión tradicional les proporcionaba para orientar el negocio de la vida.*

produzir ao mesmo tempo também uma conexão vitalmente funcional entre a vida particular dos homens singulares e as questões gerais da sociedade, e de tal modo que o homem singular em questão perceba as soluções que lhes são propostas para os problemas gerais como resposta às questões com que ele lida em sua existência particular como tarefas indispensáveis de sua conduta de vida específica. (LUKÁCS, 2013, p. 693-694)

A heterogeneidade intrínseca das formas religiosas: sua complexidade, polimorfia, ductibilidade e capacidade de articulação constituem justamente o que as habilita a conjugar o microscópico das questões com que os homens particulares têm de lidar em suas vivências cotidianas com o macroscópico das problemáticas que se arvoram ao nível geral da totalidade social. Pensemos no cristianismo contemporâneo à guisa de ilustração: não é difícil visualizar como os indivíduos que, atualmente, professam a fé de diferentes correntes cristãs encontram na religião desde as respostas para as questões existenciais mais elementares (qual a origem do mal, qual o sentido da vida etc.), passando pelo conforto mais que necessário para suportar as mazelas diárias que germinam das relações sociais capitalistas, até orientações precisas e pragmáticas sobre a normatização de sua libido e de suas condutas sexuais. Assim, a religiosidade/religião ao regular os atos mais triviais dos indivíduos também os dota de uma significação, em última instância, universal, conferindo sentido a suas existências particulares, então alçadas a um contexto maior e a uma dimensão transcendente.

O filósofo húngaro assinala ainda a amplitude do domínio exercido pelas formas religiosas nessa condução social das vivências diárias dos homens singulares:

A vida social real das religiões consiste, portanto, nessa sua universalidade, que está direcionada para dominar a totalidade da vida de cada homem singular da população total, de alto a baixo, das questões mais elevadas relativas à visão de mundo até as mais singelas relações cotidianas. E essa universalidade se exprime em um sistema — potencialmente — universal de enunciados sobre a realidade (incluindo a transcendência, é claro) e passa a fornecer, desse modo, as coordenadas coerentes que dela resultam para toda a práxis de cada homem singular, inclusive os pensamentos e sentimentos que a determinam e acompanham. Toda religião comporta, portanto, todos os conteúdos que, numa sociedade normal, estão frequentemente presentes no sistema global da superestrutura, que costuma conter todas as ideologias. (LUKÁCS, 2013, p. 695)

De fato, pode-se identificar no excerto alguns dos traços característicos do próprio cristianismo que, ao se constituir historicamente, constitui a própria religião enquanto categoria do ser social. Destaca-se, pois, a assinalada extensão do poder religioso, que

abarca a totalidade da vida, “de alto a baixo” efetivamente. Diríamos ainda — retomando elementos já entrevistados — que a universalidade do religioso, inaugurada efetivamente pela expansão dos cristãos na Antiguidade Tardia, manifesta-se como conjuntos coordenados de formas ideológico-discursivas relativamente estáveis, as quais sintetizam, expressam, *performatizam* e veiculam enunciados e representações parcialmente coerentes (uma vez que são sempre portadores de contradições imanentes) acerca da realidade de modo totalizante, isto é, que pretende englobar todas as dimensões da existência experienciadas pelos indivíduos (reais, afetivas ou imaginárias; coletivas em diferentes graus, particulares ou decididamente íntimas). Essas formas ideológico-discursivas articulam, prescrevem e regulam — fornecem as coordenadas a — toda a práxis efetiva dos sujeitos, não apenas em termos de ações material-objetivas, mas também de afetos, pensamentos, emoções e estados de ânimo que compõem o complexo de cada ação em sua processualidade efetiva. *A religião é uma cartografia tuteladora da existência.*

Sob esse viés, observemos o que afirma Paul Veyne em sua confrontação da novidade do cristianismo frente à tradição da religiosidade pagã na Antiguidade Tardia:

Para quem recebia a fé, a vida se tornava mais intensa, organizada e posta sob uma grande pressão. O indivíduo devia enquadrar-se em uma regra que para ele se tornava um estilo de vida, como nas seitas filosóficas da época, mas, a esse preço, sua existência recebia de repente uma significação eterna no contexto de um plano cósmico, coisa que não lhe dariam nem as filosofias nem o paganismo. Este último mantinha a vida humana tal como era, efêmera e feita de detalhes. (2014, p. 37)

A despeito de apresentar uma valoração subjetiva e deveras depreciativa das diferentes formas religiosas politeístas de então, o historiador francês ressalta de forma apropriada o impacto da conversão à nova fé na experiência individual: uma ressignificação da experiência humana que atendia aos anseios subjetivos típicos das conjunções sócio-históricas então manifestas.

Por outro lado, do ponto de vista do conteúdo desses conjuntos de formas ideológico-discursivas e da práxis que eles determinam<sup>118</sup>, o fenômeno religioso radicaliza-se, ainda, inexoravelmente, na condição de estranhamento, haja vista sua essencial negação da imanência do ser social (LUKÁCS, 2013). Seu discurso acerca da realidade

---

<sup>118</sup> É evidente que se trata de uma distinção analítica: a própria práxis também possui uma dimensão ideológico-discursiva que implica uma retroalimentação. Trata-se, pois, de uma determinação recíproca.

sempre opera com base na aglutinação de apreensões reificadoras, que obliteram a dialeticidade concreta do real por meio do apelo à transcendência. Isso porque a religiosidade se alicerça na primazia do espírito em relação à matéria, no primado da subjetividade sobre a objetividade — ao revés da ontologia materialista marxiano-lukacsiana que se fundamenta na apreensão da unidade processual complexa do ser social com predomínio do momento objetivo.

Independentemente do quão variegadas possam ser as formas concretas específicas que as diferentes religiosidades assumem ao longo do tempo, sua natureza estranhada e estranhadora permanece, pois constitui um dos traços essenciais do fenômeno do ponto de vista ontogenético. Assim sendo, os homens singulares, em sua vida cotidiana, sofrem a determinação das pressões, dos direcionamentos e dos limites postos socialmente pela religiosidade, tensionando a processualidade de suas experiências frente à ação reificadora do estranhamento religioso. Como já pontuamos, a eficácia da reificação — e do estranhamento que ela medeia —, disseminada e consolidada socialmente, reside no fato de que ela: “não obstante a sua constituição que, na realidade, é puramente ideológica — passa a influir sobre os homens da vida cotidiana como uma realidade e até como a realidade.” (LUKÁCS, 2013, p. 682)

### 3.2. DE MATÉRIA SE FAZ O ESPÍRITO: A GÊNESE DO CRISTIANISMO

Desde uma perspectiva ontogenética, György Lukács (2013) situa, na Antiguidade Tardia<sup>119</sup>, tanto a culminância do processo cultural de dissociação reificadora que cinde o indivíduo em corpo e espírito — com a atribuição ideológica a este último de um caráter substancial *autoativo* — quanto o estabelecimento social da vida privada do homem, com os desdobramentos aí implicados no que tange ao desenvolver-se de sua personalidade.

Em relação ao primeiro ponto, o pensador húngaro afirma que a contraposição entre homem físico e homem espiritual-psíquico funda-se, concretamente, no desenvolvimento histórico e econômico da escravidão. Sob essa perspectiva, a dinâmica social própria das formações escravistas engendra um complexo representacional classista do processo de produção, no qual o trabalho propriamente dito assume apenas um caráter mecânico; e em que somente na esfera do “ato espiritual de determinar o que

---

<sup>119</sup> Lukács parece nomear assim tanto o período helenístico quanto a Antiguidade Tardia propriamente dita.

e o como da execução se manifestaria a produtividade do espírito humano (com muita frequência com fundamentações transcendentais)” (2013, p. 551). Evidentemente, essa polarização se encontra umbilicalmente atada ao desenvolvimento das religiosidades, configurando-se, com efeito, como um acrisolamento reificado de processos em devir do ser social. Essa dicotomia *alça aos céus* o papel do momento ideal, subordinando a este a realização material objetiva do *télos* ideado; o que produz uma polarização enganosa: “de um lado, uma subjetividade criativa abstrata (logo, transcendente); do outro lado, uma conexão mecanicista igualmente abstrata entre “coisas” (muitas vezes apenas: reificações)” (2013, p. 551-552).

De outra parte, essa cisão e posterior autonomização ideológica da porção espiritual do ser e do fazer dos homens se conjuga com a tendencial desagregação dos laços comunitários — relações e estruturas sociais locais e/ou tradicionais que conectavam os indivíduos a um pertencimento genérico — em função da complexificação crescente da sociedade, muito relacionada, no recorte espaço-temporal que nos interessa, à expansão do Império Romano e a suas crises e conflitos. Na verdade, Lukács assinala especificamente a dissolução da sociabilidade típica da *pólis* como fator primordial que enseja a conformação social do homem privado e do complexo de estranhamentos específicos desse processo: a ânsia por encontrar um sentido para a vida individual-privada em função da percepção de alijamento da generidade, da privação do pertencimento coletivo. Todavia, compreendemos que ao falar da *pólis*, o autor desvela, de fato, o processo mais amplo pelo qual o tendencial e progressivo esfacelamento da percepção de estabilidade e realização sociais do eu não particularizado, no âmbito de uma existência regulada pelas sociabilidades tradicionalmente estabelecidas em comunidades com relativa coesão e unidade, deságua na paulatina cristalização da vida privada do indivíduo — com os consequentes desdobramentos na ascensão da personalidade.

Em relação às metamorfoses da subjetividade religiosa entre os séculos II e III, Peter Brown declara:

Mais uma vez, a «nova maneira» animou os homens a pensar que precisavam defender sua identidade estabelecendo barreiras estritas ao redor dela. Diminuiu assim a facilidade de sentir-se bem dentro de sua

comunidade, e se viram deslocados no mundo físico. (2012, p. 63, tradução nossa<sup>120</sup>)

É claro que comunidades, povos e sociedades nunca foram, em qualquer estágio, ilhas de cultura e sociabilidade: contemplá-las assim seria apenas corroborar uma apreensão reificada da realidade. As formações sociais, com seus distintos demarcadores econômicos, étnicos, geográficos, culturais etc. são sempre complexos internamente heterogêneos e em ininterrupta interação com outras formações; de que resultam hibridismos, pressões, limites, rejeições, superposições, intercâmbios e reelaborações sempre determinados por tensionamentos e conflitos. Porém, é certo que a expansão e a evolução do Império Romano intensificam — enquanto uma variável abrangente e significativa — tendências sociais relacionadas à produção, à integração, à convivência, ao confronto e à reelaboração entre identidades culturais muito diversificadas postas em contato, que nem se furtam aos influxos centrípetos oriundos dos núcleos de poder nem se encastelam em uma autonomia substantiva refratária.

Analisando a enorme diferença existente entre a experiência social das classes dominantes e a do restante do povo frente à consolidação da expansão do Império Romano do segundo século, Brown pontua:

Mas para os homens humildes [...] significava horizontes mais amplos e oportunidades sem precedentes para viajar; possibilitava também a erosão das diferenças locais através do comércio e da imigração, e a debilitação das antigas barreiras perante a nova riqueza e dos novos critérios que determinaram o status. Imperceptivelmente, o Império Romano dissolveu nas classes inferiores o sentido da tradição e as lealdades locais de que dependiam suas classes superiores. (2012, p. 66, tradução nossa<sup>121</sup>)

Com efeito, para Lukács, o processo de *privatização* da existência individual a partir da desengrenagem do indivíduo de seu enquadramento social só pode efetivamente se situar: “quando a ancoragem da essência do ser do homem em sua comunidade nativa tiver cessado de ser o princípio impulsionador, protetor, significante da vida singular,

---

<sup>120</sup> Na versão em língua espanhola: *A la vez, la «nueva manera» animaba a los hombres a pensar que necesitaban defender su identidad estableciendo estrictas barreras alrededor de ella. Disminuyó así la facilidad de sentirse a gusto dentro de su comunidad, y se vieron fuera de lugar en el mundo físico.*

<sup>121</sup> Na versão em língua espanhola: *Mas para los hombres humildes [...] significaba horizontes más amplios y unas oportunidades sin precedentes para viajar; possibilitaba también la erosión de las diferencias locales a través del comercio y la inmigración, y el debilitamiento de las antiguas barreras ante la nueva riqueza y los nuevos criterios que determinaban el estatus. Imperceptiblemente, el Imperio romano disolvía en las clases inferiores el sentido de la tradición y las lealtades locales de las que dependían sus clases superiores.*

quando a vida essencial para ele tiver se convertido na vida do homem privado” (2013, p. 675). Disso decorre o problema da atribuição de sentido à vida puramente individual, haja vista o tendencial monopólio da vida privada cotidiana enquanto modo de existência do homem singular. Correntes filosóficas como o estoicismo e o epicurismo já se assentariam, assim, no bojo desse processo, constituindo, a princípio, um instrumental ideológico por meio do qual o homem viabilizaria uma existência individual-privada provida de sentido a despeito das circunstâncias externas. O mesmo movimento pode ser observado nas tradições filosóficas posteriores (o neoplatonismo incluído), isto é, a imbricação de suas formulações teóricas com a problemática do sentido — ou de sua ausência — da existência privada individual cotidiana. Porém, como o próprio Lukács observa (2013), a capacidade de penetração social da via filosófica sempre esteve tendencialmente restrita a uma aristocracia intelectual e às classes dominantes e aos grupos privilegiados bem-educados.

Por sua vez, esse complexo dinâmico que abarca a disjunção entre homem individual e coletividade genérica, com a conseqüente constituição de uma categorização social do privado inflacionada, assume, para o sujeito, a forma de uma duplicação contraditória. Na comunidade autêntica — ou seja, aquela em que o senso de pertencimento a uma generidade humana irrigava toda a existência cotidiana do indivíduo — os interesses coletivos, o bem público, as necessidades do povo etc. se impunham como essência realizada mediante concretização objetiva. Na nova condição constituída, a primazia se inverte: a existência circunscrita à particularidade da consciência individual aparece como essência que só pode se realizar mediante reificações. Disso decorre a polarização entre indivíduo e sociedade, cujo desdobramento promoverá tanto a socialização da sociedade quanto o desenvolvimento da personalidade, com todos os estranhamentos aí implicados.

Esse panorama geral — ainda que bastante simplificado — serve de baliza para que possamos expor, teoricamente, qual é, em uma perspectiva apoiada em Lukács, o terreno em que a semente do cristianismo pôde, a despeito das adversidades com que se defrontou, vigorosamente germinar. Sob esse viés, o pensador marxista pontua:

[...] o cristianismo deve sua vigência mundial exatamente à sua capacidade de ter encontrado uma resposta de efeito socialmente satisfatório ao novo estranhamento dos homens privados — resposta que, todavia, leva a um novo estranhamento. (2013, p. 627)

No cenário crítico ora delineado, o cristianismo se cristaliza como resposta eficaz para regular a existência cotidiana do homem privado, cuja dinâmica ontológica se funda na relação contraditória com uma totalidade social que se contrapõe ao indivíduo como algo cada vez mais estranho e hostil<sup>122</sup>. O manejo dessa condição estranhada se faz, todavia, mediante novo estranhamento: o especificamente religioso. O que a fé cristã propicia é, por um lado, uma resolução operativa e eficaz para o sentido da existência privada do sujeito: formulações prescritivas sobre a condução cotidiana da vida e a garantia da salvação individual da alma; e, por outro lado, um artifício para a impossibilidade de o sujeito se alçar para além da particularidade e se conectar à genericidade: a realização plena, mas no além; uma redenção transcendente *do gênero humano* que viabiliza “a elevação acima da sua própria particularidade, que o seu próprio ser social, em consequência da reificação, não tem como lhe mostrar nem mesmo como possibilidade” (LUKÁCS, 2013, p. 678).

Se consideramos que a superação dos estranhamentos, para Lukács, só pode se dar no confronto da contradição entre o desenvolvimento das capacidades humanas e o das personalidades dos indivíduos, com a elevação do homem singular acima de sua própria particularidade por meio da transformação subjetivo-objetiva das condições sociais que produzem os próprios estranhamentos, fica patente que a via religiosa não supera esses efetivamente, apenas substitui uns por outros:

[...] a pregação religiosa, o apelo religioso à superação do homem particular, omite — na maior parte dos casos, conscientemente — o momento social desse movimento, entendendo o processo que assim surge como puramente interior à alma (eventualmente com um pano de fundo cósmico), como vitória do princípio transcendente, divino, presente no homem sobre os seus momentos meramente criaturais, terrenos, carnis-sociais. (LUKÁCS, 2013, p. 710-711)

Assim, a reificação de complexos processuais concretos do ser social engendra uma dimensão transcendente em que, ideologicamente, a aspiração do indivíduo de superar sua particularidade pode, por meio do estranhamento, ser moderada. Para Lukács, os indivíduos não são exemplares mudos da espécie, ou seja, suas ações participam

---

<sup>122</sup> Cf. Brown: “*Los escritos paganos y cristianos de la «nueva manera» comparten por igual el mismo interés en la «conversión» en su sentido más radical, es decir, consideraban como posible que el ser divino «real» apareciera rápidamente en la esfera humana a costa de la identidad social normal del individuo. El discípulo «renacido» de Hermes «tres veces grande», el hombre «espiritual» de los gnósticos, el cristiano bautizado..., cada uno de estos personajes sentía que un muro de cristal se interponía entre su nueva vida y su pasado; su nuevo comportamiento lo debía todo a Dios y nada a la sociedad.*” (2012, p. 60)

ativamente da produção da história do gênero humano. Do ponto de vista objetivo, porém, a resolução religiosa, individual e atomizada, não ecoa decisivamente nas estruturas sociais que impedem que todo e cada indivíduo possa usufruir das capacidades humanas genéricas disponíveis em dado momento histórico:

Com tal contraposição transcendente, porém, as intenções voltadas para o supraparticular perdem a sua ancoragem, a sua vinculação com o respectivo ser histórico-social concreto. Por mais intimamente que o caminho da alma desejante de dissociar-se da sua própria particularidade esteja entrelaçado com os destinos dos seus semelhantes, a elevação não obstante se efetua num vácuo social que, na melhor das hipóteses, é totalmente indiferente para a essência desses atos. (LUKÁCS, 2013, p. 711)

A via religiosa de ascensão à generidade e de atribuição de sentido à existência particular é estranhada: nega a processualidade imanente do ser social por meio do apelo a uma transcendência pautada pela cisão entre material e espiritual (resguardado o primado metafísico deste). Impossível não lembrar aqui nossa discussão sobre a malfadada passagem do “ópio do povo” do Marx de 1844; como se vê, a religião oferece uma resolução estranhada (ilusória) da problemática, deslocando a realização do gênero humano para uma transcendência atemporal, um futuro que *a Deus pertence* e, pelo qual, abdica-se do presente. A compreensão de Karl Marx não está distante disso quando insiste em que: “[a] supressão da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões” (2010a, p. 145-146).

Em síntese, não é por mero acaso que a natureza do cristianismo — que “se propõe a regulamentar dogmaticamente o cotidiano mesmo das pessoas por intermédio de uma ontologia transcendente, que promete garantir a salvação de suas almas” (LUKÁCS, 2013, p. 462) — se ajustou tão bem às necessidades socioideológicas da época em que ele floresceu<sup>123</sup>. Pensá-lo como um conjunto estável, coeso e consumado de formas ideológicas que emerge *ex nihilo* e venturosamente encontra solo propício para germinar seria urdir mitos para explicar outros mitos. Em última instância, *a religião (cor)responde às necessidades dos homens porque é produzida pelos homens que dela necessitam*.

<sup>123</sup> Cf. Brown (2012, p. 69-70): “*La seriedad misma de las medidas tomadas contra la Iglesia como cuerpo, y no meramente contra los cristianos individuales, en las persecuciones del 257 y después del 303, demuestra que algo faltaba en la vida de una ciudad romana que el cristianismo amenazaba con suplir.*”

É claro que essa produção é um processo intrincado, síntese dialética de perguntas e respostas, adesão e enunciação, atravessada pelas lutas de classes e seus desdobramentos. Mas o fato é que precisamos distinguir a ontogênese do que foi o *movimento de Jesus* daquilo que veio a ser o *cristianismo*<sup>124</sup> (forma ideológica que particularmente nos interessa). Sob essa ótica, devemos questionar: quem eram esses homens que encontravam no complexo dinâmico do cristianismo a resposta para tal constelação de anseios? Peter Brown, se referindo ao século II, ou seja, à fase que consideramos como transição do movimento de Jesus ao cristianismo, assinala:

Precisamente foram esses homens, desarraigados e apartados de sua antiga vida, aqueles que proporcionaram o pano de fundo para os angustiados pensamentos dos dirigentes religiosos dos finais do século II. Os empresários triunfantes, os libertos com cargo de administradores, as mulheres, cujo estado e educação havia melhorado lentamente, se sentiram não como habitantes de sua cidade habitual, mas “como cidadãos do mundo”; e muitos, segundo parece, estavam percebendo que esse mundo era um lugar solitário e impessoal. Entre este tipo de pessoas é que se encontram os cristãos. Até o ano 200, as comunidades desse grupo religioso não recrutavam entre «os humildes e oprimidos»; eram, pelo contrário, grupos de pessoas da classe média e respeitáveis artesãos das cidades. Longe de terem sido espoliadas, essas pessoas haviam encontrado novas oportunidades e prosperidade no Império Romano, mas também deviam imaginar novas maneiras de enfrentar as angústias e incertezas de sua nova posição. (2012, p. 67, tradução nossa<sup>125</sup>)

Como se pode notar, *mutatis mutandis*, o perfil delineado pelo historiador irlandês se mostra convergente com a discussão que, a partir de Lukács (2013), procuramos desenvolver. De outra parte, precisamos agora nos deter brevemente — partindo, uma vez mais de Lukács — sobre uma questão a que já nos referimos e que é incontornável a esta altura de nossa exposição: a diferenciação, no âmbito das religiosidades, entre *seita* e *religião*.

<sup>124</sup> Trata-se da distinção entre seita e religião elaborada por Lukács de que trataremos a seguir.

<sup>125</sup> Na versão em língua espanhola: *Precisamente fueron estos hombres, desarraigados y apartados de su antigua vida, los que proporcionaron el trasfondo para los angustiados pensamientos de los dirigentes religiosos de finales del siglo II. Los empresarios triunfantes, los libertos con cargo de administradores, las mujeres, cuyo estado y educación había mejorado lentamente, se sentían no ya como habitantes de su ciudad habitual, sino «como ciudadanos del mundo»; y muchos, según parece, estaban cayendo en la cuenta de que ese mundo era un lugar solitario e impersonal. Entre esta clase de gente es donde encontramos a los cristianos. Hacia el año 200 las comunidades de este grupo religioso no se reclutaban entre «los humildes y oprimidos»; eran, por el contrario, grupos de personas de la clase media y respetables artesanos de las ciudades. Lejos de haber sido expoliados, estas gentes habían hallado nuevas oportunidades y prosperidad en el Imperio romano, pero debían también imaginar nuevas maneras de enfrentarse a las angustias e incertidumbres de su nueva posición.*

As seitas são fenômenos religiosos que partem das contradições reais e das necessidades materiais imediatas, geralmente, de setores das camadas populares, coagulando-se na forma de mobilizações críticas e reivindicatórias intensas ancoradas na existência cotidiana. Toda seita é, assim, uma “revolta de uma minoria particularmente sensível no plano sociomoral em relação às contradições que existem no interior da sua própria formação” (LUKÁCS, 2013, p. 696). Ademais, elas apresentam um pendor espontâneo para a contestação de reificações e estranhamentos socialmente constituídos. Em razão disso, na religiosidade das seitas expressa-se um anseio pela superação do *statu quo*; anseio que evoca a autoafirmação humana por meio da abolição de uma realidade estranhada em que os indivíduos são privados da apropriação subjetiva das capacidades humanas e têm sua existência restringida à sua própria individualidade. Esse perfil global do fenômeno já deixa entrever a complexa interação — e intersecção — entre formas religiosas e mobilização social no que diz respeito às seitas.

Outrossim, grande parte da potência das seitas reside em sua radicalidade religiosa: seus complexos discursivos e prescrições pragmáticas são densos e diferenciados com relação à ordem existente, tendendo a romper com a acomodação ideológica tendencial a que já nos referimos<sup>126</sup>. A práxis é exigente: os adeptos, para serem reconhecidos enquanto tal, têm de adotar preceitos e ordenações para a totalidade de sua vida que, em geral, não podem ser negociados.

A estruturação das formas ideológico-discursivas das seitas e da práxis por elas prescritas articula-se, usualmente, por meio de eixos paradigmáticos: homens cuja conduta modelar inspira eficazmente a existência dos indivíduos singulares ao mesmo tempo em que os incita a adotar, frente a outras pessoas, uma postura legitimadora de sua identidade religiosa — uma confirmação contínua de sua experiência espiritual e de seu destino consagrado. Trata-se de um fenômeno que, na Antiguidade, frequentemente se materializou na figura do θεῖος ἀνὴρ (homem divino)<sup>127</sup>: líderes espirituais — em relação aos quais historicidade e mito se confundem — de diferentes matrizes culturais que atuavam como guias religiosos dotados de grande autoridade, posto que possuíam acesso

---

<sup>126</sup> Usualmente, a partir do momento em que as formas ideológicas da seita já estão operando enquanto mediações de todos os âmbitos da existência do indivíduo, o novo complexo ideológico-religioso instaurado torna-se nova matriz para a acomodação ideológica tendencial; esta, portanto, não desaparece, é apenas *formatada*. Nesse ponto, insere-se a questão da *conversão* como novidade religiosa da Antiguidade Tardia.

<sup>127</sup> O conceito é complexo e nada unívoco; para uma discussão introdutória qualificada, cf. Cornelli (2006).

privilegiado a poderes sagrados, sendo representantes, enviados ou mesmo possuindo uma natureza vinculada aos deuses.

Grandes figuras de suas épocas, tais como Asclépio, Pitágoras, Empédocles, Sócrates<sup>128</sup>, Jesus Cristo, João Batista, Apolônio de Tiana, Paulo de Tarso e Plotino<sup>129</sup>, os θεῖοι ἄνδρες eram personagens que frequentemente se notabilizavam por um nascimento maravilhoso, uma habilidade vigorosa de doutrinar e persuadir por meio da palavra, prescrições rigorosas de uma conduta moral para a vida cotidiana, uma relação tensa com normas e autoridades oficiais de sua época (ora manifesta de maneira mais conflituosa ora como afastamento físico e/ou ideal da sociedade comum), uma relação especial com o sobrenatural — geralmente traduzida por capacidades sobre-humanas — e uma morte também extraordinária. Embora remonte pelo menos à Antiguidade Clássica, a figura do θεῖος ἄνθρωπος parece ter ganhado proeminência no cenário tardoantigo, no horizonte da “revolução espiritual que caracteriza a Antiguidade tardia como um período tão distinto e tão fértil na história do velho Mediterrâneo” (BROWM, 2012, p. 58, tradução nossa<sup>130</sup>).

Evidentemente, o movimento de Jesus, seja enquanto este era vivo seja nas décadas imediatamente posteriores à sua crucificação, deve ser categorizado como uma seita (especificamente uma seita judaica — étnica portanto). Trata-se do gérmen que daria origem à religião cristã, tanto em sua condição de forma ideológica relativamente autônoma e diferenciada a emergir do mundo mediterrâneo na Antiguidade Tardia quanto em sua especificidade de complexo dinâmico-concreto, que em seu percurso histórico viria a conviver — e a se digladiar — com outras religiosidades e religiões. É sobretudo a partir de Paulo e ao longo dos séculos II, III e IV que veremos o intrincado e progressivo processo de urdidura da religião, que passará por uma expansão não apenas quantitativa, mas qualitativa, com o surgimento de inúmeros cristianismos em uma explosão de hibridizações que, posteriormente, será combatida e controlada — dentro do possível — pela ascendente ortodoxia.

Lukács assim sintetiza essa posição:

Toda igreja — assim como a maior parte dos movimentos de massa seculares — surge “de modo sectário”, da revolta de uma minoria particularmente sensível no plano sociomoral em relação às contradições que existem no interior da sua própria formação.

<sup>128</sup> Sobretudo tal como o retrata Xenofonte.

<sup>129</sup> Essa lista, naturalmente, não é exaustiva, tampouco, consensual.

<sup>130</sup> Na versão em língua espanhola: [...] *revolución espiritual que caracteriza a la Antigüedad tardía como un período tan distinto y tan fértil en la historia del viejo Mediterráneo.*

(Inclusive a primeira comunidade constituída em torno da proclamação de Jesus sem dúvida era uma seita; só com o apóstolo Paulo aparecem os primeiros contornos, ainda bastante incertos, frequentemente ainda sectários, de uma igreja.) (2013, p. 696-697)<sup>131</sup>

Do ponto de vista da categorização dos fenômenos ideológico-religiosos, o cristianismo surge, portanto, como uma pequena seita geográfica e etnicamente restrita: o *paleocristianismo*, a partir de indivíduos situados em uma cultura religiosa em si mesma muito heterogênea: o judaísmo. Aqui, a apreensão do movimento histórico-cultural não permite reificações: não só Jesus, os discípulos e mesmo Paulo eram judeus, como o próprio judaísmo não é então um composto cultural unificado, delimitado e delimitável; na verdade a identidade cultural judaica se constitui paulatinamente por meio de operações ideológicas de identidade/alteridade para com os diversos influxos culturais típicos do ambiente romano-helênico, inclusive o próprio cristianismo emergente, que aos poucos se desvencilha de suas raízes étnicas. Por sua vez, o movimento de Jesus, sua seita judaica, ou o paleocristianismo — cada vez mais diferenciado após a morte de Jesus; cada vez mais paleocristianismos — não só esteve sujeito, desde o início, a interações e intercâmbios os mais diversos, em um cosmos de formas e práticas culturais distintas e compostas, como foi, em seu devir, um complexo dinâmico bastante instável, cujo eixo rotacional — a hegemonia estabelecida por meio de uma ortodoxia — só aos poucos se perfaz; um plexo em movimento cuja legalidade e estrutura próprias só podem ser compreendidas pela complicada apreensão de sua relativa estabilidade em dado ponto histórico preciso.

Como já indicado, o impulso religioso sectário se encontra na origem sócio-histórica de toda religião. Essa força, contudo, não desaparece após a consolidação da religião propriamente dita: para exercer uma regulação efetiva da vida cotidiana, que se reelabora espontânea e ininterruptamente, a religião mobiliza e canaliza os impulsos sectários que afloram periodicamente na atmosfera religiosa a fim de reelaborar suas formas ideológicas, sua práxis correspondente e sua estrutura operacional. Só assim a religião preserva e repõe sua distinta capacidade de estender sua atuação e sua infiltração, potencialmente, à totalidade *sociosubjetiva*. Por conseguinte, a fé sectária é, em última instância, imprescindível para toda religião estruturada — é essa dialética inerente entre, de um lado, o caráter potencialmente subversivo e tendencialmente questionador de

---

<sup>131</sup> Designaremos como religião aquilo que Lukács (2013) indiferentemente — salvo melhor juízo — chama ora de igreja ora de religião ao se referir ao cristianismo.

estranhamentos do influxo sectário e, de outra parte, o refluxo conservador e fetichizante da religião que movimentou — e movimenta — o(s) cristianismo(s) ao longo do tempo.

Lukács assim expõe essa contradição:

[...] de um lado, o nascimento e a renovação interior de uma igreja geralmente partem de tendências sectárias, mas, de outro, a vitalidade histórico-social de tal tendência só pode manter-se e desenvolver-se mediante a adequação às reais necessidades de vida da sua época, assim como estas se exprimem na vida cotidiana real das pessoas cotidianas, cujas aspirações mais relevantes são por ela transformadas em conteúdo essencial da própria renovação, do renascimento religioso, o que em geral é impossível sem pôr de lado — ou, melhor dizendo, sem diluí-los em compromissos sociais — exatamente os conteúdos da revelação que originalmente constituíram o conteúdo imediatamente arrebatador da renovação religiosa. (2013, p. 697)

É evidente que os impulsos sectários que nascem no seio do *paleocristianismo* ao longo do processo de formação histórica da religião não são todos *domesticados* pela ortodoxia que gradualmente se consolida. A construção da Igreja passa tanto pela absorção e pela normatização centrípeta das tendências e correntes cristianas cujas divergências se submetem a uma *monologização* quanto pelo enfrentamento violento — e a contínua repressão — de manifestações mais marginais, idiossincráticas e desviantes, sobretudo quando coaguladas como fenômenos heterodoxos irreduzíveis. Trata-se de uma disputa, entre diferentes cristianismos, pela *hegemonia interna da religião*<sup>132</sup>, ou seja, a produção ideológica da clivagem ortodoxo/heterodoxo.

Dessa forma, vemos que a consolidação da categoria religião pela própria condensação dos cristianismos em uma hegemonia relativamente estável articula-se a partir de dois campos de batalha. O primeiro é interno e diz respeito à confrontação de todas as formas que, em maior ou menor medida, se situavam no campo dos cristianismos — tal como as diferentes correntes gnósticas. A segunda arena de luta é externa: abrange, de maneira genérica, principalmente o judaísmo e o grande cosmos cultural helênico politeísta compartilhado no âmbito do Império Romano. É claro que essas divisas são

---

<sup>132</sup> O conceito de hegemonia — incorporado ao repertório materialista por Antonio Gramsci — tem sido empregado por diferentes pensadores marxistas para complexificar e matizar o uso consagrado do conceito de ideologia, substituindo-o em uma espécie de dilatação analítica e categorial que tenta abarcar processos e aspectos mais variados e intrincados de dominação de classe, o mais das vezes, relacionados a dimensões não abarcadas pelo uso mais rígido de ideologia, tais como aspectos culturais, econômicos e políticos. Nosso uso recorrente do termo diz respeito, de modo geral, à disputa e à processual produção do domínio de certas formas e expressões ideológicas sobre outras com que disputa espaço em determinada realidade sociocultural; não olvidando que a cristalização dessas formas e expressões ideológicas constitui contraparte inseparável do próprio processo de disputa e consolidação de uma hegemonia.

bastante fluídas e flexíveis; assinalá-las é útil à análise da construção de uma hegemonia ideológico-religiosa desde que não se faça delas um uso fetichizante. Com efeito, as articulações específicas singulares entre diferentes formas ideológicas só podem ser analisadas em suas manifestações concretas objetivas.

Essa disputa pela produção de uma hegemonia religiosa tanto interna quanto externa, portanto, é, no período histórico aqui considerado, concomitante e inerente ao próprio processo de constituição formal daquilo que, posteriormente, seria reconhecido como religião. Processo este que, como já foi observado, se encontra, inclusive na época de Porfírio, ainda em curso. Isso significa dizer, geneticamente, que a constituição da própria categoria religião na esfera do ser social e o estabelecimento de uma hegemonia religiosa são, então, expressões diversas de um mesmo processo sócio-histórico. Neste, parece ocorrer tanto um transbordamento quanto um realocamento da dimensão do sagrado — isto é, das formas ideológicas fundadas no estranhamento religioso — em direção a aspectos das relações sociais bem como da vida privada que até então não eram tão significativa e complexamente afetados, regulados e significados a partir desse âmbito da experiência humana cotidiana. Institui-se, pois, uma caracterização da esfera das religiosidades qualitativamente diferenciada da que, até então, se expressara nas diferentes formações sociais historicamente constituídas, de sorte que o estabelecimento da hegemonia religiosa pelo cristianismo — e a dimensão de conflito aí implicada — é, ao mesmo tempo, a própria formulação social da dimensão “religiosa” que institui propriamente o que se denominará religião.

Tal fato implica a compreensão ontogenética de que o antagonismo, enquanto condição *a priori* da produção de uma hegemonia, constitui um dos determinantes internos, ou seja, é inerente à dinâmica religiosa que então emerge no tecido histórico das sociedades humanas. Portanto, há de se considerar teórica e analiticamente o conflito como inerente à legalidade constitutiva da religião enquanto categoria ideológica.

Nossa leitura acerca da irrupção da religião no âmbito do ser social parece ir ao encontro da análise de Jacyntho Lins Brandão, que também enfatiza a metamorfose qualitativa ensejada pelo cristianismo, na esfera ideológica do sagrado, ao longo do processo histórico:

A mudança mais importante entre o século que precede o nascimento do cristianismo e o cristianismo inteiramente institucionalizado do final do quarto século e do seguinte não foi numérica. A religião mudou seu lugar na sociedade. Apenas como consequência desse radical desvio no

papel social da religião é que ocorreu o problema da diversidade, da diferença e dos grupos separados. (2014, p. 31)

Se nos é permitido discordar, diríamos apenas que os tensionamentos relacionados à diversidade cultural não são propriamente consequência da mudança do papel social da religião, mas parte constitutiva dessa mesma mudança. São concomitantes, indissociáveis e integram o mesmo complexo processual que culmina na constituição do cristianismo.

Emergindo desse emaranhado de influxos e tensões ideológicas, o cristianismo, enquanto religião, assume um *locus* específico e distinto daqueles que as religiosidades até então haviam ocupado nas diferentes tessituras sociais. Seu papel se conforma e se estabiliza também por meio desse *transbordamento* a que nos referimos, calcado igualmente em um progressivo e profundo entrelaçamento da Igreja com o Estado, de que emanam ininterruptamente as correntes ideológicas que regulam o dia a dia dos indivíduos em sociedade.

Sobre essa dominação ideológica que a religião operará, Lukács afirma que:

A dominação ideológica da vida cotidiana do homem singular raramente é possível de outro modo que não o de dar visibilidade a ideais sublimes, cuja realização prática pode, com boa consciência, ser negligenciada. [...] Somente com essa ideologia, que, todavia, modifica-se com frequência em termos de conteúdo, estrutura etc., a igreja tem condições de administrar com êxito a cotidianidade média, de cumprir na prática as suas funções organizativas — paralelas às do Estado. Neste ponto, reveste-se de importância central para nós o momento ideológico desse complexo. A sua intenção prática é sempre a de conservar o respectivo *status quo* económico, social e político, isto é, quando a questão é posta em termos ideológicos, a intenção é a de dar suporte à generidade em si do momento. Acreditamos que a história das ideologias das igrejas se torna compreensível e evidente assim que visualizamos essa intenção como o mandato central que a norteia. (2013, p. 706-707)

Não é difícil enxergar na análise afiada do pensador húngaro correspondências com a crítica marxiana publicada na *Gazeta Alemã de Bruxelas* em 1847. No polêmico texto “Princípios sociais do cristianismo”, por nós já considerado, Marx aponta justamente a imbricação entre Estado e religião bem como a função que esta desempenha na salvaguarda ideológica da hegemonia das classes dominantes e na justificação das condições experienciadas pelos grupos oprimidos. Nesse sentido, embora seja réplica de uma situação polêmica específica, o breve e corrosivo artigo de Marx deixa entrever alguns dos contornos do papel desempenhado socialmente pela religião cristã em uma perspectiva diacrônica.

Na verdade, se retomamos a abordagem do fenômeno religioso encetada por Marx e por Engels tal como a expusemos no capítulo anterior, vemo-nos agora em melhores condições teóricas para compreender a disparidade na apreciação geral de um e outro acerca da religião. Como então dissemos, Marx tende a sublinhar o conservadorismo e a dominação exercidos pelas formações religiosas; Engels pende para a valorização de seu papel contestatório e de insubordinação. Fundamentados no que aqui se desenvolveu a partir de Lukács, podemos perceber que, sem apreenderem teoricamente a especificidade de diferentes momentos do mesmo complexo processual, Marx e Engels empregam o mesmo termo quando, na verdade, o primeiro aborda preponderantemente a dinâmica objetiva da religião; enquanto o segundo focaliza, principalmente, os elementos próprios dos impulsos e/ou movimentos sectários, o que explica a discrepância. Não se trata, pois, de uma *diferença no olhar* de ambos; mas, com efeito, de uma inexatidão teórica — a indistinção de diferentes momentos de um mesmo complexo ideológico processual.

Retornando ao itinerário de conformação da religião, sua crescente penetração em outras esferas superestruturais implica também a consideração do *campo de batalha externo*, em que os apologistas cristãos e os polemistas pagãos dos primeiros séculos se digladiaram. E não se trata, em absoluto, de mero embate entre setores intelectualizados desvinculado da realidade cotidiana e objetiva das pessoas. Para os envolvidos nessa batalha ideológica, a consolidação de uma hegemonia religiosa externa, isto é, a construção política de identidades e a demarcação de diferenças “teve consequências materiais muito tangíveis e às vezes violentas” (SCHOTT, 2008a, p. 4, tradução nossa<sup>133</sup>).

Como pontua Brandão:

[...] não se pode esquecer que a postura dos primeiros escritores cristãos no ambiente romano é sempre polêmica, traço mais realçado ainda nos apologistas, tendo em vista **uma autêntica disputa pela hegemonia** com relação à *paideia*, na sua acepção mais ampla de cultura, bem como na mais especializada, enquanto o percurso educativo. (2014, p. 248, grifo nosso)

Sob esse viés, o cristianismo, desde o início, não só é determinado pela sua condição de produção pertencente ao universo sociocultural do Império como também passa por hibridizações e reelaborações ininterruptas a partir do conflituoso intercâmbio de elementos filosóficos helênicos para, em confronto com estes, constituir-se progressivamente como religião — com a abrangência característica desta e seu papel

---

<sup>133</sup> No original: [...] *had very tangible, and sometimes violent, material consequences.*

social específico. A religião cristã efetivamente só se consolida com a progressiva e complexa imbricação do cristianismo com parcelas crescentes da esfera político-jurídica e de sua assimilação e reelaboração de elementos helênicos. Assim consolidado (ou em vias de consolidação), o cristianismo vem a ser uma religião e, portanto, em sua abrangência conteudística, abarca tanto extratos filosóficos (*religião-filosofia*) quanto extratos sectários (*religião-seita*), isto é, desde as formulações teológicas mais sofisticadas, sobretudo por meio do intercâmbio com a tradição platônica levado a cabo pelos setores mais intelectualizados, até os impulsos inovadores de seu sectarismo, cujo apelo cardíaco mobiliza espectros cada vez mais amplos e heterogêneos de parcelas da população urbana.

Em contrapartida, diríamos que o neoplatonismo de Porfírio é uma *filosofia-religiosa*; é o sumo filosófico do helenismo e, em sua própria compreensão, o legítimo depositário da *paideia*. Seus *elementos religiosos* residem em certa orientação direcionada à prática, a um modo específico de condução espiritual da própria existência; porém, sua natureza filosófica se sobressai em razão de sua seletividade, de sua sofisticação teórica inflexível e, conseqüentemente, de seu elitismo intelectual — não é, *stricto sensu*, uma *forma ideológica pura*, na acepção lukacsiana, mas o é, sem dúvida, mais do que o cristianismo.

De qualquer modo, o fato a se sublinhar é que, se o cristianismo original sectário (um movimento eminentemente campesino e popular) é fruto das contradições sociais engendradas pelo Império; a *religião cristã* não é o antípoda do helenismo<sup>134</sup>, mas, *grosso modo*, seu rebento. É certo que ela se volta, à feição de Édipo, contra a figura paterna, assim como consoma sua união com a própria mãe: Roma; mas a análise da guerra ideológica que culmina na formação da religião na Antiguidade Tardia não pode prescindir desse intrincado cenário de conjunções e disjunções, o que demanda uma análise atenta e não afeita às simplificações generalizadoras:

O que se configura, portanto, é um campo de relações complexo, em que a partilha não pode se dar simplesmente separando o que é nosso do que é deles, o próprio do impróprio, o verdadeiro do falso. Por uma razão que parece bastante simples: ambos os lados em disputa participam do mesmo campo cultural. (BRANDÃO, 2014, p. 18)

---

<sup>134</sup> Entendido como um complexo campo ideológico-cultural heterogêneo e hegemônico partilhado no âmbito do Império Romano no período em questão.

Ademais, parece-nos que justamente a apreensão desse emaranhamento cultural que vincula dialeticamente posições ideologicamente antagônicas é capaz de revelar certa contradição performativa sintomática do *modus operandi* discursivo de que os ideólogos de ambos os lados se valem. Em outras palavras, essa clivagem identitária que Brandão assinala, necessariamente evitada pelo pesquisador por falsificar a realidade analisada, constitui uma das principais intencionalidades ideológico-discursivas em jogo — por parte tanto de “cristãos” quanto de “pagãos” — nesses processos de interação cultural agonística. Em termos adornianos, isso impõe ao pesquisador a tarefa de “crítica imanente de configurações espirituais e confrontação daquilo que elas são com o seu conceito” (2012, p. 38). Essa estratégia ideológica de configuração identitária por meio de dicotomizações relacionais que posicionam um “eu-familiar” e um “outro-estranho”, um “nós” e um “eles” em termos de “bem” e “mal”, “certo” e “errado” etc., é função da demanda social por compostos de representações que possibilitem aos sujeitos se situarem socioculturalmente e operacionalizarem sua vivência cotidiana. Tal classe de operação discursiva parece constituir, de forma abrangente, um eixo performático fundamental do fenômeno ideológico (EAGLETON, 2019, p. 142; JAMESON, 1992, p. 81; 115-6); implicando, de outra parte, enquanto estratégia retórica, um escamoteamento das conjunções socioculturais dos grupos em disputa proporcional à necessidade de se demarcar posições diferenciadoras. Como observa Jeremy M. Schott, a diferenciação que o cristianismo coloca em pauta no universo cultural do Império não anula sua própria identidade:

Para um império que controlava um vasto território e diversos povos, os cristãos podiam parecer ameaçadores — recusavam-se a participar do culto imperial, rejeitavam os festejos públicos, eram cautelosos em relação aos cargos públicos e criticavam abertamente as religiões tradicionais. No entanto, embora parecessem quase completamente antitéticos a Roma, os cristãos também podiam parecer muito romanos. Muitos cristãos falavam e pensavam em grego e latim, as duas *koinai* imperiais, partilhavam os mesmos espaços cívicos e até defendiam, pelo menos ostensivamente, o mesmo desejo de preservação do Império. Os cristãos poderiam falar de si mesmos como romanos. (2008a, p. 11, tradução nossa<sup>135</sup>)

<sup>135</sup> No original: *To an empire in control of vast territory and diverse peoples, the Christians could appear threatening—they refused to participate in imperial cult, rejected public amusements, were wary of public office, and were openly critical of traditional religions. Yet while they seemed almost completely antithetical to Rome, Christians could also appear very Roman. Many Christians spoke and thought in Greek and Latin, the two imperial koinai, shared the same civic spaces, and even espoused, at least ostensibly, the same desire for the preservation of the empire. Christians could speak of themselves as Romans.*

Em outros termos, o que se pode depreender dessa dinâmica é uma dialética em que a diferença ideológica aparece de forma radical como antagonismo puro, quando, na verdade, há — para além das evidentes rupturas — continuidades e afinidades incontornáveis, cuja negação assume, na disputa pela demarcação de fronteiras religiosas, o caráter de verdadeira estratégia de sobrevivência ideológica. Isso porque nem o neoplatonismo de Porfírio nem o cristianismo em expansão se pretendem, ideologicamente, uma entre muitas verdades. Ambos advogam para si a condição de verdadeiro *logos*, o que implica, naturalmente, um verdadeiro *ethos* que lhe corresponda. O platonismo porfiriano — que se quer a máxima expressão cultural daquela pequena elite de homens cuja condição social mais se aproxima do sagrado do que da plebe no imaginário de então — se ressentia da insolência bárbara de um cristianismo que, oriundo dos níveis mais inferiores do vulgo, não parece ter medo de, a um só tempo, criticar e desapropriar os pináculos do patrimônio filosófico da *paideia* e, refundindo-os ao rés do chão, ofertá-los indiscriminadamente ao populacho, requerendo, ainda, para si o monopólio inegociável da salvação espiritual dos homens.

Contudo, como já se observou, em se tratando de formações ideológicas flutuantes e arraigadas em um solo cultural comum, a delimitação de uma identidade pela negação da alteridade só se perfaz pelo escamoteamento da processualidade histórico-social, ou seja, pela reificação. O que implica, evidentemente, que a satisfação ideológica dessa necessidade de conformar identidades culturais a fim de assegurar sua funcionalidade na regulação da existência socio subjetiva cotidiana implica inequivocamente um pertencimento religioso do indivíduo mediante a produção de mais uma condição de *estranhamento*.

#### 4. O CONTRA OS CRISTÃOS DE PORFÍRIO

A partir do referencial teórico que aqui se buscou desenvolver, e retornando a ele dialeticamente, propomo-nos agora proceder a uma análise ensaística de quatro breves textos selecionados a partir do *corpus* maior composto por fragmentos, citações e comentários atribuídos — de maneira mais ou menos consensual, a depender da fonte bem como de sua transmissão — à obra *Contra os cristãos*, de Porfírio de Tiro.

Forçoso é admitir que se debruçar sobre esse tratado em específico não constitui tarefa simples. Para além dos obstáculos inerentes à complexidade do objeto e do enquadramento de sua produção, pesa o fato de que tão só o que nos resta dessa obra de Porfírio são retalhos, testemunhos e recortes (no melhor dos casos) de segunda mão; citados, de maneira indireta, principalmente por aqueles que se propuseram a refutar os argumentos do filósofo — excertos cuja autenticidade, além disso, é amiúde discutível.

Nesse sentido, ratificamos a observação de Ariane Magny, para quem:

Estudar o *Contra os Cristãos* é como estudar um enigma, já que escapa constantemente aos que sobre ele refletem. Ele existe de forma muito abstrata, pois é uma obra perdida cujo conteúdo precisa ser cuidadosamente reconstruído, uma tarefa que é quase impossível. (2014, p. 14, tradução nossa<sup>136</sup>)

Outrossim, as observações de Aaron P. Johnson:

Qualquer argumento relacionado ao *Contra os Cristãos* deve ser apresentado com a devida dose de hesitação e humildade em face de um quebra-cabeça confuso e em grande parte perdido, cujas peças remanescentes não sobrevivem nem em um único lugar nem em um único período de tempo (nem mesmo em um único idioma). (2010, p. 58, tradução nossa<sup>137</sup>)

Apesar das dificuldades enunciadas, trabalhamos com a hipótese de que o estudo desse texto — ou textos, talvez seja melhor dizer —, malgrado seu estatuto disperso e fragmentário, é de fundamental importância não só no que tange à obra de Porfírio em particular. Na verdade, sem embargo do que representa de empecilho, sua própria materialidade enquanto resíduo, ruína, ruído e vestígio diz muito sobre suas significações

<sup>136</sup> No original: *Studying Against the Christians is just like studying an enigma, for it constantly escapes those reflecting on it. It exists in a very abstract way, because it is a lost work whose content needs to be carefully reconstructed, a task that is almost impossible.*

<sup>137</sup> No original: *Any argument regarding the Against the Christians must be made with a due amount of tentativeness and humility in the face of a jumbled and largely lost puzzle, the remaining pieces of which survive neither in one place nor in one time period (nor even in one language).*

históricas — mapeando, por analogia com a lição benjaminiana, a tarefa do pesquisador de reconhecer a constelação crítica em que se situa o fragmento (BENJAMIN, 2012, p. 128). De outra parte, em um panorama mais amplo, a crítica porfiriana ao cristianismo constitui elemento incontornável, como já se enfatizou, para um entendimento mais substantivo dos processos socioideológicos e discursivos de produção de identidades culturais<sup>138</sup>, que emergem da contextura imperial romana dos primeiros séculos de nossa era, por meio do “[...] confronto com outras ‘identidades’ [...]”; ou seja, “[...] processos de embate de ‘alteridades’ relativas — já que no interior do mundo romano —, processos cujas consequências podem ser seguidas em termos da longa duração”. (BRANDÃO, 2014, p. 22).

Nosso recorte — os quatro fragmentos cuja análise apresentaremos — não tem a pretensão de oferecer uma síntese completa do tratado porfiriano, tampouco de fornecer uma visão panorâmica de todos os temas e dos argumentos sobre os quais é possível saber que o pensador fenício se debruçou em sua investida anticristã. Intentamos, antes, focalizar elementos presentes na polêmica porfiriana que, nos parece, podem ser, paradigmaticamente, melhor compreendidos por meio do recurso à teoria social marxista aqui exposta; elementos cujo exame assim embasado contribui, ainda, de maneira decisiva, para a compreensão ontológica do complexo dinâmico das religiosidades — e da religião em particular — na especificidade de suas categorias constitutivas e de sua intrincada articulação com outros complexos do ser social.

#### 4.1. UM POUCO DO QUE SOBROU

O que resta do que pode ter sido o escrito de Porfírio se encontra disperso e imiscuído, por meio de citações, referências, comentários e testemunhos de dezenas de autores da Antiguidade e do medievo. Desses, privilegiamos o célebre Eusébio de Cesareia (265-340 EC), nossa fonte mais importante para o estudo da obra porfiriana perdida. Além dele, debruçar-nos-emos também sobre um excerto de Agostinho de

---

<sup>138</sup> Em sua crítica indispensável às vertentes do materialismo que fracassaram completamente em compreender a dimensão cultural das sociedades humanas, Raymond Williams observa que: “*In failing to grasp the material character of the production of a social and political order, this specialized (and bourgeois) materialism failed also, but even more conspicuously, to understand the material character of the production of a cultural order. The concept of the “superstructure” was then not a reduction but an evasion.*” (1977, p. 93)

Hipona (354-430 EC), cujo conteúdo nos parece sobremaneira importante. Esperamos que a própria análise e a discussão dessas passagens de ambos os autores, assim como de seus ecos porfirianos, justifiquem sua seleção em consonância com os objetivos do presente estudo. Tratemos, pois, brevemente, do bispo de Cesareia.

O discurso apologético e polêmico de Eusébio, ao contrário do de outras importantes fontes para o estudo do *Contra os cristãos* de Porfírio, como Jerônimo (c.347-420) e Agostinho — os quais falam a partir de uma realidade em que o Cristianismo já se constituíra enquanto hegemonia religiosa —, situa-se tanto espacial quanto sócio-historicamente em uma posição crítica e em um ponto de inflexão. De um lado, o bispo de Cesareia vivencia a Grande Perseguição promovida por Diocleciano a partir de 303; de outro, articula, por meio de suas obras, uma conjunção político-ideológica entre o poderio imperial romano e a consolidação da ortodoxia cristã enquanto expressão e contraparte religiosa institucional.

Assim, como observa Ariane Magny:

Como uma testemunha ocular da Grande Perseguição e da ascensão de Constantino ao trono, o legado de Eusébio como pai da História da Igreja e o seu trabalho geral sobre o cristianismo estão na vanguarda de importantes transformações religiosas no Império Romano. (2014, p. 35, tradução nossa<sup>139</sup>)

A obra de Eusébio constitui, ademais, a fonte mais próxima cronologicamente de que dispomos para o tratado anticristão porfiriano, uma vez que o bispo de Cesareia é o único autor contemporâneo ao filósofo de Tiro a se referir diretamente à polêmica obra que chegou até nós.

Além de coetâneos, a imagem de ambos delineada, quer por aquilo que de suas obras dispomos, quer pelo que outros autores deles testemunharam nos séculos que se seguiram, enseja outras relações e outros sentidos. Tal como assinala Giuseppe Girgenti: “se Porfírio dedicou toda a sua vida à descristianização do helenismo, Eusébio levou a termo completamente, sob a égide de Constantino, a sua cristianização definitiva [...]”. (2009, p. 20, tradução nossa<sup>140</sup>) Dessarte, deve-se considerar que tanto Porfírio quanto

<sup>139</sup> No original: *As an eye-witness to the Great Persecution and the accession of Constantine to the throne, Eusebius' legacy as the father of Church History and his general work on Christianity stand at the forefront of important religious transformations in the Roman empire.*

<sup>140</sup> No original: [...] *Se Porfírio dedicò tutta la sua vita alla scristianizzazione dell'ellenismo, Eusebio portò a termine compiutamente, sotto l'egida di Costantino, la sua definitiva cristianizzazione [...].*

Eusébio são figuras centrais no panorama das transformações por que passa o complexo sociocultural romano no contexto da Antiguidade Tardia.

Se Porfírio foi responsável pela preservação e difusão dos ensinamentos de seu mestre Plotino, considerado, via de regra, como o ápice do neoplatonismo pagão e da própria filosofia de tradição platônica do período tardoantigo; Eusébio de Cesareia constitui, para a mesma época, figura incontornável no que diz respeito à história, à teologia e à literatura cristãs. (INOWLOCKI; ZAMAGNI, 2011)

Como observa Kofsky (2000), Porfírio e Eusébio possuem muitas características em comum, como, por exemplo, a extrema erudição. No âmbito das polêmicas literárias, esse perfil se revela por meio da análise minuciosa que ambos fazem das fontes dos seus adversários. De modo geral, os dois tendiam à meticulosidade e demonstram predileção pela citação e atribuição de autoria a suas fontes. Suas formas de polemizar mostram paralelos bastante objetivos. Um e outro foram céleres em explorar as contradições, reais ou imaginárias, no discurso de seus oponentes. Cada um criticava de forma alegadamente racional o outro, mas não permitia que o outro o criticasse usando os mesmos métodos em tese racionais. Os dois pensadores apresentam uma inclinação ao ascetismo e à abstinência moral. Os paralelos religiosos e filosóficos nos escritos de Eusébio e Porfírio são muitos e sinalizam para o peso da influência neoplatônica e, especificamente, porfiriana na formação do mundo espiritual de Eusébio. O bispo de Cesareia estava muito bem familiarizado com os escritos de Porfírio, citando recorrentemente diversas de suas obras, sendo que, para algumas destas, o apologista cristão é nossa principal ou mesmo única fonte de fragmentos e informação.

De acordo com Jerônimo, em seu *De Viris Illustribus* (392-393 EC), Eusébio de Cesareia teria redigido uma longa refutação de Porfírio, em vinte e cinco livros: “[...] *et contra Porphyrium qui eodem tempore scribebat in Sicilia, ut quidem putant, libri uiginti quinque* [...]”<sup>141</sup> (HIERONYMUS; GENNADIUS, 1895, p. 44). A mesma informação Jerônimo também nos transmitiu por meio de sua *Epístola 70 (ad Magnum)*, 3<sup>142</sup>:

---

<sup>141</sup> “[...] e *Contra Porfírio*, o qual, conforme alguns pensam, estava escrevendo na Sicília ao mesmo tempo, vinte e cinco livros [...]”. Parece-nos acertada a dedução de Adolf von Harnack, a partir do “*ut quidem putant*”, de que Jerônimo dificilmente teria tido acesso à obra de Porfírio: “*Questo «ut quidem putant» è interessante; mostra tra l'altro che Girolamo difficilmente ebbe tra le mani l'opera di Porfírio, infatti verosimilmente dall'opera stessa emerge che venne scritta in Sicilia. È poco probabile che «ut quidem putant» si riferisca ai libri XXV.*” (PORFÍRIO, 2009, p. 151)

<sup>142</sup> Magny (2014, p. 35) se equivoca ao atribuir a informação quantitativa às *Epistolae* de Jerônimo, mais especificamente à *Epístola 48 (ad Pammachium)*, a qual, de fato, não faz referência alguma ao total de vinte e cinco livros redigidos pelo bispo em sua refutação de Porfírio. Esse dado consta, primeiramente, do excerto de *De Viris Illustribus* bem como daquele da *Epístola 70 (ad Magnum)* citados acima.

---

*Scripserunt contra nos Celsus atque Porphyrius, priori Origenes, alteri Methodius, Eusebuis et Apolinarius fortissime responderunt, quorum Origenes VIII scripsit libros, Methodius usque ad X milia procedit versuum, Eusebius et Apolinarius XXV et XXX volumina condiderunt. Lege eos et invenies nos comparatione eorum imperitissimos.*

Celso e Porfírio escreveram contra nós. Ao primeiro, Orígenes [respondeu]; ao outro, Metódio, Eusébio e Apolinário responderam vigorosamente. Destes, Orígenes escreveu oito livros, Metódio chegou a dez mil versos, Eusébio e Apolinário compuseram vinte e cinco e trinta livros [respectivamente]. Leia-os e, comparados a eles, nos descobrirás inabilíssimos.

---

Outra confirmação indireta, sem referência ao quantitativo total, mas a volumes em específico da refutação eusebiana de Porfírio, aparece em um escólio medieval catalogado pela edição de Harnack como fragmento do *Contra os cristãos*.

Trata-se de um excerto do escólio do manuscrito relativo a “Atos dos Apóstolos”, 15:20. O códice em questão se encontra no Mosteiro da Grande Laura, primeiro mosteiro ortodoxo construído no Monte Atos, península e montanha na Grécia. Originalmente, o manuscrito abrangia todo o Novo Testamento à exceção do “Apocalipse”; todavia o material apresenta muitas lacunas em vários dos livros que o compõem. Identificado no final do séc. XIX, o códice parece datar do séc. X, ou seja, da época da fundação do mosteiro por Atanásio.

---

*Codex Athous Laurae* 184. B. 64 – fol. 17<sup>r</sup>: Schol. Act. 15,20 (fr. 8 Harnack)

ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων καὶ τοῦ αἵματος καὶ τῆς πορνείας  
 ※ καὶ ὅσα ἂν μὴ θέλωσιν αὐτοῖς γενέσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν ※;<sup>143</sup>  
 ※ εἰρηναῖος ὁ πάνυ ἐν τῷ γ’ κατὰ τὰς αἰρέσεις λόγῳ καὶ ὧδε καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς ἐκ  
 προσώπου τῶν ἀποστόλων οὕτως ἀναφέρει τὴν χρῆσιν· καὶ ὁ παμφίλου μέγας εὐσέβιος  
 ἐν τοῖς κατὰ πορφυρίου ἔκτῳ καὶ ἐβδόμῳ λόγῳ ὁμοίως καὶ τὸν πορφύριον τίθησι οὕτως  
 ἐπὶ διαβολῇ μεμνημένον τῆς χρήσεως. (GOLTZ, 1899, p. 41)

---

<sup>143</sup> “Atos dos apóstolos” 15,20.

“Escreva-lhes que se abstenham das contaminações<sup>144</sup>, do sangue e da prostituição<sup>145</sup>; e que de quanto não querem que lhes ocorra não façam a outros”. O célebre Irineu assim menciona a passagem no terceiro livro *Contra as heresias* e, da mesma forma, nos seguintes (escritos) sobre a figura dos apóstolos. E o grande Eusébio, (amigo) de Pânfilo, no sexto e sétimo livros *Contra Porfírio* registra igualmente que Porfírio assim menciona o excerto em nome da calúnia.

---

Lamentavelmente, não nos é possível saber qual era precisamente a objeção de Porfírio com relação à passagem neotestamentária. Pode-se, no máximo, ventilar a hipótese de que o discípulo de Plotino acusara os cristãos de usurpar a ética de reciprocidade presente na matriz clássica, enunciando a chamada regra áurea como um enunciado original da nova fé.

Com relação à datação do escrito, Adolf von Harnack infere, a partir das possíveis conjunturas histórico-políticas, que a obra eusebiana contra Porfírio provavelmente se situaria entre os primeiros escritos do bispo, sendo até mesmo plausível que tivesse sido escrita quando o filósofo ainda era vivo:

A obra volumosa de Eusébio contra Porfírio [...] pode ter feito parte de seus escritos juvenis [...], ainda que o próprio Eusébio nunca a tenha mencionado em suas obras posteriores; na verdade, certamente não poderia ter sido escrita sob Maximino; enquanto, sob Constantino, teria sido proibida. Portanto, deve ter sido na época de Diocleciano ou Licínio (mas, de qualquer forma, posterior ao escrito contra Hiérocles [...]). Portanto, não é totalmente impossível que tenha sido escrita quando ainda estava vivo Porfírio, que Eusébio considerava seu contemporâneo mais velho. (PORFIRIO, 2009, p. 135, tradução nossa<sup>146</sup>)

Essa extensa obra, todavia, se encontra inteiramente perdida e o que temos de referências eusebianas às críticas de Porfírio ao cristianismo se encontram dispersas,

---

<sup>144</sup> A palavra “ἀλίσημα” se refere ao consumo de carnes de animais imolados em sacrifícios rituais pagãos, o que, na perspectiva judaica, implicava coparticipação em um culto sacrílego.

<sup>145</sup> “Πορνεία”, prostituição, parece se referir a todas as categorias de uniões irregulares prescritas no capítulo 18 de “Levítico”; cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM (2000, p. 2078).

<sup>146</sup> Na tradução italiana: *L'opera voluminosa di Eusebio contro Porfírio [...] potrebbe far parte dei suoi scritti giovanili [...], anche se Eusebio stesso nelle sue opere successive, non la nomina mai; infatti sicuramente non avrebbe potuto essere scritta sotto Massimino, mentre sotto Costantino, sarebbe stata vietata. Quindi doveva essere dei tempi di Diocleziano o Licinio (ma comunque successiva allo scritto contro Ierocle [...]). Quindi non è del tutto impossibile, che sia stata scritta quando era ancora vivo Porfírio, che Eusebio considerava suo contemporaneo più anziano.*

basicamente, em quatro de seus mais importantes escritos: *Praeparatio evangelica*, *Demonstratio evangelica*, *Chronica* e *Historia ecclesiastica*.

Na verdade, a *Praeparatio* e a *Demonstratio evangelica* constituem duas partes de um tratado único, justamente considerado o mais abrangente e significativo texto, a um só tempo polêmico e apologético, redigido no início da era cristã. No que toca à datação dessa complexa obra, Kofsky observa que: “há um consenso geral de que Eusébio trabalhou simultaneamente em partes de ambas: a *PE* e a *DE*, começando não antes de 312 e terminando em 324.” (KOFSKY, 2000, p. 74, tradução nossa<sup>147</sup>)

Sobre a primeira delas, Arnaldo Momigliano (2004, p. 196) observa que: “A sua outra obra-prima, *Praeparatio evangelica*, é uma das tentativas mais audaciosas para mostrar a continuidade entre os pensamentos pagão e cristão.” Essa perspectiva reitera certos paralelismos e intersecções entre a obra de Eusébio e Porfírio, bem como reforça a importância de ambos para se compreender a dinâmica ideológica e cultural no contexto imperial da Antiguidade Tardia, além de seu fruto mais importante para o presente trabalho: a religião.

Já a *Demonstratio evangelica* compreendia originalmente vinte livros. Destes, apenas os dez primeiros chegaram até nós, assim como alguns fragmentos do livro XV e um testemunho de Jerônimo acerca do livro XVIII. (MORLET, 2011, p. 124) De acordo com seu próprio autor, o conjunto apologético formado pela *Praeparatio* e pela *Demonstratio* possui uma finalidade didática: enquanto aquela configuraria uma introdução à fé endereçada aos neófitos, esta constituiria um ensino mais completo e avançado, com o fito de consolidar uma crença cujas bases já se encontrariam assentadas.

Uma vez que as passagens da *Praeparatio* tradicionalmente catalogadas como fragmentos relacionados ao *Contra os cristãos* serão analisadas de forma mais detida na próxima seção deste capítulo, convém dispensarmos alguma atenção para dois excertos importantes da *Demonstratio* que gozam do mesmo *status*. Estes, sem embargo de que não serão, por nós, submetidos a um exame mais criterioso, merecem a leitura, mediante sua tradução que ora apresentamos, por ilustrar significativamente o tipo de ataque direcionado pelo discípulo de Plotino à nova fé.

O primeiro trecho, catalogado por Harnack como fragmento 47, é extraído do sexto livro da *Demonstratio*:

---

<sup>147</sup> No original: [...] *there is a general consensus that Eusebius worked simultaneously on parts of both the PE and the DE, beginning no earlier than 312 and finishing by 324.*

---

*Demonstratio evangelica* VI 18.11 (fr. 47 Harnack)

Εἰ δὲ λέγοι τις κατὰ Ἀντίοχον τὸν Ἐπιφανῆ ταῦτα πεπληρῶσθαι, σκεψάσθω εἰ οἷός τέ ἐστιν ἀποδιδόναι καὶ τὰ λοιπὰ τῆς προφητείας κατὰ τοὺς Ἀντιόχου χρόνους, οἷον τὸ αἰχμαλωσίαν πεπονθέναι τὸν λαὸν καὶ τὸ στήναι τοὺς πόδας κυρίου ἐπὶ τὸ τῶν ἐλαιῶν ὄρος [...] καὶ εἰ τὸ «ὄνομα κυρίου» ἐκύκλωσεν τὴν γῆν πᾶσαν καὶ τὴν ἔρημον, ὅτε τῆς Συρίας Ἀντίοχος ἐκράτει.

Mas se alguém afirma que isso<sup>148</sup> se cumpriu nos tempos de Antíoco Epifânio, que considere se é possível atribuir também o resto da profecia à época de Antíoco, como o cativo sofrido pelo povo e a aposição dos pés do Senhor sobre o Monte das Oliveiras [...] e se o nome do Senhor circundou a terra inteira e o deserto quando Antíoco reinava sobre a Síria.

---

A remissão ao *Contra os cristãos* não se pauta aqui por uma referência explícita à obra de Porfírio. A passagem nos remete, porém, a problemáticas importantes, às quais o filósofo fenício teria se dedicado em sua crítica ao novo credo, mais especificamente, às que diziam respeito ao Antigo Testamento. Enquanto autores cristãos, como o próprio Eusébio, se esforçaram por demonstrar que Jesus havia sido anunciado como o Cristo pelas antigas escrituras judaicas, Porfírio, por exemplo, demonstra corretamente que Daniel não era um profeta dos tempos do cativo judaico na Babilônia, como tanto judeus quanto cristãos queriam fazer crer, mas que sua obra havia sido composta no final ou depois do reinado do monarca selúcida Antíoco Epifânio. O discípulo de Plotino rejeita, assim, a interpretação cristológica do texto judaico, revela seu caráter de profecia *post eventum* e defende sua constituição enquanto uma espécie de epopeia da resistência judaica contra Antíoco IV Epifânio, historicizando filologicamente a escritura a contrapelo da exegese cristiana (JURADO et al, 2006; WILKEN, 1979).<sup>149</sup>

Outra passagem da *Demonstratio* atribuída por Harnack ao *Contra os cristãos* que merece ser apresentada brevemente é esta:

---

<sup>148</sup> A profecia de Zacarias (Za, 14).

<sup>149</sup> Essa controvérsia aparece de forma mais completa no “Prólogo” do *Comentário sobre Daniel*, de Jerônimo, em uma passagem classificada como fragmento 30 na edição do *Contra os cristãos* de Harnack.

---

*Demonstratio evangelica* III 5.95-ss. (fr. 7 Harnack)

Οἱ δὴ οὖν τὰ μὲν δόξαντα αὐτοῖς ἀγαθὴν φέρειν φήμην παραιτούμενοι, τὰς δὲ καθ' ἑαυτῶν διαβολὰς εἰς ἄληστον αἰῶνα καταγράφοντες, [...] πῶς οὐ φιλαυτίας μὲν ἀπάσης καὶ ψευδολογίας ἐκτὸς γεγονέναι ἐνδίκως ἂν ὁμολογοῖντο, φιλαλήθους δὲ διαθέσεως σαφῆ καὶ ἐναργῆ τεκμήρια παρεσχηκέναι; Οἱ δὲ γε τοὺς τοιούδου πεπλάσθαι καὶ κατεψεῦσθαι νομίζοντες, καὶ οἷα πλάνους βλασφημεῖν πειρώμενοι, πῶς οὐκ ἂν γένοιτο καταγέλαστοι, φίλοι μὲν φθόνου καὶ βασκανίας, ἐχθροὶ δὲ αὐτῆς ἀληθείας ἀλισκόμενοι, οἱ γε τοὺς οὕτως ἀπανούργους, καὶ ἄπλαστον ὡς ἀληθῶς καὶ ἀκέραιον ἦθος διὰ τῶν οἰκείων λόγων ἐπιδεδειγμένους, πανούργους τινὰς καὶ δεινοὺς ὑποτίθενται σοφιστὰς, ὡς τὰ μὴ ὄντα πλασαμένους, καὶ τῷ οἰκείῳ διδασκάλῳ τὰ μὴ πρὸς αὐτοῦ πραχθέντα κεχαρισμένως ἀναθέντας; [...] Τί δέ; οἱ καταψευδόμενοι τοῦ διδασκάλου καὶ τὰ μὴ γεγονότα τῇ αὐτῶν παραδιδόντες γραφῆ, ἄρα καὶ τὰ πάθη κατεψεύσαντο αὐτοῦ; [...] εἰ γὰρ δὴ πλάττεσθαι αὐτοῖς σκοπὸς ἦν καὶ λόγοις ψευδέσι τὸν διδάσκαλον κοσμεῖν, οὐκ ἂν ποτε τὰ προειρημένα κατέγραφον. (PORFÍRIO, 2009, p. 192-194)

Pois, sem dúvida, aqueles<sup>150</sup> que tanto se furtaram a mencionar o que lhes reputaria boa fama quanto registraram, contra si mesmos, acusações que serão para sempre lembradas [...] como não estariam de acordo com a justiça, se se tornaram desprovidos de todo egoísmo e falsidades e apresentaram provas claras e evidentes de sua disposição para o amor à verdade? Mas os que, de fato, consideram que eles inventaram e mentiram, e tentam difamá-los como impostores, como não viriam a ser ridículos, enamorados da inveja e da malícia além de inimigos flagrantes da própria verdade, a tal ponto que tomam aqueles ingênuos — que demonstraram, por meio de suas próprias palavras, um caráter deveras inocente e espontâneo — por engenhosos e terríveis sofistas, que teriam forjado coisas que não ocorreram e que agradavelmente teriam atribuído ao seu próprio mestre feitos que não são dele? [...] E quê? Esses, que mentiram sobre seu mestre e acerca dele deixaram por escrito o que não aconteceu, porventura não mentiriam

---

<sup>150</sup> Isto é, os apóstolos.

também a respeito de sua Paixão? [...] Contudo, se o propósito deles fosse realmente simular e exaltar o mestre com falsas palavras, jamais teriam registrado as coisas ditas anteriormente<sup>151</sup>.

---

Se o fragmento precedente, também oriundo da *Demonstratio* de Eusébio, se situa no bojo da crítica porfiriana ao *Antigo Testamento*, a passagem que ora consideramos se radica, antes, no ataque dirigido ao *corpus* neotestamentário e, mais particularmente, à figura dos evangelistas. A refutação que Eusébio apresenta nos permite entrever algumas das linhas mestras da investida do filósofo de Tiro: os feitos narrados nos *Evangelhos* são baseados em mentiras e aqueles que os propalam não são mais do que impostores, que astutamente falsearam a realidade e reivindicaram para Jesus ações por ele não realizadas. Parece haver ainda a indicação de que — partindo das inconsistências dos relatos dos evangelistas que Porfírio teria explorado extensamente no *Contra os cristãos* e que nos chegaram em parte por meio de outros fragmentos e autores<sup>152</sup> — não seria possível, a partir do testemunho de indivíduos tão indignos de crédito, admitir sequer a narrativa da Paixão, pelo que, retoricamente, o edifício teológico-doutrinário do credo cristão viria abaixo.

Por seu turno, a *Crônica* teria sido composta por Eusébio antes de 303 EC. Aqui, em grande medida, o bispo de Cesareia dá continuidade a uma prática discursiva que o antecede, isto é, a de apologistas recorrerem à redação de crônicas como meio de provar a antiguidade da tradição cristã — contra a acusação pagã bastante disseminada de que o cristianismo era uma invenção recente, sem lastro histórico. Evidentemente, a crônica cristã é herdeira do legado dos cronistas judeus que a precedem; por outro lado, entre os defensores da nova fé, há claramente um emprego apologético e polêmico da elaboração cronográfica como recurso de legitimação no contexto do embate com o helenismo. A *Crônica* eusebiana chegou até nós por duas vias: em latim, por meio da *Crônica* de Jerônimo, composta em torno de 380 EC, que incorpora a de Eusébio e lhe dá continuidade; e em grego, por meio da *Écloga cronográfica* de Georgius Syncellus —

---

<sup>151</sup> Giuseppe Muscolino interpreta “τὰ προειρημένα”, em sua tradução para o italiano, como “*ciò che era stato (già) preannunciato*” (PORFÍRIO, 2009, p. 195); nossa leitura da passagem converge, todavia, com as de Jurado (et al, 2006, p. 120) e W. J. Ferrar (EUSEBIUS, 1920, p. 141), os quais, considerando o contexto do excerto da *Demonstratio* — especificamente, aqui, os trechos internos que são omitidos das passagens selecionadas desde a edição de Harnack do *Contra os cristãos* — compreende “τὰ προειρημένα” como uma referência à enumeração dos sofrimentos do Cristo quando de seu martírio que Eusébio apresentara previamente.

<sup>152</sup> Cf. os fragmentos de 1 a 37 na edição do *Contra os cristãos* de Harnack.

clérigo bizantino morto aproximadamente em 810 EC —, que utiliza também, entre outros, o material cronográfico oriundo de Eusébio na composição de sua *Écloga*.

Por meio da *Crônica* do bispo de Cesareia, temos acesso a um importante fragmento relacionado ao *Contra os cristãos* de Porfírio. Como observa Kofsky:

Talvez o livro anticristão de Porfírio tenha encorajado Eusébio a redigir a *Crônica*, pois ele o cita numa passagem central desta. Na introdução à segunda parte, a principal da *Crônica*, nomeadamente nas tabelas, Eusébio cita o quarto livro de *Contra os Cristãos*. Neste livro, Porfírio tratou de uma questão recorrente nas polêmicas entre pagãos e cristãos, a saber, a datação de Moisés. Esta questão era de suma importância na *Crônica*. (2000, p. 38-39, tradução nossa<sup>153</sup>)

A despeito de essa questão não constituir um foco do presente estudo, parece-nos importante apresentar o fragmento em questão, a partir de suas duas fontes, a fim de complementar nossa exposição:

---

*Chronica*, Praefatio (apud Hieronymus, *Chronica*) (fr. 40 Harnack)

Ex ethnicie uero impius ille Porphyrius in quarto operis sui libro, quod aduersum nos casso labore contexuit, post Moysen Semiramin fuisse adfirmat, quae apud Assyrios CL ante Inachum regnauit annis. Itaque iuxta eum DCCC paene et quinquaginta annis Troiano bello Moyses senior inuenitur. (HIERONYMUS, 1956, p. 7-8)

Não obstante, o ímpio Porfírio, ilustre entre os pagãos, afirma, no quarto livro de sua obra, que contra nós teceu com vão esforço, que Semíramis viveu depois de Moisés e que reinou entre os assírios 150 anos antes de Ínaco. Logo, segundo ele, Moisés vem a ser quase 850 anos mais velho que a Guerra de Troia.

*Chronica*, Praefatio (apud Georgius Syncellus, *Ecloga chronographica*) (fr. 40 Harnack)

Ἑλληνικῶν δὲ φιλοσόφων, ὅστις ποτὲ ἦν ἐκεῖνος ἀνὴρ ὁ τὴν καθ' ἡμῶν συσκευὴν προβεβλημένος, ἐν τῇ δ' τῆς εἰς μάτην αὐτῷ πονηθείσης καθ' ἡμῶν ὑποθέσεως πρὸ τῶν

---

<sup>153</sup> No original: *Perhaps Porphyry's book against the Christians encouraged Eusebius to write the Chronicle, for he quotes from it in a central place in the Chronicle. In the introduction to the second, main part of the Chronicle, namely the tables, Eusebius quotes Book IV of Against the Christians. In Book IV, Porphyry dealt with a recurrent question in pagan-Christian polemics, namely, the date for Moses. This question was of foremost importance in the Chronicle.*

Σεμίραμειος χρόνων τὸν Μωυσέα γενέσθαι φησί· βασιλεύει δὲ Ἀσσυρίων ἡ Σεμίραμις πρόσθεν ἔτεσι ν' πρὸς τοῖς ρ'. ὥστε εἶναι κατὰ τοῦτον τῶν Τρωικῶν Μωυσέα πρεσβύτερον ν' καὶ ὦ' ἔτεσιν. (GEORGII SYNCELLI, 1984, p. 73)

Dentre os filósofos gregos, havia então o famoso varão que contra nós propeliu insídias, o qual afirma, em seu quarto livro em vão composto contra nós, que Moisés é anterior à época de Semíramis; e que Semíramis reinou sobre os assírios cerca de 150 anos antes. De sorte que, segundo aquele, Moisés era 850 anos mais velho que a Guerra de Tróia.

---

Como se nota, o excerto resguarda uma indubitável importância, quer pela referência a um livro em específico do tratado anticristão de Porfírio quer para o estudo das questões relativas à datação dos patriarcas hebreus, que constituem foco importante em polemistas cristãos dos primeiros séculos e na obra de Eusébio em particular. A *Crônica* de Eusébio também parece conter em germe uma série de temas e estratégias discursivas que serão desdobradas e desenvolvidas em suas obras subsequentes, donde a relevância do escrito para o conjunto da obra do bispo de Cesareia.

Outra produção do bispo de Cesareia a apresentar uma importante contribuição ao estudo do *Contra os cristãos*, de Porfírio, é a sua *História eclesiástica*, considerada, usualmente, como a mais relevante e bem conhecida obra de Eusébio, compreendendo dez livros escritos entre 312 e 317 EC. Trata-se, com efeito, de um tratado complexo, em que o autor conjuga a abordagem histórica de uma “nação” cristã, cuja origem remonta à relação entre os antigos hebreus e a divindade — problemática que, de certa forma, atravessa toda a obra eusebiana —, com motivos apologéticos que se imiscuem aqui e ali e podem indicar uma motivação inicialmente polêmica para a redação da obra. Como o excerto em questão já foi apresentado e comentado *en passant* no primeiro capítulo do presente estudo, não nos deteremos nele neste momento.

Nas seções seguintes deste capítulo, proporemos análises mais detidas partindo de três excertos de Eusébio de Cesareia categorizados, desde Harnack, como fragmentos do *Contra os cristãos* — dois extraídos da *Praeparatio evangelica* (fr. 1 e fr. 80) e um, da *Demonstratio* (fr. 73). Entre este e os dois primeiros, examinaremos, ainda, um excerto de uma carta de Agostinho (fr. 81), razão pela qual algumas palavras sobre o bispo de Hipona devem ser ditas.

Agostinho (354-430) estabeleceu uma relação complexa com Porfírio. Fortemente influenciado pela tradição filosófica neoplatônica, o bispo buscou, em sua astuciosíssima construção retórica, aproximar o filósofo de Tiro do cristianismo, reconhecendo-lhe, ainda, o estatuto de “*doctissimus philosophorum*” em *A cidade de Deus* (19.22). Tal estratégia parece ter sido bastante coerente com o horizonte histórico em que se encontra inserida: tendo triunfado a religião da cruz, mas não se livrado completamente da ameaça de seus adversários — como o provara o imperador Juliano (331-363) — privilegiar o confronto aberto com um crítico pagão cuja obra anticristã já havia sido lançada às chamas pareceria menos eficaz do que diluir a potência de seus ataques sugerindo que ele era quase um cristão.

Na verdade, é difícil precisar o quão concretamente familiarizado estava Agostinho com a polêmica anticristã porfiriana. Sob esse viés, é praticamente impossível acreditar que o teólogo africano tenha lido o *Contra os cristãos* diretamente. Escrevendo décadas depois da morte do pensador fenício, é bastante plausível, como pontua Magny (2016), que, para o teólogo africano, Porfírio fosse, em grande medida, um nome de valor simbólico<sup>154</sup>, cujos ecos pagãos chegavam apenas indiretamente e imiscuídos em uma barafunda de argumentos anticristãos de variados e incógnitos autores, tanto antigos quanto contemporâneos ao bispo. Ainda assim, *os dois Porfírios* — o filósofo platônico e o adversário pagão — se constituíram enquanto elementos incontornáveis na elaboração agostiniana enquanto ideólogo político-religioso. Isso se vincula, naturalmente, à admissão da centralidade da atuação de ambos na complexa tessitura da religião na longa passagem do Mundo Antigo para a sociedade medieval europeia.

A partir da obra agostiniana são identificadas como fragmentos do *Contra os cristãos*, de Porfírio, as passagens da *Epístola 102 (ad Deogratias)* — de que se extrai o excerto do qual iremos examinar alguns aspectos adiante e que já constavam na edição de Harnack — e, nas últimas décadas e por certos autores, certos extratos de *De consensu evangelistarum*, obra de cerca de 400 EC, dedicada a harmonizar os quatro evangelhos canônicos, considerando suas especificidades e discrepâncias. Nessa obra, há, de modo semelhante ao que ocorre na *Epístola 102*, uma série de *quaestiones* críticas ao cristianismo que Agostinho busca responder e que têm sido lidas por alguns estudiosos<sup>155</sup> como argumentos oriundos do *Contra os cristãos*. Magny (2016), todavia, é categórica

<sup>154</sup> “[...] a sort of bogey-man”, como afirma a autora (MAGNY, 2016, p. 3).

<sup>155</sup> Cf. Wilken (1979) e a edição do *Contra os Cristãos* de Berchman (2005).

ao afirmar que nada nos autoriza a atribuir quaisquer elementos dessa obra ao tratado porfiriano, assinalando que as questões presentes no texto agostiniano não seriam efetivamente perguntas autênticas, oriundas de Porfírio ou de outro crítico pagão qualquer, mas formulações do próprio bispo de Hipona, que anteciparia assim possíveis indagações a fim de refutá-las — uma estratégia exegética comum entre autores cristãos dos primeiros séculos.

Magny vai além, argumentando de forma cabal que a única passagem em *De consensu evangelistarum* na qual há menção objetiva a Porfírio (I.15.23) não alude ao *Contra os cristãos*, mas a outra obra porfiriana: *A filosofia dos oráculos*<sup>156</sup>. Isso fica patente pelo fato de que o mesmo argumento reportado no trecho em questão de *De consensu* é retomado em *A cidade de Deus* (XIX. 23), mas, neste caso, o bispo faz referência direta à origem da problemática como sendo *A filosofia dos oráculos*. Em razão disso, a despeito de existir um número significativo de referências a Porfírio nos escritos agostinianos, a única obra do bispo que pode ser efetivamente correlacionada ao tratado anticristão do discípulo de Plotino parece ser mesmo sua *Epístola 102*.

Passemos agora à apresentação da tradução dos quatro fragmentos selecionados do *Contra os cristãos* acompanhados de um breve comentário. Antes, parece importante, contudo, reiterar duas elucidações. Primeiramente, a análise que iremos propor para cada um dos fragmentos textuais não tem — nem poderia ter — a pretensão de esgotar os aspectos, os elementos e as relações implicados em cada passagem, privilegiando antes uma leitura que depreenda de texto e contexto seus elementos mais significativos à luz dos desenvolvimentos teóricos que buscamos expor neste trabalho. Em segundo lugar, e a partir da consideração anterior, a seleção apresentada se mostra, não só quantitativamente, ínfima perante a totalidade de fragmentos atribuídos ao tratado anticristão de Porfírio, pelo que não se pretende fornecer um panorama abrangente do que conhecemos do *Contra os cristãos*, mas apenas demonstrar *objetivamente* o potencial da teoria social marxista, tal como aqui a expusemos minimamente, para o estudo do fenômeno religioso.

---

<sup>156</sup> Obra importante, mas de difícil abordagem, como a própria *Contra os cristãos*, só sobreviveu por meio de fragmentos, comentários e menções indiretas; principalmente de Eusébio e Agostinho. Aparentemente, estruturava-se a partir da compilação e da interpretação filosófica de oráculos diversos, explorando seu potencial e limites teológicos e religiosos. Também parece ter possuído, ao menos parcialmente, um caráter anticristão, ainda que com certas concessões à tradição judaica, pelo que os limites entre os dois tratados ficam, em muitos casos, obscurecidos.

## 4.2. FRAGMENTOS SELECCIONADOS: TRADUÇÃO E ANÁLISE

### 4.2.1. Quem somos nós: uma questão de identidade

Eusébio de Cesareia – *Praeparatio evangelica* (Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευή) I 2.1-5 (fr. 1 Harnack)

Ἐπιπρῶτον μὲν γὰρ εἰκότως ἂν τις διαπορήσειεν, τίνες ὄντες ἐπὶ τὴν γραφὴν<sup>157</sup> παρεληλύθαμεν, πότερον Ἑλληνας ἢ βάρβαροι, ἢ τί ἂν γένοιτο τούτων μέσον, καὶ τίνας ἑαυτοὺς εἶναι φάμεν, οὐ τὴν προσηγορίαν, ὅτι καὶ τοῖς πᾶσιν ἐκδηλος αὕτη, ἀλλὰ τὸν τρόπον καὶ τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου· οὔτε γὰρ τὰ Ἑλλήνων φρονούοντας ὄραν οὔτε τὰ βαρβάρων ἐπιτηδεύοντας. τί οὖν ἂν γένοιτο τὸ καθ' ἡμᾶς ξένον καὶ τίς ὁ νεωτερισμὸς τοῦ βίου; πῶς δ' οὐ πανταχόθεν δυσσεβεῖς ἂν εἶεν καὶ ἄθεοι οἱ τῶν πατρῶων θεῶν ἀποστάντες, δι' ὧν πᾶν ἔθνος καὶ πᾶσα πόλις συνέστηκε; ἢ τί καλὸν ἐλπίσαι εἰκὸς τοῦς τῶν σωτηρίων ἐχθροὺς καὶ πολεμίους καταστάντας καὶ τοῦς εὐεργέτας παρωσαμένους καὶ τί γὰρ ἄλλο ἢ θεομαχοῦντας; ποίας δὲ καὶ ἀξιοθήσεσθαι συγγνώμης τοῦς ἐξ αἰῶνος μὲν παρὰ πᾶσιν Ἑλλησι καὶ βαρβάροις κατὰ τε πόλεις καὶ ἀγροὺς παντοίοις ἱεροῖς καὶ τελεταῖς καὶ μυστηρίοις πρὸς ἀπάντων ὁμοῦ βασιλέων τε καὶ νομοθετῶν καὶ φιλοσόφων θεολογουμένους ἀποστραφέντας, ἐλομένους δὲ τὰ ἀσεβῆ καὶ ἄθεα τῶν ἐν ἀνθρώποις; ποίας δ' οὐκ ἂν ἐνδίκως ὑποβληθεῖεν τιμωρίας οἱ τῶν μὲν πατρίων φυγάδες, τῶν δ' ὀθνεῖων καὶ παρὰ πᾶσι διαβεβλημένων Ἰουδαϊκῶν μυθολογημάτων γενόμενοι ζηλωταί; πῶς δ' οὐ μοχθηρίας εἶναι καὶ εὐχερείας ἐσχάτης τὸ μεταθέσθαι μὲν εὐκόλως τῶν οἰκείων, ἀλόγῳ δὲ καὶ ἀνεξετάστῳ πίστει τὰ τῶν δυσσεβῶν καὶ πᾶσιν ἔθνεσι πολεμίων ἐλέσθαι, καὶ μηδ' αὐτῷ τῷ παρὰ Ἰουδαίοις τιμωμένῳ θεῷ κατὰ τὰ παρ' αὐτοῖς προσανέχειν νόμιμα, καινὴν δὲ τινα καὶ ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν, μήτε τὰ Ἑλλήνων μήτε τὰ Ἰουδαίων φυλάττουσαν; Ταῦτα μὲν οὖν εἰκότως ἂν τις Ἑλλήνων, μηδὲν

<sup>157</sup> Giuseppe Muscolino interpreta a expressão “τὴν γραφὴν” como referente às Sagradas Escrituras, traduzindo o início do fragmento por “*Infatti all'inizio qualcuno potrebbe giustamente dubitare se noi che ci siamo avvicinati alla Scrittura [...]*” (PORFIRIO, 2009, p. 185). As traduções tanto de Magny (2016, p. 37) quanto de Jurado et al (PORFIRIO DE TIRO, 2006, p. 97) discrepam dessa leitura. No presente trabalho, entendemos tratar-se de uma referência de caráter dêitico, que nos remete ao autor enquanto instância enunciativa. Discursivamente, o emprego do plural em “τίνες ὄντες” e “παρεληλύθαμεν” parece também sugerir que o enunciador fala em nome da comunidade cristã, assumindo um papel de representatividade coletiva ao responder às indagações direcionadas aos que professam a fé no Cristo.

ἀληθὲς μήτε τῶν οἰκείων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπαῖων, πρὸς ἡμᾶς ἀπορήσειεν'.  
(PORFIRIO, 2009, p. 184-186)

Antes de tudo, é verdade que alguém poderia indagar-se razoavelmente sobre quem somos nós que ora nos manifestamos pela palavra: se helenos se bárbaros ou, quiçá, alguma coisa entre ambos; e sobre quem nós mesmos afirmamos que somos, não nossa denominação, já que esta, de fato, é evidente para todos, mas nosso caráter e modo de vida. Pois nem nos veem pensar como helenos, nem agir como bárbaros. O que, então, pode haver de estranho em nós e qual é a revolução em nossa vida? Ademais, como não seriam plenamente ímpios e ateus os que apostataram dos deuses pátrios, graças aos quais todo povo e toda cidade se mantêm coesos? E que bem convém esperar dos que se colocaram como inimigos e adversários dos protetores e rejeitaram os benfeitores? O que é isso, senão lutar contra os deuses? Que perdão merecem os que se voltaram contra as teologias de todos os tempos, quer de helenos quer de bárbaros, as das cidades e as dos campos; contra toda sorte de ritos, iniciações e mistérios vindos de reis, legisladores e filósofos; servindo-se de tudo que é ímpio e ateu entre os homens? A quais castigos não seria, então, legítimo submeter aqueles que desertaram dos ancestrais costumes, convertendo-se em devotos de mitologias estranhas e judias, por todos desacreditadas? Como não seria perverso e extremamente volúvel trocar seus próprios costumes, complacentemente tomando para si, com uma ilógica e improvável fé, aqueles dos ímpios, inimigos de todos os povos, sem sequer se dedicarem ao deus que é honrado pelos judeus segundo suas próprias leis, antes trilhando um estranho e solitário caminho que não é caminho algum, sem respeitar quer helenos quer judeus? Questionar-nos assim poderia, por certo, um heleno que nenhuma verdade sobre nós ou nossas particularidades compreendesse.

---

A relevância dessa passagem, oriunda do prefácio da *Preparação evangélica* de Eusébio, no horizonte dos esforços pela recuperação do *Contra os cristãos* de Porfírio, não pode ser subestimada. Em primeiro lugar, há de se notar a imbricação entre, por um lado, o caráter programático do excerto — interpretado como uma espécie de síntese das críticas anticristãs porfirianas; que, inclusive, serviria de baliza para a atribuição da autoria de outros fragmentos — e, de outra parte, o fato de que a obra prima de Eusébio

— composta pela *Preparação* e pela *Demonstração evangélica* — tem sido largamente interpretada como uma resposta ao tratado perdido de Porfírio (MORLET, 2011).

Wilamowitz-Moellendorf (1900) foi o primeiro a identificar, por meio de uma análise estilística da passagem, o pretense autor das perguntas retóricas (τις Ἑλλήνων) enunciadas por Eusébio como sendo Porfírio. Para o filólogo alemão, a partir da diferenciação, no excerto do prólogo, entre as críticas judaicas (*Demonstratio* 2, 5-8) e as helênicas (2, 1-4), seria possível inferir que estas, constituídas por inclusões — *oratio obliqua* — pouco integradas ao texto deveriam ter saído da pena de um crítico do cristianismo importante o bastante para Eusébio respondê-lo cuidadosamente, inclusive baseando, em grande medida, a composição de sua obra na elaboração dessa réplica. A notoriedade do filósofo neoplatônico bem como o fato de que Eusébio teria redigido, anteriormente, um *Contra Porfírio* apontariam naturalmente, segundo Wilamowitz-Moellendorf, para o filósofo de Tiro<sup>158</sup>. (WILAMOWITZ-MOELLENDORF, 1900; SIRINELLI; DES PLACES, 1974).

Essa identificação seria prontamente seguida e mesmo reforçada por Harnack — que consideraria o excerto uma citação, provavelmente, da introdução do tratado porfiriano — na edição do *Contra os cristãos* por este publicada em 1916 (JOHNSON, 2010). Assim, haveria nessa passagem, segundo o teólogo alemão (PORFIRIO, 2009, p. 187), uma série de correspondências vocabulares com outros fragmentos atribuídos a Porfírio. Entre outros casos desse léxico compartilhado, pode-se assinalar, como exemplos, “ὀθνεῖος” e “εὐχέρεια”, que também aparecerão no fragmento 28<sup>159</sup>, segundo a numeração estabelecida por Harnack. O termo “ὀθνεῖος”<sup>160</sup> também se fará presente no fragmento 39; o mesmo em que a expressão “τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου”<sup>161</sup> e os vocábulos

<sup>158</sup> Cf. “[...] wohl aber ist es bedeutsam, dass Eusebius auf diese von ihm mit bemerkenswertem Respect behandelten Angriffe hin sein ganzes Werk angelegt hat. Dann muss ihr Urheber ein Mann gewesen sein, der es verlohnte, dass sich die wissenschaftliche Begründung des Christentumes zunächst an seine Polemik anlehnte. Niemand wird zweifeln, dass diese Bedeutung nur einem zukam, dem Porphyrius: ihm lege ich denn auch diese Worte bei. Eusebius hat gegen ihn nicht nur eine umfängliche Gegenschrift verfasst, die völlig verschollen ist, sondern verdankt seiner Gelehrsamkeit in der Chronik und der Praeparation eingestandener Massen, und auch wo er ihn nicht nennt, sehr viel. (Wilamowitz-Moellendorf, 1900, p. 104-105)

<sup>159</sup> Cf. “τέχνη γοητείας τοὺς εὐχέρεις δουλούμενος” e “ὅταν ἐθέλη ἐκάστου πράγματος ὀθνεῖος καὶ πολέμιος” (PORFIRIO, 2009, p. 226).

<sup>160</sup> Cf. “οὐκ ἀπολογία μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνεῖων” e “κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνεῖοις ὑποβαλλόμενος μύθοις.” (PORFIRIO, 2009, p. 250-252)

<sup>161</sup> Cf. “εἰς δὲ τὴν ὀπθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν ἐποιήσατο” (PORFIRIO, 2009, p. 250).

“μοχθηρίας”<sup>162</sup> e “οικείων”<sup>163</sup>, também constantes da passagem em discussão, se fazem igualmente notar.

Essa tradicional atribuição — embora implicitamente aceita pelos editores/tradutores das mais recentes compilações do *Contra os cristãos* — tem sido, contudo, matizada por alguns estudiosos e, mais recentemente, colocada absolutamente em xeque por outros. Barnes, por exemplo, interpretará a passagem não como um fragmento, mas sim como uma efetiva síntese eusebiana da crítica total levada a cabo por Porfírio em seu tratado anticristão:

Como é agora geralmente reconhecido, a passagem contém algo mais importante do que um único fragmento: é o resumo de Eusébio da tese geral de *Contra os Cristãos* de Porfírio, nas suas próprias palavras, que pode incorporar palavras, frases e formas de expressão de Porfírio. (BARNES, 1994, p. 65, tradução nossa<sup>164</sup>)

Cook (2004), de outro lado, avalia que o bispo de Cesareia poderia ter conjugado as objeções anticristãs de Porfírio com as de outros filósofos, condensando uma crítica geral: “Eusébio pode ter tomado as críticas de Porfírio e de outros e criado uma espécie de ataque genérico ao cristianismo, ao qual respondeu com a sua *Preparação evangélica*.” (2004, p. 161, tradução nossa<sup>165</sup>)

Por sua vez, Sébastian Morlet (2011), a partir de uma análise centrada sobretudo na *Demonstratio evangelica*, argumenta de forma incisiva contra a recorrente recepção crítica da obra-mestra de Eusébio enquanto réplica ao tratado porfiriano. Para o professor da Sorbonne, a maior parte dos argumentos anticristãos citados e refutados por Eusébio tanto na *Praeparatio* quanto na *Demonstratio* proviriam, em primeiro lugar, de Celso, não de Porfírio — o que poderia ser comprovado, segundo sua análise, pela dependência da polêmica eusebiana em relação ao *Contra Celso*, de Orígenes. Contudo, segundo Morlet, a obra-prima de Eusébio não constituiria uma resposta a um oponente em específico, mas antes uma espécie de suma apologética, isto é, um esforço por refutar um conjunto de críticas ao cristianismo já tradicionais e bem conhecidas, cujos ecos poderiam, inclusive, nos remeter a diferentes autores. E, embora ele admita que possa

<sup>162</sup> Cf. “Τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν” (PORFIRIO, 2009, p. 250).

<sup>163</sup> Cf. “παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οικείοις φερούσας.”

<sup>164</sup> No original: *As is now generally recognised, the passage contains something more important than a single fragment: it is Eusebius’s summary of the overall thesis of Porphyry’s Against the Christians, in his own words, which may incorporate words, phrases and turns of expression from Porphyry.*

<sup>165</sup> No original: *Eusebius may have taken Porphyry’s and others’ criticisms and created a sort of general attack on Christianity that he then answered with his Preparation for the Gospel.*

haver, na polêmica eusebiana, discursos propriamente antiporfirianos, toda sua argumentação se orienta no sentido de minimizar até quase suprimir a presença do discípulo de Plotino como possível interlocutor de Eusébio. Nesse sentido, ele afirma: “Um estudo preciso da obra mostra que a dependência de Eusébio do *Contra Celsum* de Orígenes é importante e que a maioria das críticas anticristãs na DE provém de Celso, não de Porfírio.” (MORLET, 2011, p. 123, tradução nossa<sup>166</sup>)

Também Aaron P. Johnson (2010) questiona decididamente a autoria do fragmento 1 de Harnack, mas o faz a partir de uma argumentação bastante distinta da de Morlet (2011). Enquanto este alega que o vocabulário da passagem poderia ser objetivamente vinculado a Celso, Johnson demonstra que os contornos lexicais aí expressos são mais tipicamente eusebianos e não dependentes de Orígenes. De acordo com o pesquisador da Universidade Lee, que também trabalha por meio de uma análise de caráter estilístico, nada na passagem nos permite responder, em definitivo, se Eusébio estaria refutando uma linha argumentativa de uma fonte em particular — um autor, uma escola de pensamento ou um tipo de abordagem interpretativa —, se se trata de uma paráfrase que sintetiza diferentes fontes ou, ainda, se estaria recorrendo retoricamente a um interlocutor fictício como meio de desenvolver sua própria argumentação. (JOHNSON, 2010) A identificação positiva desse destinatário da refutação eusebiana com qualquer autor em específico ou com Porfírio em particular soa, para Johnson, bastante improvável.

Todavia, restaria, para que a tese de Johnson se mostrasse mais convincente, um último obstáculo: a questão das correspondências vocabulares do fragmento 1 com outros textos atribuídos a Porfírio. Em relação a esse ponto, o autor é categórico: “Nenhuma das palavras que chamaram a atenção de Harnack é distintamente porfiriana.” (2010, p. 55, tradução nossa<sup>167</sup>) No que toca, por exemplo, aos termos “ὀθνείος” e “εὐχέρεια”, para os quais Harnack, como já se disse, chama a atenção, uma vez que aparecem juntos também no fragmento 28, Johnson sublinha que este excerto é oriundo de Macário Magnes, cuja confiabilidade enquanto fonte de Porfírio é bastante contestada. O autor segue sua argumentação relativizando a importância das referências cruzadas identificadas por Harnack; o que, se mostra, por um lado, que não se pode atribuir à passagem extraída do

<sup>166</sup> No original: *A precise study of the work shows that Eusebius' dependence on Origen's Contra Celsum is important and that most of the anti-Christian criticisms in the DE stem from Celso, not from Porphyry.*

<sup>167</sup> No original: *None of the words that caught Harnack's eye are distinctively Porphyrian.*

prefácio da *Praeparatio*, de modo definitivo, o *status* de fragmento do *Contra os cristãos*, tampouco se pode inviabilizar em absoluto a correlação do interlocutor eusebiano com as objeções de Porfírio.

Com efeito, Johnson argumenta que mesmo quando se pode identificar objetivamente um vocabulário compartilhado, isso não implica, necessariamente, que as concepções veiculadas por meio desse léxico comum sejam as mesmas. Para o autor parece haver, na análise proposta por Harnack e seguida por tantos outros estudiosos, um descompasso entre forma e conteúdo, de modo que certos elementos lexicais que apareceriam no fragmento 1 só se fariam presentes em textos indubitavelmente porfirianos com feições semânticas e axiológicas bastante distintas. Nessa discussão, parece-nos central a análise que Johnson efetua da noção de apostasia; à qual o próprio autor sente necessidade de dedicar uma atenção especial.

Sob esse viés, o estudioso propõe uma compreensão radicalmente diversa, a despeito de existir uma percepção ampla por parte da crítica de que uma das principais objeções anticristãs de Porfírio diz respeito à apostasia dos modos tradicionais de se viver, pensar e se relacionar com o divino — entendimento que corroboraria a hipótese da identificação do heleno anônimo do fragmento 1 com o filósofo de Tiro. Assim: “A reflexão sobre a noção de apostasia no *corpus* de Porfírio, contudo, levanta dúvidas sobre a conexão de Porfírio com os sentimentos do grego anônimo. De fato, o que se torna surpreendente é o quão não-porfiriana a queixa do grego soa.” (JOHNSON, 2010, p. 57, tradução nossa<sup>168</sup>) A argumentação de Johnson, primeiramente, se pauta pela observação mais ampla de que, na obra de Porfírio, a noção de apostasia possui, em geral, acepção positiva, uma vez que se refere ao abandono de práticas religiosas ordinárias em prol de uma vida plenamente filosófica.

Em seguida, o autor lida com o que parece ser, objetivamente, o maior contraponto a sua hipótese exegética, isto é, o cotejamento do fragmento 1 com o 39 (*Historia ecclesiastica* VI 19.2-ss.). Neste texto, Porfírio confronta a conversão de Amônio (originalmente um cristão) à filosofia com a de Orígenes (“heleno nas helenas letras educado”<sup>169</sup>) ao cristianismo. A leitura de Johnson, porém, parece querer forçar o texto a ratificar seu viés e, como observa Ariane Magny (2016, p. 39), não é convincente. O autor

<sup>168</sup> No original: *Reflection on the notion of apostasy in Porphyry's corpus, however, raises doubts about connecting Porphyry to the sentiments of the anonymous Greek. Indeed, what becomes striking is how un-Porphyrarian the Greek's complaint sounds.*

<sup>169</sup> “Ἕλληγν ἐν Ἑλλησιν παιδευθεὶς λόγοις”.

afirma que Eusébio distorce a citação de Porfírio para seus próprios fins, o que dificultaria a percepção correta de que a crítica porfiriana a Orígenes não diz respeito à apostasia de suas raízes helênicas, mas sim à equivocada aplicação do método grego de interpretação alegórica às escrituras judaicas efetuada pelo teólogo cristão.

Na verdade, a identificação do excerto do prefácio da *Praeparatio Evangelica* (I 2.1-5) com um fragmento — mais ou menos íntegro — do *Contra os cristãos*, talvez do próêmio deste, como aventa Harnack, não parece se render tão facilmente à refutação de Johnson (2010) — ou de Morlet (2011). Em primeiro lugar, há de se notar que boa parte do vocabulário compartilhado pela passagem com outros excertos diz respeito ao fragmento 39 (*Historia ecclesiastica* VI 19.2-ss). Referimo-nos aos termos “ὀθνείος”, “μοχθηρίας”, “οἰκείων” e à expressão “τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου” acima assinalados. Na passagem em questão, Eusébio não apenas nomeia diretamente Porfírio e sua obra anticristã: “ὅτε καὶ ὁ καθ’ ἡμᾶς ἐν Σικελία καταστάς Πορφύριος συγγράμματα καθ’ ἡμῶν ἐνστησάμενος καὶ δι’ αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν” (VI 19.2); mas parece indicar também uma reprodução mais direta de sua fonte: “ἄκουε δ’ οὖν ἃ φησιν κατὰ λέξιν” (VI 19.5). Isso é ainda mais relevante se se considera que o léxico comum aproxima duas passagens em que o tópico da apostasia assume certo nível de centralidade.

Fato é que a tese pleiteada por Johnson acerca da axiologia positiva atribuída por Porfírio à noção de apostasia parece não se sustentar diante de uma análise que considere o *corpus* do filósofo de maneira mais abrangente. Nesse sentido, a análise proposta por Cook (2002), que compara o fragmento da *Praeparatio Evangelica* não só com a passagem da *Historia ecclesiastica* (VI 19.2-ss), mas também com o discurso de Porfírio em seu *De abstinentia*<sup>170</sup> se nos mostra mais acertada:

Além dos ecos com *Hist. Ecl.* 6.19.4-8, o texto de Eusébio está relacionado aos comentários de Porfírio ao seu amigo vegetariano decaído, Castrício, em *De abst.* Lá ele diz a Castrício que ele (C.) não despreza suas tradições ancestrais (vegetarianismo — πατρίων... νόμων) por causa da ganância. Ele também não tem uma natureza inferior às pessoas (ιδιωτῶν) que aceitam leis contrárias àquelas pelas quais viviam (νόμους ἐναντίους) e suportam a amputação de partes de seus corpos e se recusam a comer a carne de certos animais. O heleno anônimo no texto de Eusébio continua afirmando que “... é o grau final de maldade e imprudência (μοχθηρίας... εὐχερείας) abandonar descuidadamente as tradições nativas (οἰκείων) e aceitar com uma fé

<sup>170</sup> Cf. *De abstinentia* 1.2.3: “Ὅτι γὰρ δὴ δι’ ἀκρασίαν καὶ πόθον τῆς ὀνοφάγου λαίμαργίας καταφρονῆσαι τῶν πατρίων ἢς ἐξήλωκας φιλοσοφίας νόμων φήσοιμι ἂν σε, οὐδ’ ἐλάττω τὴν φύσιν τῶν παρὰ τισιν ιδιωτῶν εἶναι, οἱ νόμους ἐναντίους οἷς ἔζων πρότερον καταδεξάμενοι τομάς τε μορίων ὑπομένουσιν, καὶ τινω ζῶων, ὧν πρόσθεν ἐνεφοροῦντο, ἀπόσχονται ἂν μᾶλλον ἢ κρεῶν ἀνθρωπείων.”

irracional e não examinada (ἄλογω δὲ καὶ ἀνεξετάστῳ πίστει) as tradições ímpias daqueles (os judeus) que se opõem a todas as nações. Os cristãos nem sequer se dedicam ao Deus dos judeus de acordo com os costumes judaicos (νόμινα), mas abrem uma nova e deserta estrada-que-não é-estrada (ἐρήμην ἀνοδίαν). Eles não mantêm as tradições helenísticas nem judaicas.” Eles são ateus porque abandonaram os seus deuses ancestrais. Estas objeções são muito semelhantes às que Porfírio levantou contra Orígenes. A queixa de que os cristãos não defendem a sua fé dá continuidade a uma tradição iniciada por Celso e Galeno. O texto (presumivelmente de Porfírio) provavelmente inspira toda a Preparação do Evangelho de Eusébio, que pode ser visto como uma resposta a Porfírio. (COOK, 2002, p. 133-134, tradução nossa<sup>171</sup>)

A triangulação dos três excertos, com efeito, desnuda uma constelação discursiva comum; fato que nos leva a ratificar a recepção da passagem do prefácio da *Praeparatio evangelica* (I 2.1-4) enquanto referência ao *Contra os cristãos* de Porfírio. Evidentemente, não se trata aqui de argumentar em prol de um fragmento *ipsis litteris* do tratado do filósofo de Tiro. Na verdade, em consonância com o percurso teórico ora desenvolvido, importa-nos, antes, a análise das imbricações interdiscursivas e, acima de tudo, do que elas nos revelam da dinâmica ideológico-religiosa — nas variadas formas textuais em que essa se cristaliza — do que, propriamente, a pretensa lidimidade da dicção porfiriana. Cook, inclusive, assume postura parecida:

Se estes são os *ipsissima verba* de Porfírio ou não, não é tão importante quanto o fato de que são os tipos de acusações que Porfírio provavelmente fez. [...] De interesse para os nossos propósitos é o ataque do Heleno ao Judaísmo no texto, e a sua utilização disso para minar o Cristianismo. (2004, p. 161, tradução nossa<sup>172</sup>)

<sup>171</sup> No original: *Besides the echoes with Hist. Eccl. 6.19.4-8, the text from Eusebius is related to Porphyry's comments to his lapsed vegetarian friend, Castricius, in De abst. There he tells Castricius that he (C.) does not scorn his ancestral traditions (vegetarianism — πατριῶν ... νόμων) because of greed. He also does not have a nature inferior to people (ἰδιωτῶν) who accept laws contrary to those by which they once lived (νόμους ἐναντίους) and endure the amputation of their body parts and refuse to eat the flesh of certain animals. The anonymous Hellene in Eusebius's text continues by claiming that "... it is the final degree of wickedness and recklessness (μοχθηρίας ... εὐχερείας) to carelessly abandon one's native traditions (οἰκείων) and accept with an irrational and unexamined faith (ἄλογω δὲ καὶ ἀνεξετάστῳ πίστει) the impious traditions of those (the Jews) who oppose all nations. Christians do not even devote themselves to the God of the Jews according to Jewish customs (νόμινα), but hew out a new and deserted road-that-is-no-road (ἐρήμην ἀνοδίαν). They neither keep Hellenistic nor Jewish traditions." They are atheists because they have abandoned their ancestral gods. These objections are very similar to those Porphyry raised against Origen. The complaint that Christians do not argue for their faith continues a tradition begun by Celsus and Galen. The text (presumably from Porphyry) probably inspires the entire Preparation of the Gospel of Eusebius, which can be viewed as an answer to Porphyry.*

<sup>172</sup> No original: *Whether these are the ipsissima verba of Porphyry or not is not so important as the fact that they are the kinds of accusations that Porphyry probably made. (...) Of interest for our purposes is the Hellene's attack on Judaism in the text, and his use of that to undermine Christianity.*

Nessa perspectiva, dentre os eixos discursivos materializados no excerto, deve-se considerar, em primeiro lugar, aquele que diz respeito, especificamente, à produção de formas ideológicas reificadas dedicadas a expressar a relação *identidade-diferença*. Sob esse prisma, destaca-se o emprego, por quatro vezes ao longo do fragmento, da tríade: cristãos (nós), helenos e judeus (bárbaros): “τίνες ὄντες ἐπὶ τὴν γραφὴν παρεληλύθαμεν, πότερον Ἑλληνας ἢ βάρβαροι”; “οὔτε γὰρ τὰ Ἑλλήνων φρονοῦντας ὄραν οὔτε τὰ βαρβάρων ἐπιτηδεύοντας”; “ποίας δὲ καὶ ἀξιοθήσεσθαι συγγνώμης τοὺς ἐξ αἰῶνος μὲν παρὰ πᾶσιν Ἑλλησι καὶ βαρβάροις [...] θεολογουμένους ἀποστραφέντας”; e “καινὴν δέ τινα καὶ ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν, μήτε τὰ Ἑλλήνων μήτε τὰ Ἰουδαίων φυλάττουσαν”.

Paradoxalmente, a demarcação insistente dessas fronteiras deixa entrever, sobretudo, o quão instáveis são, à época, seus limites — trata-se, portanto, de um discurso reificador, porquanto tenciona escamotear as conjunções objetivamente existentes. Também se explicita aí o caráter relacional das produções ideológicas identitárias inseridas na processualidade histórica. Essas constatações ficam ainda mais claras se considerarmos brevemente alguns traços gerais acerca da evolução, na antiguidade, do *helenismo*, enquanto conceito e enquanto ideologia.

De acordo com Brandão (2014), o termo “ἑλληνισμός”, bem como outros vocábulos correlatos, parece ter se transformado, ao longo do processo histórico, de uma referência ancorada em aspectos mais propriamente linguísticos — a partir de sua derivação do verbo *hellenízein*: falar grego — para uma dimensão semântica mais abrangente, de caráter cultural, a partir do período helenístico (séculos IV-II AEC).

Originalmente, talvez se possa remontar a identificação dos próprios gregos com o termo “helenos” a Homero e Hesíodo; já no século V AEC, Heródoto emprega o advérbio *hellenikôs* na acepção de “à maneira dos gregos”; e, no mesmo século, Tucídides utiliza helenos já em oposição a bárbaros (BRANDÃO, 2014; SPINELLI, 2021). Porém, o marco literário da metamorfose do conceito de helenismo, segundo Brandão (2014), seria os livros de *Macabeus* — meados do séc. II a início do séc. I AEC. Aí, convém sublinhar, o termo é empregado sem se restringir a uma significação linguística ou gentílica, mas para designar, de maneira crítica, aqueles que adotam o *modo de vida dos gregos*. (BRANDÃO, 2014, p. 67) Conforme o mesmo autor (2014, p. 70): “[...] é significativo que o sentido mais amplo de *hellenismós* pareça encontrar-se, pela primeira vez, no segundo livro de *Macabeus*, esse produto do ambiente multicultural da Alexandria

do século I antes da nossa era.” Nesse contexto, o termo é empregado pelo narrador de *Macabeus II*<sup>173</sup> para descrever os influxos culturais gregos que então se intensificam no seio da sociedade judaica por meio da expansão qualitativa do processo de helenização iniciado com Alexandre.

Esse conceito, o de helenização, é não só complexo, mas também polêmico, e seu uso requer certas elucidações teórico-conceituais. De saída, gostaríamos de assinalar nossa tomada de posição em prol do uso do termo a partir de uma perspectiva crítica e consciente das problemáticas nele implicadas<sup>174</sup>. Em consonância com o percurso teórico que neste trabalho se propõe, compreende-se a helenização, acima de tudo, como processo histórico que abarca alterações e metamorfoses ideológico-culturais vinculadas a transformações materiais da dinâmica social em uma relação de determinação recíproca ou reflexiva. Ademais, o avanço objetivo da helenização não constituiu, de forma alguma, a produção cultural de um todo homogêneo, estável e coerente, mas se deu sempre de maneira desigual quantitativa e qualitativamente, ensejando diferentes níveis e modos de concretização nos diversos territórios — entendidos como conjunção espaço/cultura — em que se desenvolveu. De maneira mais específica, entendemos o processo de helenização como o estabelecimento progressivo, desigual e heterogêneo de uma ideologia dominante, ou, em outros termos, da consolidação de uma hegemonia cultural-ideológica nos territórios associados ao sistema mediterrânico a partir da expansão e consolidação macedônica empreendida por Alexandre. Contudo, deve-se ressaltar que as transformações desse processo em sua dinamicidade histórica bem como a especificidade das conjunções, injunções e disjunções que a interação cultural entre diferentes povos e sociabilidades assume nos territórios em que se materializa não podem, de modo algum, ser suprimidas das análises concretas.

No que diz respeito ao impacto da helenização nas comunidades judaicas na Palestina, trata-se, com efeito, de um quadro histórico complexo, em que parcelas significativas da sociedade, oriundas de extratos sociais diversos, tendem, por diferentes razões, a aderir em maior ou menor grau à expansão ideológico-cultural do helenismo. Sob esse prisma, Hoffmann observa que: “Como um povo que desconfiava dos costumes do estrangeiro, mas que se habituara à sua presença, os judeus mais cosmopolitas de

---

<sup>173</sup> Cf. II *Macabeus*, 4: 10-15 (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2000, p. 845-846).

<sup>174</sup> Para um bom panorama acerca da problemática relacionada ao uso de helenização, cf. Funari e Grillo (2014).

Jerusalém se adaptaram rapidamente à cultura grega.” (1994a, p. 105, tradução nossa<sup>175</sup>). Em compensação, outros segmentos — aqueles cujas posições ideológicas se coagulam nas narrativas de *Macabeus* — rebelam-se contra aquilo que se mostrava como uma renúncia sacrílega às tradições, práticas e representações que fundamentavam a existência de Israel enquanto *ethos* cultural idiossincrático bem como seu reconhecimento de si como o povo eleito pela divindade. De certa forma, como Hoffmann (1994b) também observa, há um *continuum* histórico nas interações socioculturais antagônicas precedentes entre o judaísmo e os grandes impérios com que travou contato ao longo de sua constituição identitária, na posterior relação com o helenismo bem como no embate entre judeus/cristãos e paganismo romano.

Em específico, no período retratado nos livros de *Macabeus*, os violentos contornos que a opressão do reinado de Antíoco IV Epifânio assumira sobre Jerusalém haviam culminado em uma sucessão de processos insurgentes encadeados com pronunciado teor e justificativa religiosos. Após o saque do Templo (169 AEC) — em que se capturou também a Menorá e o altar de incenso —, empreendido por Antíoco a fim de financiar os custos de sua guerra contra o Egito, o avanço da helenização fez-se sentir de modo ainda mais intenso:

Nos dois anos seguintes, uma série de medidas foram tomadas para garantir a conclusão da “helenização” da pátria judaica. Os muros de Jerusalém foram (novamente) derrubados e uma fortaleza foi construída no monte Sião; os judeus foram proibidos de guardar o sábado ou de circuncidar seus filhos. Embora a memória piedosa tenha registado estas medidas como “ultrajes”, é certo que muitos judeus de Jerusalém simpatizaram com esta “solução final”. Os ricos e os intelectuais estavam cansados do isolamento das coisas boas que o mundo grego tinha para oferecer, nomeadamente prosperidade e aprendizagem. A circuncisão já estava fora de moda entre certas classes, especialmente entre os jovens da cidade, e os sacerdotes da cidade muitas vezes encorajavam a identificação de Yahweh com o grego Theos Hypsistos — o Deus supremo, equivalente a Zeus no panteão grego. A construção de um altar a Zeus no lugar do altar de holocaustos em 167 e a introdução de porcos como animais de sacrifício foram planejadas para tornar explícita a equivalência entre Zeus e Yahweh.

[...] Os livros dos *Macabeus*, a documentação primária deste período nebuloso da história judaica, foram escritos (ca. 124-100 AEC) do ponto de vista daqueles que se opunham às inovações religiosas do período sírio no governo da Palestina. Embora sejam escritos com paixão, fica claro pelo que dizem (e pelo que não é dito) que Jerusalém estava à

---

<sup>175</sup> No original: *As a people who mistrusted the ways of the stranger but had become accustomed to his presence, the more cosmopolitan Jews of Jerusalem adapted quickly to Greek culture.*

beira do abismo e que o Judaísmo estava morrendo, não através de ação militar, mas através da assimilação. (HOFFMANN, 1994a, p. 106-107, tradução nossa<sup>176</sup>)

As variegadas formas de resistência ao helenismo, visto como invasor, e de defesa de uma identidade pátria que então emergiram não podem, contudo, serem pensadas como se partissem de campos étnico-culturais dados, estáveis e bem definidos — judaísmo e helenismo —, entre os quais as operações de troca se desenvolvessem. De fato, como assinala Brandão:

Não se deve, portanto, nem adotar a perspectiva de identidades estanques, nem fazer com que elas se diluam completamente, mas antes ter em vista que é justamente nas interações que elas buscam configurações momentâneas, motivadas por fatores de ordem bastante variada que constroem certas estratégias discursivas (e literárias) de apresentação. (2014, p. 68)

Em outras palavras, trata-se, aqui, de ter em conta a inessencialidade — para retomar a terminologia empregada por Marx e Engels (2007, p. 162) — dessas produções, conscientes de seu caráter ideológico. Nesse sentido, no contexto de *Macabeus*, devemos considerar que não só o próprio conceito de helenismo abarca um complexo de formas ideológicas ainda bastante flexível e instável — dotadas, é verdade, de uma tendência progressiva à relativa sedimentação — mas também que sua própria conformação é obra, em grande medida, daqueles que contra ele se colocam — neste caso, os judeus da Palestina. Quando essas formas se cristalizam em enunciados textuais, a tarefa da análise é, em primeiro lugar, a de desnudar as estratégias discursivas que aí se mobilizam, a partir da compreensão de como as expressões ideológicas se articulam com a dinâmica sócio-histórica que nelas infunde significados.

---

<sup>176</sup> No original: *In the next two years a series of measures were taken to ensure the completion of the "Hellenization" of the Jewish homeland. The walls of Jerusalem were (again) torn down and a fortress was built on mount Zion; Jews were forbidden to keep the sabbath or to circumcize their children. Although pious memory has recorded these measures as "outrages", it is certain that many Jews of Jerusalem were sympathetic to this "final solution."* *The wealthy and the intelligentsia were tired of isolation from the good things the Greek world had to offer, not least prosperity and learning. Circumcision was already out of vogue among certain classes, especially the youth of the city, and the citified priests had often encouraged the identification of Yahweh with the Greek Theos Hypsistos — the high God, equivalent to Zeus in the Greek pantheon. The erection of an altar to Zeus in place of the altar of burnt offering in 167 and the introduction of pigs as sacrificial animals were designed to make the equivalence of Zeus and Yahweh explicit.*

(...) *The books of the Maccabees, the primary documentation for this cloudy period of Jewish history, are written (ca. 124-100 B.C.E.) from the standpoint of those opposed to the religious innovations of the Syrian period in the rule of Palestine. Passionately written though they are, it is clear from what they say (and from what is not said) that Jerusalem was on the brink and that Judaism was dying, not through military action but through assimilation.*

Isso implica dizer que o avanço do helenismo como ideologia a partir da helenização macedônica e a consolidação de sua hegemonia no Império Romano (SPINELLI, 2021) são processos que se fazem também e necessariamente a partir de formas antagônicas (contra-hegemônicas) que os constituem ao revés. A relação é, portanto, dialética: entre judaísmo e helenismo há tanto oposição quanto uma imanente interdependência.

Ademais, essas transformações culturais que ensejam a conformação de formas ideológicas relacionais — judaísmo e helenismo — se mostram igualmente entrelaçadas, como se pode ver, às dinâmicas socioeconômicas dos espaços em que se desenvolvem. É *a partir de e em reciprocidade com* os conflitos sociais que se desencadeia a consolidação desses complexos ideológicos.

Feita essa necessária digressão, deve-se notar que, em contrapartida, quando o termo helenismo vem à tona, no início do quarto século, no fragmento 1 ora analisado (*Praeparatio evangelica* I 2.1-5), já se faz notar um novo câmbio em sua acepção. Essa nova etapa na evolução do termo não é mais que a expressão da expansão do próprio cristianismo: à medida que este passa a afiançar uma autonomia relativa do campo religioso, o próprio conceito de helenismo — posteriormente preterido em favor do de *paganismo* — assume, igualmente, uma conotação mais especificamente religiosa, em contraponto quer ao judaísmo quer ao próprio cristianismo (BRANDÃO, 2014, p. 71).

A insistência de Eusébio em recolocar os termos denota o quão necessário ainda se faz, então, responder à indagação: “quem somos nós?”, enunciada no início do fragmento, formulando uma *identidade* cristã por meio da *diferença* para com judeus e gregos. A produção de identidades culturais aqui constitui um fenômeno ideológico que corresponde à necessidade de engendrar uma coesão social mínima que viabilize a atuação de cada grupo em relação — e em conflito — com outras frações da sociedade culturalmente delimitadas. Com efeito, o zeloso exercício de diferenciação nunca está fora do horizonte nesse momento histórico — ele representa uma etapa evidentemente anterior e necessária à construção da hegemonia cristã propriamente. O cristianismo parece ter herdado de sua matriz judaica a mesma diligência — necessária, diga-se de passagem — que ela demonstrou historicamente para resistir a uma indiferenciação absoluta em relação ao helenismo e às formas de domínio ideológico que ele estabelece por meio de sua hegemonia cultural. Isso não significa que o judaísmo tenha preservado qualquer tipo de pureza étnico-ideológica frente ao avanço da helenização, pelo contrário:

o judaísmo em que o movimento de Jesus surge e do qual o credo cristão se origina é, ele mesmo, um produto dialógico, em grande medida, do helenismo ou, se se preferir, da *paideia* grega. Entretanto, podemos pensar o estabelecimento, no Templo de Jerusalém, do altar dedicado a Zeus, em 167 AEC — no bojo dos esforços por uma identificação entre o deus olímpico e Iahweh e das medidas proibitivas quanto às práticas religiosas judaicas — e a posterior insurreição dos Macabeus, que culminaria na retomada de Jerusalém e na purificação/reconsagração do Templo com a destruição do altar pagão já em 164 AEC, como um exemplo bastante ilustrativo acerca da resistência judaica à ameaça de uma integração helenizante cabal. Isso implica dizer que a dinâmica identidade/alteridade se desdobra dialeticamente seja síncrona seja diacronicamente; e que as metamorfoses das formas culturais são, *ipso facto*, uma condição necessária para sua perpetuação ideológica.

De outra parte, a conformação discursiva dessas balizas culturais e, mais especificamente, religiosas implica, como já se sugeriu, uma condição necessariamente estranhada em termos lukacsianos. Isso porque a ordenação ideológica do mundo do cotidiano, com o fito de operacionalizar a prática social que aí se desdobra, se dá, nesse caso, por meio de representações que correspondem a uma determinada concepção do ser — isto é, concorrem para a produção de uma certa ontologia a partir da qual os indivíduos organizam sua vida. Em outras palavras, seja o apologista cristão seja o filósofo pagão, ambos lançam mão de representações que reificam ideologicamente essas identidades religiosas (a sua e a do outro), apagando sua processualidade histórica e negando seu solo cultural comum; o que significa que elas são tomadas idealmente como constituintes fixas e mapeadoras estáveis da realidade nos contextos em que se configuram. Contudo, devemos ratificar aqui a compreensão de que as reificações constituem a categoria mediadora do estranhamento, o que quer dizer que, ainda que produzidas ideologicamente, essas formas e expressões se tornam forças sociais que moldam o mundo dos modos mais concretos possíveis — Eusébio de Cesareia, que testemunhara o martírio de tantos amigos e companheiros de fé durante a Grande Perseguição, sabia disso como poucos.

À guisa de respostas hipotéticas ao “quem somos nós?”, o bispo de Cesareia parte não da negação — o que seria aqui pouco razoável —, mas da constatação implícita da vinculação entre os três complexos identitários: “se helenos se bárbaros ou, quiçá, alguma coisa entre ambos”. E, ainda em sua elaboração retórica e antes de introduzir as

interpelações (em tese) porfirianas, Eusébio dirá: “e sobre quem nós mesmos afirmamos que somos, não nossa denominação, já que esta, de fato, é evidente para todos, mas nosso caráter e modo de vida. Pois nem nos veem pensar como helenos, nem agir como bárbaros”.

Da sugestão do vínculo para a diferenciação declarada — nem helenos nem bárbaros, ambos ora simbolicamente representados pela cisão dicotômica fetichizadora das atividades que lhes seriam tipicamente distintivas: pensar/agir. É interessante notar que o autor não nomeia os cristãos, mas sugere que aquilo que constituiria sua especificidade — seu *ethos* — reside em seu caráter e modo de vida (τὸν τρόπον καὶ τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου). Reiterando o *locus* privilegiado de Eusébio no processo de consolidação histórica da religião, observa-se, aqui, como o próprio autor ratifica a compreensão da religiosidade tanto como prática quanto como representação, isto é, o que singulariza os cristãos, como o bispo explicitamente afirma, não é somente seu caráter<sup>177</sup>, mas também o seu modo de vida.

Dessarte, podemos constatar que a construção dessas identidades culturais enquanto meio ideológico para situar os indivíduos frente à barafunda de conflitos, tensões e contradições que delineiam a morfologia de sua prática social corresponde objetivamente à análise categorial particular da religiosidade que propomos a partir de Lukács. Lembremo-nos que, para o filósofo húngaro, a especificidade da dinâmica religiosa, frente às outras formas da ideologia, advém do fato de que ela jamais se circunscreve, como propusera Hegel, à dimensão puramente ideológica, sendo, antes, “um fator operante no plano imediato da práxis social real dos homens” (2013, p. 538). Assim, enquanto expressão ideológica, o cristianismo oferece um composto de representações e concepções de mundo que, plasmando o momento ideal, torna a práxis social dos homens consciente e operacional; mas, em sua especificidade de ideologia religiosa, o credo cristão propalado por Eusébio conjuga um ser e um dever-ser ideal com regimes eminentemente práticos e normativos que regulam a existência cotidiana de forma eminentemente concreta.

É importante, ademais, reiterar que um “modo de vida”, enquanto forma cultural, só se circunscreve a partir de sua relação de identificação/diferenciação ideológica para com outras maneiras de se atuar socialmente. Disso decorre a já assinalada reificação e o

---

<sup>177</sup> O próprio termo τὸν τρόπον já encerra uma dimensão tanto ideal quanto prática, podendo ser traduzido por “caráter”, mas também por “costume”, “conduta”, “hábito” etc.

consequente estranhamento ensejado por essas formas ideológicas: a ideologia religiosa trabalha por escamotear tanto o caráter relacional e instável dessas fronteiras identitárias quanto a interdependência imanente de uma em relação às outras. Essa dinâmica, somada ao fato já teoricamente assinalado de que o conflito, a disputa e os antagonismos são constituintes, ontogeneticamente, da própria categoria religião em seu devir resulta na busca obstinada pela dominação de uma identidade religiosa sobre a(s) outra(s). Por conseguinte, de uma relação objetiva em que uma só é porque as outras são, a produção da hegemonia demandará uma assunção ideológica — na tessitura das subjetividades que abarca — de que uma só pode plenamente ser na medida em que as outras não mais sejam.

Debrucemo-nos, agora, sobre as interpelações conjecturalmente porfirianas enunciadas por Eusébio. A primeira delas se mostra bastante significativa: “Ademais, como não seriam plenamente ímpios e ateus os que apostataram dos deuses pátrios, graças aos quais todo povo e toda cidade se mantêm coesos?”. A acusação de ateísmo (ἄθεος) e de irreligiosidade — δυσσεβής: δυσ- (prefixo que atribui conotação negativa aos vocábulos que não a possuem ou reforça aquela daqueles que já a apresentam); e σέβω (venerar, honrar, temer aos deuses) — direcionada aos cristãos não é nenhuma novidade, tendo feito parte desde cedo do rol de objeções endereçadas à nova religiosidade que então se afirmava<sup>178</sup>. Com efeito, Justino de Roma (100-165 EC) já buscava fazer frente à acusação de ateísmo em sua *Apologia* I. 5-6, inclusive argumentando que da mesma imputação fora vítima Sócrates<sup>179</sup>.

Doutra parte, o estabelecimento de uma causalidade entre a ação divina dos deuses pátrios e a coesão social é sobremaneira expressiva, uma vez que nos permite extrair, a contrapelo das palavras de Eusébio, a concepção estranhada da realidade que configura a religiosidade, em tese, porfiriana. Assim, o que se depreende da acusação é,

---

<sup>178</sup> Cf. “Several arguments were drawn from the ancient reservoir of pagan anti-Semitic literature well know from Josephus’ *Against Apion*; many others were specially created to target the new religion. There was a historic hostility to Christians who were perceived as an exclusive group that did not fully participate in religious, social and political life. Christians, it was claimed, were enemies of humanity; they did not take part in the worship of the gods, and were therefore atheists who even went as far as shunning religious and cultural events.” (KOFKY, 2000, p. 5)

<sup>179</sup> Cf. “Quando Sócrates, com raciocínio verdadeiro e investigando as coisas, tentou esclarecer tudo isso e afastar os homens dos demônios, estes conseguiram, por meio de homens que se comprazem na maldade, que ele também fosse executado como ateu e ímpio, alegando que ele estava introduzindo novos demônios. Tentam fazer o mesmo contra nós. [...] Por isso, também nós somos chamados de ateus; e, tratando-se desses supostos deuses, confessamos ser ateus. Não, porém, do Deus verdadeiríssimo, pai da justiça, do bom senso e das outras virtudes, no qual não há mistura de maldade.” (JUSTINO DE ROMA, 1995, p. 22) Essa aproximação de Sócrates ao cristianismo é recorrente, não se restringindo a Justino, mas abarcando o próprio Eusébio de Cesareia entre muitos outros.

fundamentalmente, a relação metafísica entre as variáveis: a harmonia e a unidade sociais aparecem como desdobramentos da ação divina; isto é, as transformações ideológico-religiosas são concebidas como independentes e definidoras da própria realidade sócio-histórica concreta. Trata-se, basilarmente, de uma expressão do fenômeno do estranhamento religioso tal como delineado por Lukács (2013), em que, por meio da reificação de relações sociais tal como elas se constituem dinamicamente em dada formação sócio-histórica, as representações ideais dos homens são conjuradas como potências autônomas que atuam sobre os próprios indivíduos, inibindo seu desenvolvimento na medida em que, por exemplo, atuam na preservação da mesma hierarquia social que lhes priva do acesso ao máximo potencial alcançado pelo gênero humano naquele momento histórico específico.

Sob esse viés, pode-se pensar a função social conservadora e reguladora caracteristicamente desempenhada pela religiosidade pública romana no período republicano e posteriormente renovada/metamorfoseada pelas reformas de Augusto<sup>180</sup>. Como assinala Cláudia Beltrão da Rosa:

De fato, a religião era uma das expressões, e das mais visíveis, da ideologia da elite romana, de suas técnicas de manutenção e/ou limitação do poder de indivíduos e de grupos políticos. Ao mesmo tempo, eram rituais que garantiam as relações entre os dois grupos, homens e deuses. Garantir os ritos representava a certeza da manutenção da sociedade como a queriam: ordenada e segura. Ao respeitar as regras de comportamento, como o respeito aos deuses, sobretudo em seus espaços, ao curvar-se sob a autoridade dos rituais, o cidadão garantia a ordem social, e a *pax deorum* [...]. (2006, p. 145-146)

A religiosidade atuava, pois, de modo a controlar “as práticas que acarretavam a transgressão à ordem vigente” e que “podiam levar a sociedade ao caos e à desagregação” (ROSA, 2006, p. 146). Uma análise objetiva do papel da religiosidade romana tradicional, ou seja, aquela que predomina, *grosso modo*, em todos os estágios anteriores à Antiguidade Tardia, demonstra concretamente os meios religiosos pelos quais a dimensão ideológica se expressava:

As autoridades romanas estavam familiarizadas com o fato de que a religião seguia e expressava as linhas principais da estrutura social. Os cultos públicos eram organizados pelo Estado, os cultos familiares pelos chefes de família (sempre homens), os cultos de seções particulares da cidade ou das províncias pelas autoridades locais, e as

<sup>180</sup> Por exemplo, as *Leis Julias*, de 18-19 EC.

associações baseadas na profissão ou na vizinhança, por seus próprios líderes. Mas aquilo que nos é mais familiar em termos de organização religiosa, sejam seitas ou religiões, i.e, pessoas reunidas porque comungam da mesma crença religiosa, é algo virtualmente desconhecido pelas cidades do mundo romano. (ROSA, 2006, p. 152-153)

Assim, as relações sociais objetivas, uma vez reificadas, ou seja, despidas de sua imanente processualidade, coagulam-se em imagens ideais hipostasiadas, que instituem legalidades que dominam os próprios homens por meio da regulação de sua práxis cotidiana — atuando na conformação dos pores teleológicos dos indivíduos. Até a segunda metade do primeiro século e, em alguma medida, fins do século segundo<sup>181</sup> isso parece ter, no âmbito da sociedade romana e desde um ponto de vista macroestrutural, funcionado bem no que toca à religiosidade romana tradicional — lembremo-nos, sob essa ótica, que, conforme Lukács (2013), as representações ideais dos homens só constituem ideologia na medida em que são eficazes. Sem embargo, as transformações históricas que catalisaram a expansão do cristianismo, já consideradas por Lukács e que procuramos desenvolver anteriormente, colocarão na ordem do dia o embate maior de que o fragmento ora analisado é testemunha. Novas formas de estranhamento religioso surgirão, no panorama multicultural da Antiguidade Tardia, a partir da complexa e multifacetada alquimia ideológica que aí se perfaz.

O que a compreensão fetichizada subentendida na acusação porfiriana — “como não seriam plenamente ímpios e ateus os que apostataram dos deuses pátrios, graças aos quais todo povo e toda cidade se mantêm coesos?” — subtrai à realidade objetiva é que as transformações religiosas implicadas no surgimento e expansão do cristianismo são elas sim expressão de alterações nas dinâmicas sociais concretas — e, à medida que se realizam, condicionam e influenciam dialeticamente também estas — e não o contrário. Em outros termos, sem nos deixarmos cair na tentação do materialismo mecanicista, se trata de propugnar uma concepção epistemológica realista: a prioridade ontológica da

---

<sup>181</sup> Pode-se pensar enquanto sinais de enfraquecimento da eficácia ideológica ampla da religiosidade romana tradicional justamente os embates entre representantes maiores dela com seitas que começam a surgir ou se expandir e angariar notoriedade pública entre a segunda metade do século I e fins do século II EC. A mudança de postura das autoridades e elites intelectuais romanas que vai de uma consagrada tolerância para com a alteridade das manifestações religiosas bárbaras ou não tradicionais a uma postura, amiúde, de combate, repressão e perseguição violenta denota o temor ante o surgimento de formas e expressões religiosas cujo sectarismo enseja a produção de um poder social visto como ameaça. As perseguições aos cristãos já no século I EC, a repressão ao culto de Baco nos anos 180 EC e o início do embate filosófico mais qualificado com o cristianismo — que podemos assinalar pela publicação de *A Verdadeira Palavra* em torno de 170 EC por Celso — seriam exemplos desse processo.

matéria ao revés da primazia do espírito, mas sem se olvidar o fato de que, no âmbito do ser social, as representações religiosas se tornam forças materiais de conservação e de transformação do mundo, mobilizando também as continuidades e as rupturas que a dialética do real conforma em seu devir — em uma articulação de reciprocidade reflexiva entre os diferentes complexos e categorias. Disso dá comprovação justamente a eficácia da religiosidade tradicional romana ao longo de tantos séculos.

Outro ponto importante diz respeito à acusação, também recorrente, de que o cristianismo constituiria um fenômeno perturbador da ordem estabelecida. Essa estratégia discursiva se prolonga no excerto: “E que bem convém esperar dos que se colocaram como inimigos e adversários dos protetores e rejeitaram os benfeitores? O que é isso, senão lutar contra os deuses?”. Nesse sentido, à parte a inversão da causalidade que apontamos, o próprio discurso admite o papel conservador desempenhado pelas formas religiosas, as quais, de forma genérica, seriam responsáveis pela manutenção do *statu quo* e pela continuidade das relações que configuram a formação social.

Na sequência temos outra objeção incisiva direcionada ao cristianismo: “Que perdão merecem os que se voltaram contra as teologias de todos os tempos, quer de helenos quer de bárbaros, as das cidades e as dos campos; contra toda sorte de ritos, iniciações e mistérios vindos de reis, legisladores e filósofos; servindo-se de tudo que é ímpio e ateu entre os homens?”. O enunciado parece circunscrever, de forma clara, os limites da *tradução horizontal* (JOHNSON, 2013a)<sup>182</sup> empreendida por Porfírio: por meio dessa operação filosófico-cultural evitar-se-ia, em alguma medida, o *helenocentrismo* de certa configuração da *Interpretatio Graeca* — que tende ideologicamente ao imperialismo cultural — por meio da atribuição de um sentido filosófico às expressões, costumes e tradições culturais e religiosas de diferentes povos, preservando relativamente as suas especificidades, ao passo que se ressaltaria, filosoficamente, a multiplicidade do todo. Em nossa leitura, porém, as limitações da tradução cultural se colocam, *a priori*, pela própria natureza ideológica do sistema filosófico representado pelo filósofo de Tiro: ainda que demonstre essa flexibilidade em negociar o reconhecimento de outras formas culturais/religiosas, o discurso porfiriano situa-se no bojo do complexo ideológico hegemônico do Império e, por conseguinte, expressa-se, inevitavelmente, também como

---

<sup>182</sup> Aaron P. Johnson (2010; 2013a), todavia, como já se expôs, não admite a atribuição do fragmento 1 a Porfírio.

força centrípeta<sup>183</sup>, cuja tendência incontornável é uniformizar e *monologizar* os discursos. Sob esse prisma, o cristianismo — expressão religiosa, neste momento, eminentemente anti-hegemônica — se desenvolve internamente enquanto complexo de formas, no limite, inassimiláveis pela esfera propriamente filosófico-religiosa do sistema ideológico dominante; fato que conduz, inexoravelmente, ao embate.

No jogo das estratégias discursivas de (des)identificação, se, de um lado, o cristianismo não pode reconhecer-se a si mesmo como fruto do helenismo; tampouco pode este, por sua vez, admitir-se matriz daquele. É por isso que a crítica grega enfatizará as raízes judaicas da nova expressão religiosa, fazendo da herança dos antigos hebreus um alvo privilegiado de seu ataque: “A quais castigos não seria, então, legítimo submeter aqueles que desertaram dos ancestrais costumes, convertendo-se em devotos de mitologias estranhas e judias, por todos desacreditadas?”. Ademais, nesse ponto, as inflexões políticas dos conflitos religiosos se explicitam: àqueles que se converteram às tradições judaicas — ou seja, que não são, originalmente, judeus — seria legítimo imputar castigos, punições (τιμωρία). O expediente retórico passa pela construção de um imaginário consenso negativo em relação ao judaísmo, o qual seria alvo de descrédito de todos (παρὰ πᾶσι διαβεβλημένων). A *performance* discursiva é flagrantemente manipulatória: simula consensos e institui um *nós* e um *eles* (ou um *nós contra eles*) em termos morais, articulando a contraposição entre uma tradição ancestral, pátria (πάτριος) inadmissivelmente preterida em favor de costumes estranhos, estrangeiros (ἄθνεϊος). O que se sobressai é o intento de se produzir e fixar uma continuidade com o passado que se mostra vital para a manutenção do presente, ou seja, uma tradição (HOBBSAWM, 1997). Essa elaboração ideológica, todavia, só se formula na interface com um fenômeno compreendido como potencialmente disruptivo da ordem estabelecida; isto é, a própria proposição de um conjunto tradicional de formas ancestrais — partícipes desse universo antes ideal que material conjugado culturalmente pelo helenismo e politicamente pelo Império Romano — constitui uma reação à propagação do cristianismo.

O percurso argumentativo subsequente reitera e desdobra os pontos anteriores. Reenuncia-se, assim, a acusação de que os cristãos trocaram seus próprios costumes bem como as críticas à religiosidade dos judeus, chamados estes também de “ímpios” (“δυσσεβῶν”) ademais de inimigos de todos os povos (“πᾶσιν ἔθνεσι πολεμίων”).

---

<sup>183</sup> De acordo com a teoria bakhtiniana, forças centrípetas são aquelas cuja atuação tende à centralização enunciativa da pluralidade/ polissemia da realidade.

Também se faz presente a bem conhecida crítica à fé cristã, classificada de ilógica e incomprovável (“*ἄλογω δὲ καὶ ἀνεξετάστῳ πίστει*”); objeção cuja intencionalidade e efeito discursivo também convergem para a delimitação das fronteiras entre helenos e cristãos/judeus. Ao enunciar tal argumento, implicitamente, se afirmam a logicidade e a demonstrabilidade do sistema filosófico platônico que Porfírio representa e integra, instituindo uma clivagem teórica e ideológica que atravessará historicamente todo o confronto entre helenismo/paganismo e cristianismo(s)<sup>184</sup>.

A censura ao judaísmo desdobra-se, porém, em relativa concessão, na medida em que o equívoco cristão se faz ainda mais significativo, uma vez que seus expoentes, sem embargo de sua apropriação de elementos religiosos judaicos, não adotam integralmente as práticas religiosas dos judeus conforme as próprias leis destes. Esse raciocínio culmina na já assinalada tripartição entre cristãos, helenos e judeus (bárbaros), com a inferência de que os primeiros se encontram em uma espécie de limbo: rejeitam o helenismo e se apropriam seletivamente do judaísmo. A essa condição, o crítico anticristão classifica como trilhar “um estranho e solitário caminho que não é caminho algum” (“*καινήν δέ τινα καὶ ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν*”); que ademais despreza tanto helenos quanto judeus (“*μήτε τὰ Ἑλλήνων μήτε τὰ Ἰουδαίων φυλάττουσαν*”). O ponto de chegada dessa trajetória argumentativa parece ser, por dedução, uma concepção ideológica segundo a qual o judaísmo — ou, de maneira mais ampla, as tradições dos bárbaros que resistem mais significativamente à helenização — representaria sintomaticamente o limite de alteridade ideológica que o discurso hegemônico imperial (com toda a sua heterogeneidade interna obviamente considerada), de que Porfírio é representante, poderia tolerar. E isso sem nos esquecermos de quão incômoda e acidentada foi a convivência entre o judaísmo e o Império desde o momento em que a dominação deste se estendeu sobre aquele.

O cristianismo, contudo, filho rejeitado do helenismo, parece não encontrar lugar no mundo bipartido entre gregos e bárbaros — dualismo que evidencia, obviamente, uma relação de dominação cultural-ideológica — concebido por Porfírio; e, não obstante, o novo credo está lá; suficientemente significativo para que o discípulo de Plotino redija quinze livros para confrontá-lo diretamente. O novo credo permanecerá, com efeito, como um incômodo crescente cuja prática social e cujo complexo ideológico resistem

---

<sup>184</sup> Retornaremos a esse ponto em análise subsequente para deslindar então suas implicações teóricas do ponto de vista da ideologia.

obstinadamente às forças centrípetas de indiferenciação/homogeneização (ou seja, de helenização) da ideologia dominante até que a dinâmica se inverta e a conversão de Constantino comece a virar o jogo.

#### 4.2.2. A peste do cristianismo

---

Eusébio de Cesareia – *Praeparatio evangelica* (Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευή) V 1.9s. (fr. 80 Harnack)<sup>185</sup>

Αὐτὸς ὁ καθ' ἡμᾶς τῶν δαιμόνων προήγορος ἐν τῇ καθ' ἡμῶν συσκευῇ τοῦτόν που λέγων μαρτυρεῖ τὸν τρόπον· «Νυνὶ δὲ θαυμάζουσιν εἰ τοσοῦτον ἐτῶν κατέληφεν ἡ νόσος τὴν πόλιν, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μηκέτι οὔσης. Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδεμιᾶς δημοσίας τις θεῶν ὠφελείας ἦσθετο.» Ταῦτα ῥήμασιν αὐτοῖς ὁ Πορφύριος. (EUSEBIUS, 1867)

O próprio advogado dos demônios, contemporâneo nosso, dá testemunho em uma passagem daquela intriga que compôs contra nós, dizendo destarte:

“Mas agora se admiram que durante tantos anos a peste tenha se apoderado da cidade, sendo que tanto Asclépio quanto os outros deuses não mais têm aí morada; posto que o culto a Jesus nenhuma utilidade pública reconhece a qualquer outro deus.”

Estas são as próprias palavras de Porfírio.

---

A primeira questão a se pontuar em relação a esse fragmento diz respeito, naturalmente, à atribuição de sua autoria. Com efeito, trata-se de um dos poucos excertos em que se identifica, de maneira consensual entre os principais estudiosos, uma passagem *verbatim* do *Contra os cristãos* de Porfírio. O próprio Sébastian Morlet (2011) — que, como já assinalado, se dedica obstinadamente a refutar a interpretação da *Praeparatio evangelica* como uma ampla resposta de Eusébio ao tratado anticristão porfiriano —

---

<sup>185</sup> O mesmo excerto do *Contra os cristãos* é citado por Teodoreto de Ciro (393-458), em sua obra *Graecarum Affectionum Curatio*, tratado apologético cujo título completo é *Sobre a cura das enfermidades pagãs* ou *A verdade dos Evangelhos provada pela filosofia grega*. Teodoreto, porém, tem possivelmente a própria *Praeparatio* eusebiana como fonte. Cf. *Graecarum Affectionum Curatio* 12.96: “Τοῦτο γὰρ δὴ καὶ ὁ Πορφύριος, ἐν οἷς καθ' ἡμῶν ξυνέγραψεν, εἶρηκεν· ‘Νυνὶ δέ’ φησι ‘θαυμάζουσιν, εἰ τοσοῦτων ἐτῶν κατέληφε νόσος τὴν πόλιν, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν οὐκέτι οὔσης· Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου, οὐδεμιᾶς δημοσίας τις θεῶν ὠφελείας ἦσθετο.’” (THEODORETI, 1904, p. 323)

observa que esse seria um dos dois únicos fragmentos explicitamente extraídos dessa obra do filósofo de Tiro<sup>186</sup> presentes no escrito eusebiano.

De fato, nota-se a referência explícita à composição anticristã de Porfírio: “ἐν τῇ καθ’ ἡμῶν συσκευῇ” — “daquela intriga que compôs contra nós” —, em que Eusébio emprega um termo com conotação cênica, teatral: συσκευή, cujo significado corresponde, a depender do contexto, a enredo, intriga, trama ou mesmo faz referência a preparativos destinados a uma encenação. A escolha do vocábulo parece se pautar por um movimento retórico que classifica a obra porfiriana como uma espécie de maquinação, uma produção artilosa, sem compromisso com a verdade e forjada apenas para caluniar os cristãos. Além dessa referência à obra, tem-se a indicação de coetaneidade: “καθ’ ἡμῶς” (“contemporâneo nosso” ou, mais literalmente, “na nossa época”), que remete ao fato de Eusébio e Porfírio, como já se observou, terem sido pensadores coevos. Já o trecho que se segue ao fragmento propriamente dito apresenta, ao mesmo tempo, a identificação nominal do discípulo de Plotino bem como a indicação de que se trata dos *ipsissima verba* de Porfírio em *oratio directa* — “Ταῦτα ῥήμασιν αὐτοῖς ὁ Πορφύριος” (“Estas são as próprias palavras de Porfírio”).

Com relação ao conteúdo do fragmento, trata-se evidentemente de um argumento que, em sentido amplo, se enquadra no recorrente procedimento ideológico de utilizar os

---

<sup>186</sup> O outro fragmento se encontra em *Praeparatio evangelica* I 9.20-21 (fr. 41 Harnack): consiste de uma passagem em que o bispo de Cesareia utiliza Porfírio como fonte para a história dos fenícios. Como não se trata de uma discussão cara aos propósitos deste trabalho, ele não será aqui analisado, mas seu conteúdo pode ser conferido a seguir e guarda a relevância de identificar em qual dos livros do tratado porfiriano se encontra o trecho citado: “Menciona isso aquele contemporâneo nosso, que a respeito de nós tem fabricado intrigas, no quarto livro dos que contra nós redigiu, dando testemunho deste homem com as seguintes palavras: o que relata as informações mais verdadeiras a respeito dos judeus, em concordância com localidades e nomes deles, é Sanconíaton de Beirute, que utilizou como fonte o sacerdote do deus Ievó, Hierômbalo. Este, dedicando sua história a Abíballo, rei de Beirute, foi aceito por aquele (Sanconíaton) e pelos que, como ele próprio, eram inquiridores da verdade. Os tempos deles se situam antes dos tempos da ruína de Troia e quase se aproximam dos de Moisés, tal como evidenciado pelos sucessores dos reis da Fenícia. Sanconíaton, por amor à verdade, compilou e redigiu no idioma fenício toda a história antiga a partir dos anais da cidade e dos registros dos templos, na época em que Semíramis tornara-se rainha dos assírios, o que, segundo consta, ocorreu antes dos fatos narrados na *Iliada* ou ao menos naquela mesma época. Os escritos de Sanconíaton foram traduzidos para o grego por Filo de Biblos.” (Tradução nossa). Texto original: «μέμνηται τούτων ὁ καθ’ ἡμῶς τὴν καθ’ ἡμῶν πεποιημένος συσκευὴν ἐν δ’ τῆς πρὸς ἡμᾶς ὑποθέσεως, ὧδε τῷ ἀνδρὶ μαρτυρῶν πρὸς λέξιν» Ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν τὰ συμφωνότατα, Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφῶς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ Ἰεῦώ· ὃς Ἀβιβάλῳ τῷ βασιλεῖ Βηρυτίων τὴν ἱστορίαν ἀναθεῖς ὑπ’ ἐκείνου καὶ τῶν κατ’ αὐτὸν ἐξεταστῶν τῆς ἀληθείας παρεδέχθη. οἱ δὲ τούτων χρόνοι καὶ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν πίπτουσι χρόνων καὶ σχεδὸν τοῖς Μωσέως πλησιάζουσιν, ὡς αἱ τῶν Φοινίκης βασιλέων μηνύουσι διαδοχαί. Σαγχουνιάθων δὲ ὁ κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως πᾶσαν τὴν παλαιὰν ἱστορίαν ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν συναγαγὼν δὴ καὶ συγγράψας ἐπὶ Σεμψράμεως γέγονεν τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος, ἢ πρὸ τῶν Ἰλιακῶν ἢ κατ’ αὐτοῦς γε τοὺς χρόνους γενέσθαι ἀναγγελλεται. τὰ δὲ τοῦ Σαγχουνιάθωνος εἰς Ἑλλάδα γλῶσσαν ἠρμήνευσεν Φίλων ὁ Βύβλιος.» (PORFIRIO, 2009, p. 256)

cristãos como bode expiatório para problemáticas sociais vivenciadas pelo Império na Antiguidade Tardia. Esse expediente remonta, de certa forma, ao primeiro século e, mais pontualmente, ao ano de 64 EC, quando Nero imputou aos cristãos a responsabilidade pelo grande incêndio de Roma ocorrido naquele ano. Chevitaese assim sintetiza o processo:

[...] pode-se supor que Nero, querendo silenciar os rumores de que seria o responsável pelo grande incêndio que havia consumido Roma, decidiu incriminar os cristãos. Há indícios de que Nero havia previamente determinado que acusações de *superstitio illicita* podiam ser livremente propostas contra os cristãos, e a popularidade geral que havia contra este grupo — possivelmente por causa do seu agressivo proselitismo e pelas suas duras críticas aos deuses politeístas — tornou-os os candidatos perfeitos a bode expiatório [...]. (2006, p. 167)

É interessante notar que o processo detonado em 64, ao passo que expande a aplicação pré-existente da acusação de *superstitio illicita* quantitativa e qualitativamente, ampliando enormemente as acusações formais e a animosidade popular contra os cristãos em áreas do Império, também demarca, do ponto de vista das autoridades institucionais romanas, um avanço na identificação do cristianismo como expressão religiosa singular e distinta do judaísmo. Em outros termos, ocorre um salto significativo no processo de cristalização e diferenciação cultural da identidade religiosa cristã justamente por meio de um processo de perseguição e repressão desse mesmo *ethos* — um exemplo de como a realidade sociocultural se move pelas contradições que lhe são inerentes.

O discurso de culpabilização dos cristãos pelos males da sociedade voltará à ordem do dia a partir do segundo século, sob o domínio dos Antoninos — em um período, todavia, considerado em geral como auspicioso para o Império. Marta Sordi assinala alguns dos fenômenos sócio-históricos que concorrem para o novo fôlego de que a hostilidade pública para com o cristianismo se vê imbuída:

[...] por trás da fachada externa de segurança e prosperidade, se delineiam os primeiros sintomas da crise que afligirá o século III e que irrompe com toda força já no tempo de Marco Aurélio. A vida cidadina, aparentemente próspera, denuncia as primeiras dificuldades financeiras e a necessidade de intervenções do centro; os bárbaros em movimento começam a forçar as fronteiras e, pela primeira vez depois de Mario, hostes de invasores penetram na Itália e chegam a Aquileia; terremotos, fomes, pestes devastam a Ásia e provocam pânico religioso nas multidões pagãs que buscam um bode expiatório; [...]. Neste novo clima cultural e religioso, a hostilidade que já animava as multidões pagãs contra os cristãos no primeiro século encontra um novo crescimento, identificando nestes os responsáveis por atrair a maldição

divina sobre o Império ao romper a *pax deorum* com sua rejeição dos cultos tradicionais e com o seu “ateísmo”, e pedem ao Estado uma intervenção decisiva e massiva contra os cristãos. (1983, p. 88-89, tradução nossa<sup>187</sup>)<sup>188</sup>

Se há um recrudescimento da hostilidade pagã para com o cristianismo a partir da segunda metade do século II, faz-se sentir, em contrapartida, intensa e extensamente a reação apologética dos autores cristãos frente à culpabilização da nova fé pelas mazelas que perturbam a estabilidade social. No que toca à crítica porfiriana presente no fragmento ora analisado, deve-se considerar, como observa Harper, que “[p]ara a mente antiga, a peste era um instrumento da ira divina” (2017, p. 154, tradução nossa)<sup>189</sup>. Aqui, cabe assinalar que o *estranhamento* de fenômenos e processos de base natural e/ou biológica advindo da incipiência dos conhecimentos acerca desses mesmos eventos não se resume aos desdobramentos diretos de sua reificação, mas implica a produção de representações e uma acomodação ideológica que enquadre as apreensões estranhadas da realidade de modo funcional, em prol da manutenção, dentro do possível, da prática social corrente e dos complexos culturais vigentes. Desse modo, as palavras de Porfírio imputando a culpa pela peste à atuação dos cristãos só assumem um caráter ideológico porque se mostram em consonância com as demandas sociais, ou seja, com a necessidade de fundamentar idealmente uma prática cotidiana consciente e operacional para parte significativa dos indivíduos que compõe essa sociedade por meio de um complexo discursivo que conjuga uma determinada concepção do *ser* com uma do *dever-ser*,

---

<sup>187</sup> No original: [...] *dietro la facciata esteriore di sicurezza e di prosperità, si delineano i primi sintomi della crisi che travaglierà il III secolo e che erompe in tutta la sua forza già al tempo di Marco Aurelio. La vita cittadina, apparentemente prospera, denuncia le prime difficoltà finanziarie e la necessità di interventi dal centro; i barbari in movimento cominciano a forzare le frontiere e per la prima volta dopo Mario schiere di invasori penetrano in Italia e raggiungono Aquileia; terremoti, carestie, pestilenze devastano l'Asia e provocano panico religioso nelle folle pagane alla ricerca di un capro espiatorio; [...]. In questo nuovo clima culturale e religioso l'ostilità, che già nel I secolo aveva animato le folle pagane verso i Cristiani, trova nuovo incremento, identifica in essi coloro che, rompendo con il loro rifiuto dei culti tradizionali e il loro «ateismo» la *pax deorum*, attirano sull'impero la maledizione divina e chiede allo stato un deciso e massiccio intervento contro di loro [...].*

<sup>188</sup> Antes de Sordi, já Dodds expusera panorama semelhante, tomando o entronamento de Marco Aurélio (161 EC) como referência: “*Cuando subió al trono Marco Aurelio no se escuchaba aún ninguna señal de alarma que indicara al mundo la inminencia del fin a que estaba abocada la pax romana, ni que ésta iba a suceder una época de invasiones bárbaras, sangrientas guerras civiles, continuas epidemias, inflación galopante y aguda inseguridad personal.*” (1975, p. 21-22)

<sup>189</sup> No original: *To the ancient mind, plague was an instrument of divine anger.*

explicando a realidade, justificando a desgraça que acomete os indivíduos e orientando a ação destes frente àquela<sup>190</sup>.

Nesse panorama, vários apologistas mencionam explicitamente a responsabilização dos cristãos por infortúnios como a peste<sup>191</sup>, denunciando um discurso sobre a realidade que lhes imputa a responsabilidade pelos reveses sociais e, ao fazê-lo, respalda e justifica a estigmatização e a perseguição nas variadas formas que essas assumem. Sob esse viés, pode-se destacar, como exemplo, o comentário de Tertuliano (160-220 EC), apologista e primeiro autor cristão a redigir suas obras em latim, que observa, em seu *Apologeticum*, escrito entre fins do segundo e início do terceiro século, a absurda culpabilização dos cristãos por diferentes males — inclusive a peste — que assolam a sociedade como justificativa para lança-los aos leões:

---

*At e contrario illis nomen factionis accommodandum est qui in odium bonorum et proborum conspirant, qui adversum sanguinem innocentium conclamant, praetextentes sane ad odii defensionem illam quoque vanitatem, quod existiment omnis publicae cladis, omnis popularis incommodi Christianos esse in causam. Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim Christianos ad leonem! adclamatur. [...]* (Tertuliano, *Apologeticum* 40.1-2)

Diversamente, há de se aplicar o nome facção àqueles que, em ódio contra os bons e probos, conspiram; que clamam contra o sangue dos inocentes, pretextando, claramente, em defesa de seu ódio, também este absurdo: considerar que todo desastre público, toda desgraça do povo tem como causa os cristãos. Se o Tibre assoma às muralhas, se o Nilo não assoma aos campos, se o céu para, se a terra se move; se há fome, se há peste: “cristãos aos leões!”, logo se clama.

---

<sup>190</sup> Pense-se, por exemplo, na forma com que muitas ideologias religiosas atuam, na contemporaneidade, diante da crise ecológica catastrófica em que nos vemos enredados ou mesmo, mais especificamente, perante a pandemia de covid-19, recentemente surgida, explicando seus fenômenos mais aparentes em termos escatológicos e como manifestação da ira divina em consequência dos *pecados* dos homens, ou seja, da não adesão integral da população aos dogmas de uma ou outra forma religiosa. Esses complexos ideológico-discursivos afloram, a princípio, como resposta espontânea para as dinâmicas experienciadas pelos homens em seu cotidiano, produzindo não só uma ontologia funcional — uma explicação da realidade pautada pelo estranhamento religioso, mas que corresponde, *fenomenicamente*, às problemáticas vivenciadas — como também séries de orientações prescritivas, de caráter pragmático, voltadas à regulação da atuação do indivíduo no seu dia a dia em sociedade.

<sup>191</sup> Cook (2002, p. 123-124, nota 4) faz referência aos três autores cristãos aqui apresentados (Tertuliano, Orígenes e Arnóbio) que protestam contra a responsabilização dos cristãos pelos males que afligem a sociedade.

De modo análogo, na primeira metade do século terceiro, Orígenes (185-253 EC) observa, em seu *Comentário ao Evangelho de Mateus* (redigido em meados dos anos 240), a culpabilização dos cristãos pelas desgraças que acometem os homens, as quais seriam causadas pelo abandono do culto aos deuses tradicionais — espelhando explicitamente o tipo de ataque anticristão posteriormente manifesto no fragmento porfiriano:

---

*cum haec ergo contigerint mundo, consequens est, quasi derelinquentibus hominibus deorum culturam, ut propter multitudinem Christianorum dicant fieri bella et fames et pestilentias.* (Orígenes, *Mt. 24:9, Comm. series 39*)

Quando, pois, essas coisas sucedem ao mundo, dizem por conseguinte — como se fosse pelos homens estarem abandonando o culto aos deuses — que pela multidão de cristãos são causadas as guerras e as fomes e as pestes.

---

Essa correlação entre a expansão do exclusivismo religioso cristão — com o conseqüente decréscimo de adeptos dos ritos convencionais e a diminuição do culto prestado aos deuses tradicionais — e a propagação de diferentes desgraças que teriam passado a acometer os homens constitui, como se vê, um *tópos* preferencial nas críticas aos cristãos efetuadas pelos pagãos.

Arnóbio de Sica, retórico latino do terceiro século, contemporâneo de Porfírio, que teria lecionado no norte da África e que se convertera ao cristianismo durante o reinado de Diocleciano, também faz coro à mesma denúncia:

---

[...] *quid est istud, quod dicitur invectam esse labem terris, postquam religio Christiana intulit se mundo et veritatis absconditae sacramenta patefecit? Sed pestilentias, inquit, et siccitates, bela, frugum inopiam, locustas, mures et grandines resque alias noxias, quibus negotia incursantur humana, dii nobis inportant iniuriis vestris atque offensionibus exasperati.* (Arnóbio, *Adv. nat.* 1.3)

[...] que é isso de dizer-se que a ruína se imiscuiu nos territórios depois que a religião cristã se introduziu no mundo e revelou os sacramentos da abscondida verdade? Mas

pestes — dizem — e secas, guerras e escassez de grãos, gafanhotos, ratos e tempestades de granizo, além de outras coisas nocivas, pelas quais os afazeres dos homens são atacados, os deuses trazem sobre nós, exasperando-se por suas ofensas e injúrias.

---

O autor — cujas datas de nascimento e morte desconhecemos, mas que redigiu seu *Adversus nationes* por volta de 302-305 — conhecia muito bem as críticas anticristãs porfirianas. Na verdade, segundo o professor da Universidade Auburn de Montgomery, Michael B. Simmons (1995), Porfírio seria, ainda que implicitamente, o interlocutor direto do *Adversus nationes* desde o início do tratado<sup>192</sup>. Em sua análise minuciosa da obra desse autor cristão relativamente pouco estudado — que seria menos um apologista do cristianismo e muito mais um crítico do helenismo —, o estudioso expõe, de forma cuidadosa, certas correspondências conceituais e evidências exegéticas que demonstram, convincentemente, que as críticas arnobianas se dirigem, primariamente, à filosofia porfiriana.

Desdobrando as informações legadas por Jerônimo<sup>193</sup>, Simmons (1995) considera que Arnóbio, antes de sua conversão, teria sido um adepto devotado da filosofia neoplatônica, proferindo ataques ferozes ao cristianismo a partir, justamente, dos escritos porfirianos, que o teriam inspirado enormemente. Uma vez efetuada sua transição à nova fé — o que teria se dado em função de um sonho místico —, a influência determinante do filósofo de Tiro não teria desaparecido do horizonte religioso de Arnóbio, mas se manifestaria tanto na constituição dos alvos preferenciais de suas investidas polêmicas antipagãs quanto na apropriação das próprias estratégias que o discípulo de Plotino empregara no embate com os preceitos cristãos para utilizá-las às avessas. Com efeito, essa vinculação entre Arnóbio de Sica e Porfírio sinaliza para um dialogismo mais direto e estreito entre as obras de ambos, postulando, talvez, a presença de ecos da crítica porfiriana presentemente analisada no excerto de *Adversus nationes* que ora apresentamos.

O que vemos, pois, no excerto porfiriano ora considerado, é uma cristalização, nas últimas décadas do século terceiro (se se considera a datação de 270 EC, mais aceita para

---

<sup>192</sup> *Quoniam comperi nonnullos, qui se plurimum sapere suis persuasionibus credunt, insanire, bacchari et uelut quiddam promptum ex oraculo dicere: postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem perisse, multiformibus malis affectum esse genus humanum [...].* (ARNOBIUS, 1846, p. 1)

<sup>193</sup> Cf. Hieronymus: *De viris inlustribus* (1895, p. 43) e *Die Chronik* (1956, p. 231).

a obra porfiriana), do recorrente expediente retórico e ideológico de se valer dos cristãos como bode expiatório para inúmeros tipos de males que acometem a sociedade e requerem respostas espirituais eficazes para a conservação da estabilidade social ancorada na práxis cotidiana dos indivíduos. Frente à doença (ἡ νόσος) que aflige a cidade, Porfírio responsabilizará o exclusivismo característico do cristianismo, o qual ojeriza a multidão de divindades que habita o universo da religiosidade pagã. São essas divindades que presidem, regulam, conformam e organizam a contraparte imaginária dos diferentes e intrincados elementos e práticas constitutivas da vida social — alimentando uma certa concepção do ser, de seu *como* e *por que*, que, pelo menos em um nível elevado de generalização, abarca desde a ontologia do cotidiano, ideologicamente partilhada pelos homens e mulheres comuns em suas existências ordinárias, até a filosoficamente sofisticada ontologia porfiriana, resultado de séculos de desenvolvimento de elites intelectuais a partir da matriz platônica.

Se se considera conjuntamente as injunções sócio-históricas materiais que conformam o período e as metamorfoses espirituais que dialeticamente lhes correspondem — incluídas nestas últimas o enrijecimento, enquanto ideologia dominante, da dissociação reificadora que cinde o indivíduo em corpo e espírito, sob o primado deste, bem como a consolidação social da vida privada do homem, que deságua no desenvolvimento de sua personalidade (LUKÁCS, 2013) —, considerando o entrelaçamento imanente entre o mundo das representações e da consciência dos homens com sua atividade material (MARX; ENGELS, 2007), torna-se evidente que tanto o florescimento do cristianismo quanto a repressão/perseguição a este — abrangendo sua culpabilização pelas mazelas sociais — possuem um estatuto ideológico no sentido lukacsiano do termo. Em síntese, a despeito de seu conteúdo antinômico, ambas as expressões constituem formas de elaboração ideal da realidade que servem de parâmetro para aquilo que os homens pensam acerca do mundo a sua volta, além de tornarem funcional e direcionada sua atuação social. Diante dos violentos desafios postos pela dinâmica sócio-histórica, uns encontram em Cristo a resposta; outros, o culpado.

No que toca especificamente à utilização do cristianismo como bode expiatório, vê-se que ela parte objetivamente da reificação das forças, fenômenos e processos sacionaturais cuja compreensão escapa ao homem, mas cujos efeitos não podem deixar de oprimi-lo: caso da peste/doença mencionada pelo excerto. Em contrapartida, essa reificação se articula com os estranhamentos religiosos constituídos a partir e entre as

diferentes identidades culturais em confronto nesse panorama histórico, com a cristalização progressiva de um complexo ideológico que prescreve e orienta o embate cabal entre algumas dessas identidades enquanto dever-ser inapelável. Em outros termos, um combate a ser conduzido, em última instância, até a consolidação de uma hegemonia que almeja, idealmente, a extinção do adversário: a instituição de um complexo ideológico-discursivo totalizador, monológico e centrípeto.<sup>194</sup>

Sob esse viés, manifesta-se aqui uma forma de luta religiosa bastante recorrente no período de consolidação do cristianismo e de seu embate com as tradições pagãs. Trata-se da articulação ideológica combativa de uma forma específica de expressão dessas diferentes e complexas formações filosófico-religiosas, ou seja, o θεῖος ἀνὴρ: o homem divino ao qual já nos reportamos — uma noção flexível e amiúde equívoca que abarca homens detentores de uma relação extraordinária com a dimensão do sagrado, os quais se convertem, quando vivos, em líderes sectários e, quando mortos (e *mitologizados*), em objeto de culto e veneração. Desde pelo menos o século II, com Justino (100-165 EC), a comparação e a reivindicação de superioridade em relação aos θεῖοι ἄνδρες fez-se pauta das disputas ideológicas entre apologistas cristãos e filósofos pagãos. Nesse contexto, destaque maior talvez tenha sido dado às comparações belicosas entre Jesus e Apolônio de Tiana, contemporâneos e maiores representantes dessa categoria cultural-religiosa na época em que viveram. Nesse sentido, destaca-se a obra do filósofo platônico Sosiano Hiérocles, contemporâneo de Porfírio e Eusébio, que governou a Bitínia e atuou como zeloso perseguidor do cristianismo junto ao imperador Diocleciano. Hiérocles, em seu tratado *Φιλαλήθης λόγος* (302 EC), *Discurso de amor à verdade*, hoje perdido, dedicou-se a comparar Jesus e Apolônio, expondo a superioridade deste em relação àquele e criticando a credulidade dos cristãos por divinizarem a Jesus em função de alguns milagres por ele realizados. Essa argumentação posteriormente seria refutada pelo próprio Eusébio de Cesareia em seu *Contra Hiérocles*<sup>195</sup>.

De volta ao fragmento do *Contra os cristãos* de Porfírio que ora nos ocupa, compreendemos que ele atesta essa forma de confronto ideológico-religioso, que se vale

<sup>194</sup> Evidentemente, trata-se de um objetivo almejado pelas ideologias religiosas, mas jamais plenamente consumado; por mais que a identidade cultural se esforce para impor, sem restrições, uma dinâmica fagocitária, a alteridade sempre se lhe escapa pelas beiradas.

<sup>195</sup> A autoria eusebiana do *Contra Hiérocles* tem sido colocada em xeque por alguns estudiosos nas últimas décadas e não é mais consensualmente aceita. Para o início dessa discussão, com a apresentação da hipótese de que o Eusébio que compôs *Contra Hiérocles* seria um sofista cristão homônimo da Ásia Menor, cf. Hägg (1992). Para um panorama da discussão que ratifica a posição contrária à atribuição do tratado ao bispo de Cesareia, cf. Johnson (2013b).

da figura dos homens divinos em termos comparativos, como algo implicitamente integrante do seu discurso, uma vez que recorre ao argumento de que o culto de Jesus não só diminui as honras religiosas devidas às outras divindades, mas que, ao contrário da veneração tradicionalmente tributada a Asclépio, é incapaz de manter a cidade a salvo da doença que a castiga. Pode-se vislumbrar aí um antagonismo entre religiosidades rivais, cujos fluxos conduzem espontaneamente ao preenchimento das demandas ideológicas ensejadas pelo momento histórico assim como à disputa por esses espaços culturais contestados por parte de formas religiosas concorrentes.

De fato, enquanto expressão histórica do θεῖος ἀνὴρ, Asclépio se revela uma personagem bastante complexa e dinâmica, a qual conserva um conteúdo representacional nuclear ao longo de diferentes momentos, mas sob novas formas socialmente constituídas:

Que as tradições religiosas mudam com o tempo é algo amplamente comprovado. O caso talvez mais relevante dessa evolução no mundo mediterrâneo é o da figura de Asclépio.

As tradições populares lhe atribuem uma morte prodigiosa, enquanto o culto de Epidauro criou para ele uma típica história de nascimento do herói. Quando passa a ser cultuado em Delfos recebe a marca moral de lá e quando vai para Atenas, torna-se um iniciado nos mistérios eleusinos. Com a equação estoica entre os deuses e os elementos Asclépio torna-se o ar. Quando o neoplatonismo prevalece, ele se torna o *lógos*, a alma do universo. Quando, como na época de Filostrato, os cultos solares estão na moda, ele é identificado com o Sol. Quando se procurava por mistérios, nasceram mistérios de Asclépio. Quando se procuravam novas divindades, novos Asclépios foram surgindo, como o *θεός ἐπιφάνης*. Na Síria e na Palestina, onde as divindades de morte e ressurreição eram muito populares, Asclépio é identificado com *Eshmun*, uma figura do tipo *Tammuz-Adonis*. Um *curriculum* nada mau. (CORNELLI, 2006, p. 72-73)

Assim como Apolônio de Tiana — ou seja, em função das semelhanças que viabilizam tal cotejamento — Asclépio será objeto de comparação com Jesus na guerra ideológica entre cristianismo e paganismo:

Porfírio relaciona a aparente retirada ou a ausência de Asclépio à prevalência de doenças nas cidades antigas, usando essa conexão para criticar a fé cristã e defender o retorno ao culto pagão. Asclépio foi um ponto focal nos debates religiosos pagãos-cristãos da Antiguidade Tardia: o culto de Asclépio representava uma das fontes mais potentes de competição para a fé cristã emergente, posto que importantes semelhanças podiam ser detectadas entre Asclépio e Jesus: ambos eram

“médicos”, curandeiros de doenças e ressuscitadores dos mortos [...]. (ADDEY, 2022, p. 127, tradução nossa)<sup>196</sup>

De outra parte, é importante pontuar que, como observa Kofsky (2000, p. 272), Eusébio não tenta refutar a argumentação porfiriana na sequência do excerto analisado, antes a tomando como prova do fim da ação de “demônios” em razão do avanço do culto cristão. Trata-se de um artifício retórico sofisticado: ele se apropria da constatação de seu adversário pagão a fim de comprovar seu próprio ponto de vista acerca do poder divino exercido por Jesus. A mesma percepção é ainda ratificada por Morlet: “Na *Preparatio evangelica*, V.1.10, ele usa o testemunho de Porfírio para sustentar a ideia de que os demônios desapareceram desde a chegada de Jesus.” (2011, p. 149, tradução nossa)<sup>197</sup>

A perspectiva teológica que subjaz à afirmação de Porfírio nesse fragmento merece nossa consideração mais detida enquanto expressão de uma concepção religiosa que atribui às práticas de devoção tradicional dos deuses o estatuto de garantia do bem-estar terreno dos homens. Como sublinha Cook: “[p]ara um intelectual greco-romano, o abandono dos deuses ancestrais trazia consequências sociais e políticas diretas” (2004, p. 163, tradução nossa)<sup>198</sup>. Embora tal afirmação pareça suscitar tensões com outros aspectos do discurso sobre o sagrado do próprio Porfírio — mormente aqueles que se assentam em uma metafísica tendencialmente henoteísta —, ela se coaduna com posições manifestas em outros momentos pelo filósofo de Tiro, dentre os quais, cabe destacar a assertiva que a seguir se traduz, extraída de sua *Carta a Marcela* (*Προς Μαρκελλαν*) 18.

---

[...] οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια, οὐχ ὡς ἐκείνου προσδεομένου, ἀλλ’ ἀπὸ τῆς ἐκείνου εὐλαβεστάτης καὶ μακαρίας σεμνότητος εἰς τὸ σέβας αὐτοῦ ἐκκαλουμένου. Βωμοὶ δὲ θεοῦ ἱερουργούμενοι μὲν οὐδὲν βλάπτουσιν, ἀμελούμενοι δὲ οὐδὲν ὠφελοῦσιν. [...] “οὐ χολωθέντες οὖν οἱ θεοὶ βλάπτουσιν, ἀλλ’ ἀγνοηθέντες· ὀργὴ γὰρ θεῶν ἀλλοτρία, ὅτι ἐπ’ ἀβουλήτοις μὲν ἡ ὀργή, θεῶ δὲ οὐδὲν ἀβούλητον.” (Porfírio, *Προς Μαρκελλαν*, 18)

---

<sup>196</sup> No original: *Porphyry links the apparent withdrawal or absence of Asclepius to the prevalence of disease in late antique cities, using this connection to criticise the Christian faith and to argue for a return to pagan worship. Asclepius was a focal point in the pagan-Christian religious debates of late antiquity: the cult of Asclepius represented one of the strongest sources of competition for the emerging Christian faith, because important similarities could be detected between Asclepius and Jesus: both were physicians, healers of disease and raisers of the dead [...].*

<sup>197</sup> No original: *In PE, V.1.10 he uses Porphyry’s testimony to support the idea that the demons have disappeared since Jesus’ arrival.*

<sup>198</sup> No original: *For a Greco-Roman intellectual, abandoning the ancestral gods had direct social and political consequences.*

Este é o maior fruto da piedade: honrar o divino segundo a ancestral tradição; não como se ele o necessitasse, mas porque sua piedíssima e bendita majestade nos convida à sua veneração. Os altares de Deus consagrados em nada prejudicam, mas negligenciados em nada auxiliam. [...] E não por terem se enfurecido os deuses causam prejuízo, mas por terem sido ignorados: a ira, de fato, é alheia aos deuses, pois a ira advém de coisas involuntárias, e nada é involuntário para Deus.

---

De sua *Carta a Marcela*, um único manuscrito foi preservado: um códice do século XIV conservado na Biblioteca Ambrosiana de Milão. Tradicionalmente concebido como um tratado ético, a bibliografia recente tem explorado largamente a configuração anticristã da obra (ISLAS, 2011; SODANO, 2006). Tanto a datação exata quanto o local de redação da carta são difíceis de determinar: Porfírio a teria redigido em algum momento entre 294 e sua própria morte, datada em geral de 305; em Roma, na Sicília ou mesmo na Nicomédia. (ISLAS, 2011) Tratar-se-ia de uma epístola filosófica que parece se dirigir, a um só tempo, a um indivíduo particular — sua esposa Marcela — e a um público mais amplo.

Como já se indicou, no que nos restou do conjunto da obra porfiriana parece haver certa tensão entre, por um lado, a concepção teológica neoplatônica, que aponta para uma vivência filosófico-religiosa espiritualizada e restrita, voltada ao cultivo individual das virtudes, desprendida — mas não totalmente apartada — do mundo sensível, inclusive das práticas religiosas tradicionais, como sacrifícios, cultos e ritos populares; e, por outro lado, as formas de religiosidade tradicionais, os diferentes costumes e cultos étnicos ou institucionais. Aaron P. Johnson (2013a), que busca sistematizar — dentro do possível, dado o estado da obra — a compreensão filosófica porfiriana, argumentando em prol de uma coerência que atravessaria, como um todo, a produção do discípulo de Plotino, lança mão dos conceitos de *tradução horizontal* e *tradução vertical* para tanto, contribuindo de maneira decisiva para os atuais estudos acerca do filósofo de Tiro.

A tradução horizontal efetuada por Porfírio consistiria em uma abordagem filosófica universalista da diversidade cultural-religiosa presente no Império, a qual, segundo Johnson (2013a), evitaria o helenocentrismo da *Interpretatio graeca*, atribuindo sentido filosófico a particularidades, costumes e tradições de diferentes povos — sem apagar a especificidade de cada um nem a multiplicidade do todo. Por sua vez, a tradução

vertical diria respeito à ascensão teológica; à transposição da multiplicidade do ser para a unidade que este pressupõe por meio da sistematização platônica ascendente que situa a hierarquia dos seres divinos em regiões cósmicas determinadas. Essa disposição filosófica estabeleceria discursivamente relações de correspondência e ordenação entre os diferentes níveis: uma hierarquia sacrificial/ritual, uma teológica (Deus, deuses, *daemones*), uma ontológica plotiniana (Um, Intelecto, Alma). (JOHNSON, 2013a)

Todavia, Johnson (2013a), segundo nos parece, não analisa apropriadamente o caráter, à primeira vista, contraditório da afirmação de Porfírio, em *Carta a Marcela*, 18, de que a manutenção dos cultos tradicionais, pátrios, consiste no maior fruto da piedade religiosa. O autor recorre a uma interpretação figurada da passagem a fim de não contradizer a prescrição porfiriana de uma conduta de vida calcada em uma concepção unitária do sagrado e de práticas espiritualizadas e ascéticas de veneração a ele.<sup>199</sup> Segundo Johnson (2013a, p. 137), o contexto mais amplo da afirmação deixaria claro que o filósofo de Tiro não teria em mente os sacrifícios tradicionais compreendidos convencionalmente. Pautando-se pela posição de Porfírio de que uma pessoa desenvolve seu conhecimento de Deus não por meio de sacrifícios, mas, antes, pela prática da virtude; assim como pelas prescrições porfirianas de sacrifícios não sangrentos em seu *De abstinentia* (PORFIRIO, 2005), o estudioso compreende os “altares de Deus” mencionados na passagem como uma metáfora para práticas filosóficas ou contemplativas realizadas espiritualmente pelos sábios.

Contudo, se o discípulo de Plotino propugna sistematicamente uma conduta de vida espiritualizada, em que a busca por Deus se dá em termos de uma prática virtuosa e de dedicação contínua ao conhecimento da verdade, desarticulada das preocupações mundanas e corpóreas, trata-se, em grande medida, de distinguir aí, efetivamente, a quais referentes sociais cada enunciado se reporta. Na visão de mundo porfiriana, todas as tradições religiosas, formas de busca pela salvação e expressões étnico-culturais, a despeito de serem relativas e estarem presas à multiplicidade — o que as distancia, pois, da unicidade da verdade última —, possuem seu valor, seu papel na ordenação do ser e sua compreensão, ainda que parcial, da realidade. Ainda assim, apenas o seletivo grupo daqueles que se dedicam à filosofia (a elite espiritual da qual Porfírio, naturalmente, faz parte) é capaz de ascender efetivamente à univocidade da verdade, à realidade última e à fonte do ser. Assim, se se preconiza, de forma tão premente, a conservação dos cultos

---

<sup>199</sup> Clark (2007) propõe uma leitura semelhante.

tradicionais, não há de se recorrer aí a uma leitura metafórica, mas compreender que não é Marcela que Porfírio tem em primeiro plano ao enunciar esse trecho específico do discurso, ainda que o destinatário oficial da missiva seja ela. Da esposa, o filósofo reconhece explicitamente as qualidades filosóficas.

Como observa Clark:

A esposa de Porfírio, viúva de um companheiro de estudos, não era uma pessoa comum. Ela era uma daquelas que haviam percebido ‘o que a queda da alma na gênese nos fizera’; e que estavam pensando em seu retorno aos deuses. Ela fora iniciada na correta filosofia, e a *Carta a Marcela* oferece os lembretes e o encorajamento que Porfírio forneceria pessoalmente, se pudesse. (2007, p. 140, tradução nossa<sup>200</sup>)

Naturalmente aqueles que buscam a sabedoria devem reconhecer a importância da tradição, ainda que não se atenham, não se circunscrevam a ela — a verdadeira sabedoria transcende as tradições religiosas. A dicotomia é simples: que o vulgo, pois, se ocupe dos altares, ritos e sacrifícios; aos filósofos, pois, a filosofia.

Nesse sentido, Schott afirma:

Reconhecer que Porfírio postula essa relação hierárquica entre compreensões superiores e inferiores de expressões culturais ajuda a entender suas atitudes em relação à religião tradicional. Por um lado, Porfírio nunca nega a validade da religião sacrificial; de fato, ele oferece um elogio explícito à tradição: “este é o maior fruto da piedade: honrar o divino segundo a ancestral tradição” (*Carta a Marcela*, 18). Por outro lado, uma pessoa inteligente, que é capaz de discernir os diferentes níveis de significação nos atos rituais, reconhece que “os altares de Deus consagrados em nada prejudicam, mas negligenciados em nada auxiliam” (*Carta a Marcela*, 18). Porfírio traça uma distinção importante entre o culto do mais elevado Deus platônico e os cultos de todas as outras divindades culturalmente específicas. (2008a, p. 86, tradução nossa)<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> No original: *Porphyry's wife, the widow of a fellow-student, was not one of the ordinary people. She was one of those who have realised 'what the fall of the soul into genesis has done to us', and who are thinking about their return to the gods. She has been initiated into right philosophy, and the Letter to Marcella supplies the reminders and encouragement that Porphyry would provide in person if he could.*

<sup>201</sup> No original: *Recognizing that Porphyry posits this hierarchical relationship between higher and lower comprehensions of cultural expression helps make sense of his attitudes toward traditional religion. On the one hand, Porphyry never denies the validity of sacrificial religion; in fact, he offers explicit praise of tradition: "For this is the greatest fruit of piety, to honor the divine according to ancestral customs" (Marc. 18). On the other hand, an intelligent person, who is able to discern the different levels of signification in ritual acts, recognizes that "The consecrated altars of god do not harm, and if neglected, do not help" (Marc. 18). Porphyry draws an important distinction between the cult of the highest, Platonic god and the cults of all other, culturally specific deities.*

No que toca à tradução horizontal, que ora particularmente nos interessa, o que Porfírio promove, então, por meio de sua perspectiva ecumênica e universalista é uma tradução filosófica das outras formas étnico-culturais-religiosas abarcadas pelo Império, como demonstrado por Johnson (2013a); tradução esta que busca enfatizar os elementos de uma verdade universal dispersamente presentes nas variadas tradições que conformam a identidade dos vários povos e cuja legitimidade se assenta, em grande medida, em sua antiguidade e em sua própria *tradutibilidade filosófica*; isto é, o potencial que apresentam de convergirem ideologicamente, a partir de correspondências nem sempre aparentes, com a concepção teológica neoplatônica. Como assinala Schott: “Porfírio remove significados ‘universais’ de seus contextos ‘nativos’. Encaixando esses elementos ‘universais’ em sua bricolage ecumênica, ele deixa para trás tudo o que é especificamente ‘grego’ ou ‘egípcio’.” (2008a, p. 86, tradução nossa)<sup>202</sup>

O que Johnson (2013a), nos parece, não sublinha suficientemente, mas Schott (2008a) insiste em pontuar, é que essa tradução se faz a partir de uma matriz — que podemos categorizar como ideológica — helenocêntrica, organicamente conjugada com a hegemonia imperial romana que não só a enquadra como, materialmente, a viabiliza. Assim, a tradução filosófica de formas e expressões étnico-culturais efetuada por Porfírio a partir do centro ideológico do Império redonda não só em um mapeamento dessas alteridades culturais, mas também, a despeito de sua aparência equalizadora, em uma forma de dominação ideológica que corresponde à soberania material objetiva das classes dominantes romanas centralizadas sobre as periferias do império, em uma intersecção de classes, povos, ideologias e territórios.

Podemos ainda propor, com certa segurança, a hipótese de que o acento tão incisivo de Porfírio na importância dos cultos tradicionais destacado no excerto que apresentamos de *Carta a Marcela*, o qual ecoa tão significativamente o fragmento do *Contra os cristãos* ora analisado, consiste também — tendo em vista o já mencionado perfil anticristão da epístola bem como sua datação, próxima daquela do *Contra os cristãos* — em uma crítica indireta, porém incisiva, ao cristianismo. Nos dois textos, o filósofo alerta para as consequências funestas do abandono das formas tradicionais de religiosidade, pontuando, na *Carta*, que, se os deuses não se permitem mover pela ira,

---

<sup>202</sup> No original: *Porphyry removes “universal” meanings from their “native” contexts. Fitting these “universal” elements into his ecumenical bricolage, he leaves behind everything specifically “Greek” or “Egyptian.”*

tampouco deixam de trazer prejuízos aos homens quando ignorados. Nossa leitura dessa passagem específica se coaduna com uma percepção ampla acerca da sofisticada elaboração da obra, que se valeria de diferentes procedimentos e recursos para contrapor, sutilmente, a cultura helênica ao cristianismo, buscando demonstrar a debilidade e inferioridade deste em comparação com aquela. (SODANO, 2006)

De outra parte, em relação ao fragmento do *Contra os cristãos*, parece-nos acertada a suposição de Harnack (2010, p. 361) de que a cidade referida no excerto é Roma: “[m]as agora se admiram que durante tantos anos a peste tenha se apoderado da cidade, sendo que tanto Asclépio quanto os outros deuses não mais têm aí morada [...]”. Com efeito, a referência a Roma desempenha um papel sobremaneira importante tendo em vista que, enquanto recurso argumentativo, ela implica uma transcendência de quaisquer particularismos ou limitações situacionais na crítica direcionada aos cristãos, alçando o ataque a um *status* englobante, que reforça a atribuição ao cristianismo de uma condição de adversário da ideologia imperial dominante. Nesse sentido, a sombra que a ameaça cristã projeta sobre Roma, pelo abandono das tradições religiosas que promove, é vista, por um nexu metonímico, como algo que paira sobre o Império como um todo e sobre as distintas dimensões da existência em sua totalidade. Em outros termos, a cidade de que Porfírio nos fala é Roma, mas é também, ao mesmo tempo, toda cidade romana.

Johnson (2013a) nos oferece um panorama bastante matizado das relações de identidade/alteridade que Porfírio estabelece com Roma. Porém, sua abordagem da problemática se fia, em grande medida, em uma leitura calcada na etnicidade: até que ponto o filósofo originalmente de Tiro, bárbaro, pois, convertido, então, em intelectual cosmopolita e beneficiário da expansão do Império se identifica com um *ethos* romano ou mesmo helênico. Do nosso ponto de vista, contudo, a questão é apreender a atuação de Porfírio enquanto ideólogo das classes dominantes da intrincada e heterogênea sociedade em que vive, posto que, para além dos privilégios de que goza pelas determinações histórico-sociais que sobre si incidem, o sistema filosófico que desenvolve e prescreve atua de forma eminentemente conservadora, propugnando um ser e um dever-ser a favor da manutenção do *statu quo*, isto é, das relações de opressão e estranhamento que constituem essa formação social e que ela repõe ao se reproduzir. Em outras palavras, trata-se de identificar efetivamente o papel social que o filósofo platônico desempenha e como o faz; e não as representações culturais ou filosóficas com as quais ele pessoal e subjetivamente possa ter se identificado.

Nesse sentido, Schott assinala a percepção dos cristãos comuns ao filósofo de Tiro e às classes dominantes no contexto imperial:

Porfírio e os imperadores percebiam os cristãos como uma ameaça à ordem imperial, uma ordem que dependia de contrastes rígidos entre governantes e governados, metrópole e províncias. Os cristãos, tão greco-romanos ao mesmo tempo que pareciam tão bárbaros, transgrediam essas fronteiras. (2008a, p. 100, tradução nossa)<sup>203</sup>

Para Porfírio, a perfeita ordenação, que emana desde aquele princípio metafísico que é superior e anterior ao intelecto e a partir dele se desdobra, irradia-se pela realidade em seus diferentes níveis, atingindo, evidentemente, a esfera material. Por conseguinte, pode-se perceber que o tendencial desprendimento do mundo da *pólis* — de suas preocupações e obrigações mundanas, atadas ao sensível — não implica uma abdicação de sua responsabilidade para com esse mesmo mundo, posto que parte integrante de um cosmos unitário. Ainda que distante da identidade perfeita do Um, a multiplicidade do mundo social não é completamente estranha ao filósofo, que nela intervém. Plotino combateu vigorosamente os gnósticos; Porfírio não se furta a fazer o mesmo com relação aos cristãos<sup>204</sup>. Esse combate é, do ponto de vista de sua práxis, acima de tudo socioideológico, político — visa a manutenção do ordenamento da realidade por meio da ratificação das balizas que a organizam segundo a cosmovisão dominante. É por isso que a manutenção da tradição religiosa, aparentemente alheia à teologia porfiriana, se mostra tão fulcral em seu discurso combativo frente ao avanço do cristianismo, ecoando no fragmento em tela a mesma censura apresentada no excerto analisado anteriormente: “Ademais, como não seriam plenamente ímpios e ateus os que apostataram dos deuses pátrios, graças aos quais todo povo e toda cidade se mantêm coesos?”.

Resta-nos, ainda, considerar, de modo mais especificamente histórico, a peste que, durante tantos anos, se apoderou da cidade — *τοσοῦτον ἐτῶν κατέλιφεν ἡ νόσος τὴν πόλιν* — nas palavras de Porfírio. A esse respeito, Cook (2002) não fornece pistas muito objetivas, mas chega a mencionar a existência de pragas/pestilências entre os anos de 253 e 268 EC. A informação é vaga, mas investigações mais recentes<sup>205</sup> permitiram avanços

<sup>203</sup> No original: *Porphyry and the emperors perceived the Christians as a threat to imperial order, an order that depended on stark contrasts between ruler and ruled, metropolis and province. Christians, so Greco-Roman at the same time that they seemed so entirely barbaric, transgressed these boundaries.*

<sup>204</sup> Grupos aliás — gnósticos e cristãos — cujas delimitações comuns são, à época, bastante fluidas, se é que existem.

<sup>205</sup> HARPER (2015; 2017); SILVA; LIMA NETO (2020); ORSAG; MCKINNEY; REEDER (2023).

significativos em relação à questão, resultando em uma identificação positiva da peste mencionada pelo filósofo de Tiro com a chamada Praga de Cipriano, epidemia surgida em meados do terceiro século e que integra, com outros variados e intrincados processos em diferentes regiões e esferas sociais, a famosa crise do Império Romano no século III.

Na verdade, o excerto de *Contra os cristãos* sobre o qual nos debruçamos não é a única menção de Porfírio que nos foi legada a respeito da praga. Conforme observa Harper (2015, p. 237), há uma breve menção a uma peste não identificada na *Vida de Plotino* — escrito biográfico que o filósofo de Tiro redigiu, em 301 EC, sobre seu mestre para servir de introdução à edição que ele mesmo organizou dos escritos de Plotino, as *Enéadas* — que pode ser, segundo nos parece, seguramente relacionada à Praga de Cipriano. Trata-se de uma passagem em que Porfírio ao abordar os costumes de higiene e saúde de Plotino, mencionando que o mestre sofria de algum tipo de moléstia intestinal, se reporta ao fato de que o ancião não frequentava os banhos públicos, ou termas, mas que era atendido em domicílio e diariamente por uma equipe de massagistas. Todavia, o avanço da peste teria levado esses à morte, tendo a ausência desse cuidado cotidiano agravado a saúde de Plotino:

Embora amiúde acometido por um distúrbio intestinal, não tolerava o clister, dizendo não ser próprio de um ancião submeter-se a tais tratamentos, nem se submeteu a tomar remédios teriacais, dizendo que não se deve aceitar alimentos oriundos do corpo de animais domésticos. Também se abstinha do banho, mas recebia massagens todos os dias em casa. Quando a peste se agravou, aconteceu de morrerem seus massagistas e, como negligenciou esse tratamento, deixou que nele se instalasse uma angina aguda. (PORFÍRIO, 2006, p. 164-165)

Embora não forneça detalhes mais significativos, a passagem demonstra que a impressão causada pela pandemia permaneceu significativa o suficiente para ser lembrada quase meio século após a própria praga (HARPER, 2015, p. 237) — mesmo em um contexto em que ela não estava sendo instrumentalizada enquanto expediente retórico e ideológico de crítica aos cristãos. Talvez, como sugerem Orsag, Mckinney e Reeder (2023), Plotino tenha intencionalmente renunciado às massagens durante o surto, fator que, conjugado com sua abstenção dos banhos públicos, pode tê-lo protegido do contágio. Por outro lado, pode-se pressupor que aqueles que já estavam infectados procuraram alívio justamente nessas termas, como prescrito pela medicina romana, o que deve ter facilitado a contaminação inclusive dos massagistas mortos, que, presumivelmente, atendiam também nesses espaços.

De fato, já na segunda metade do século II, o Império havia sofrido profundamente os impactos de uma epidemia de grandes proporções, no já mencionado contexto de recrudescimento do anticristianismo público sob os Antoninos. Referimo-nos, justamente, à Peste Antonina (165-180), considerada hodiernamente uma pandemia, posto que afetou globalmente os territórios abrangidos pelo Império Romano, o qual abarcava, então, uma região que se estendia desde o que hoje é Portugal até a Armênia contemporânea, e de partes da moderna Alemanha até a atual Argélia, dispendo de uma população estimada em cerca de 50 milhões de habitantes (SAÉZ, 2016). Calcula-se que a peste, atualmente associada à varíola, teria dizimado entre 5 e 15% desse contingente populacional (GEOFFROY; DÍAZ, 2020), sendo sua causa, naturalmente, atribuída aos cristãos, que se expandiam crescentemente e eram, como já assinalado, apontados como inimigos de Roma e de seus deuses tradicionais.

Já a Praga de Cipriano, a que Porfírio se reporta no excerto de seu *Contra os cristãos*, recebeu essa alcunha em razão de Cipriano de Cartago ser testemunha-chave do fenômeno e nossa principal base para seu estudo. Com efeito, Tácscio Cecílio Cipriano era um bispo cristão recém-convertido em Cartago durante a peste, tendo liderado comunidades cristãs locais diante do flagelo. Assim, para além do legado da cultura material<sup>206</sup>, as obras *De mortalitate* (252 EC) e *Ad Demetrianus* (253 EC), redigidas pelo bispo cartaginês, figuram como as principais fontes escritas para o estudo da praga<sup>207</sup>, fornecendo informações detalhadas inclusive sobre seus sintomas e enfrentamento.

De acordo com as conclusões do recém-publicado: *Interdisciplinary Insights from the Plague of Cyprian: Pathology, Epidemiology, Ecology and History* (ORSAG; MCKINNEY; REEDER, 2023)<sup>208</sup>, a Praga de Cipriano foi, muito provavelmente, uma

<sup>206</sup> Harper (2015, p. 226) assinala algumas descobertas arqueológicas significativas relacionadas à Praga de Cipriano, particularmente, a escavação de valas comuns com indícios de procedimentos sanitários de combate à pandemia. O mesmo autor (2017) explora informações importantes legadas pela numismática com relação à atuação imperial frente ao processo.

<sup>207</sup> Além de Cipriano de Cartago, Silva e Lima Neto (2020, p. 182) listam algumas outras fontes escritas importantes para o estudo da praga: “temos ainda os testemunhos de Pseudo-Cipriano, *De laudi martirii*; de Pôncio, o Diácono, *Vita Cipriani*; de Dionísio de Alexandria, *Epistula*, a cujos textos temos acesso mediante a obra *Historia Ecclesiastica*, de Eusébio de Cesareia. Ainda, contemporaneamente aos eventos, temos a documentação intitulada *Os treze oráculos sibílicos* [...] há relatos tardios como o de Gregório de Nissa (*Vita Gregorii Thaumaturgi*, XVI, 101-102); Zóximo (*Historia Nova*) e Paulo Orósio (*Historia adversus paganos*), sendo que estes dois últimos historiadores ecoam, respectivamente, os relatos contemporâneos aos eventos, de Déxipo de Atenas (*Chronica Historia*) e de Filostrato, cujos testemunhos só chegaram a nós mediante aquelas fontes tardias.”

<sup>208</sup> A obra consiste de um estudo inédito em termos de acurácia científica, rigor metodológico e abordagem interdisciplinar da questão, avançando de maneira decisiva na compreensão de muitos aspectos ainda pouco ou insuficientemente explorados do evento pandêmico.

epidemia de febre hemorrágica viral, mais especificamente causada pelo vírus Marburg, patogênico da mesma família que o Ebola. Tendo origem na África não romana, o vírus teria chegado ao Império através do Egito, embora a região dos Balcãs tenha se consolidado, posteriormente, como o epicentro da pandemia no *orbis romanus*. Os autores enfatizam também se tratar de uma *pandemia*, cuja duração situam entre os anos de 248-262 EC, destacando, por outro lado, que seus impactos se concentraram, sobremaneira, nos centros urbanos.

Sobre a datação da peste, convém ainda observar que, diferentemente das pesquisas precedentes e da percepção dos próprios autores romanos contemporâneos ao surto, Orsag, Mckinney e Reeder (2023) não atribuem ao mesmo processo pandêmico as notícias de mortes ocorridas entre 263 e 270, dentre as quais cabe destacar a do imperador Cláudio II, também conhecido como Cláudio Gótico, ocorrida em 270. O imperador teria sido morto por uma doença que se espalhou a partir dos bárbaros godos, que combatera vitoriosamente, contaminando as tropas estacionadas em Sirmio (na atual Sérvia). Os investigadores, contudo, concluem se tratar de um patógeno diferente daquele da Praga de Cipriano e de origem externa, não endêmica, no que parecem estar bem embasados (ORSAG; MCKINNEY; REEDER, 2023, p. 243-246). Seja como for, aos olhos dos contemporâneos, todos esses eventos epidêmicos apareciam, naturalmente, como um só flagelo que se arrastava por anos, assolando ora uma ora outra localidade com mais ênfase. Isso é significativo se pensarmos que a datação convencional do *Contra os cristãos*, de Porfírio, é justamente 270, o mesmo ano da morte de Cláudio Gótico em função da doença que se alastrara entre os soldados.

Irrompendo, portanto, quase cem anos depois da Peste Antonina, a pandemia do terceiro século desempenhou um papel fundamental na crise do Império e trouxe implicações ainda mais significativas que sua predecessora no século anterior:

A Peste Antonina, que se desenvolveu no final do século II, pode ser considerada global pelas implicações e pelo alcance que teve no Império Romano. No instável século III, a Peste Cipriana produziu resultados ainda piores devido à debilidade do Estado Romano, apesar de ser uma pandemia, em termos de abrangência, bastante similar. [...] Se a principal e mais importante consequência da Peste Antonina foi a alteração da estrutura produtiva com importantes efeitos na economia do Império, a mais importante consequência da Peste Cipriana seria no aspecto ideológico-religioso.

Do ponto de vista militar, as baixas por doença, num contexto em que eram escassos os homens qualificados para o serviço, causaram impacto por não haver tropas para defender as fronteiras. Os povos do norte,

migrando devido à pressão climática, pressionaram as fronteiras e o exército não foi capaz de impedi-los; esse processo de invasão junto com o surgimento do cristianismo como fé majoritária na sociedade são chaves para entender o fim do mundo antigo. (GEOFFROY; DÍAZ, 2020, p. 454, tradução nossa)<sup>209</sup>

Como se pode notar, as injunções postas pela pandemia são cruciais para a apreensão da dinâmica histórica que configura o período; conquanto devam ser pensadas em articulação com as muitas variáveis que concorrem para a formação de um cenário de crise, uma vez que a Praga de Cipriano tanto enseja novos dilemas quanto atua como catalisador de processos de desagregação, instabilidade e tensão social que já vinham se desenvolvendo. Sob esse viés, a crise corresponde a esse plexo de problemáticas que se coagulam no período em questão, não sendo possível atribuir-lhes uma causalidade unilateral ou imediata, já que se trata de processos que se retroalimentam e se desdobram em determinação reflexiva.

Dentre os influxos da peste, não devemos, de forma alguma, subestimar aqueles especificamente ideológico-religiosos, pois, a despeito de sua processualidade menos aparente, suas reverberações tendem a irradiar de modo bastante amplo, assumindo, por meio de intrincadas mediações, objetificações absolutamente concretas. Essa análise leva em conta as já assinaladas ponderações de Engels acerca da religião em *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (1976 [1888]), em que o pensador observa o elevado grau de mediação que conecta as expressões religiosas às condições materiais de existência; sem olvidar, por outro lado, o papel da ideologia religiosa na tessitura de uma representação ideal da realidade que torna funcional, por meio de sua regulação, a práxis humana em seu cotidiano (LUKÁCS, 2013).

Como observa Kyle Harper:

As repercussões espirituais da crise são inevitavelmente mais elusivas, menos mecânicas, mas no longo prazo foram ainda mais importantes. Eventos de mortalidade em massa provocam respostas religiosas

---

<sup>209</sup> No original: *La Peste Antonina, que se desarrolló a fines del siglo II, puede ser considerada global por las implicancias y alcances que tuvo en el Imperio Romano. En el inestable siglo III, la Peste Cipriana produjo resultados aún peores por la debilidad del Estado romano, a pesar de ser una pandemia en términos de alcances bastante similar. [...] Mientras la principal y más importante consecuencia de la Peste Antonina fue la alteración de la estructura productiva con efectos importantes en la economía del imperio, la consecuencia más importante de la Peste Cipriana sería en el aspecto ideológico-religioso. En clave militar las bajas por enfermedades en un contexto donde los hombres hábiles para el servicio eran escasos, produjo un impacto al no disponer de tropas para defender las fronteras. Los pueblos del norte, migrando por la presión climática, presionaron las fronteras y el ejército no fue capaz de impedirlo; este proceso de invasiones junto con la emergencia del cristianismo como fe mayoritaria en la sociedad son claves para comprender el fin del mundo antiguo.*

imprevisíveis. O fervor e o desespero mudam a pressão atmosférica da vida espiritual. (2017, p. 153)

A crise do terceiro século constituiu um verdadeiro ponto de inflexão para a dinâmica religiosa no âmbito do Império. O denso complexo de problemáticas vivenciado pela sociedade romana tanto poria em xeque as religiosidades públicas e privadas tradicionais — cuja resposta repressiva seria sistemática e incisiva — quanto alimentaria uma posterior expansão do cristianismo (atravessada por conflitos intestinos) em muitas regiões e dimensões do Império. Na realidade, desde o início da pandemia, a reação das autoridades institucionais se deu, em larga medida, por meio da ação religiosa.

Em um panorama como esse, naturalmente, os cristãos mantêm sua condição de bode expiatório preferencial:

Nesse ameaçador ambiente, bodes expiatórios foram procurados e encontrados nos cristãos. Em tal atmosfera de crise, a percepção de que os deuses haviam abandonado o império alimentou a animosidade pública contra os cristãos. (HARGIS, 2001, p. 65)

Do ponto de vista político-institucional, após derrotar Filipe, o Árabe, que reinara entre fevereiro de 244 e setembro de 249, Décio se tornou imperador. Filipe teria sido um governante simpático ao cristianismo ou mesmo o primeiro imperador cristão de Roma, o que faz de Décio, do ponto de vista ideológico-religioso o perfeito antípoda de seu antecessor. Sendo assim, a transição de um a outro imperador anunciava, desde o início, uma mudança drástica de rumo na condução das questões espirituais, com uma perspectiva nada auspiciosa para o cristianismo; parece, contudo, plausível considerar que a Praga de Cipriano tenha sido uma motivação importante para que o novo governante, detentor de um perfil eminentemente conservador e que aspirava a uma preservação das tradições a todo custo, promulgasse um édito, no início de 250 EC, exigindo que todos os cidadãos propiciassem um sacrifício aos deuses perante magistrados de sua comunidade em favor da segurança do Império e como demonstração de lealdade. Para aqueles que *performatizassem* o rito seria entregue um *libellus*, isto é, um certificado que atestava o respeito à exigência religiosa imperial; mas, para quem se recusasse a fazê-lo, haveria toda uma estrutura disponível para resguardar, *repressivamente*, a ordem instituída. (HARPER, 2017)

Como observa Marta Sordi (2011), Décio promoveu, em seu breve governo<sup>210</sup>, uma ampla propaganda calcada na proposta de restauração religiosa — um discurso absolutamente consonante com um anticristianismo de forte apelo popular sobredeterminado pela conjuntura crítica. A imagem então projetada pela ideologia imperial se coagula no epíteto *restitutor sacrorum*, atribuído a Décio em uma inscrição epigráfica encontrada na antiga cidade romana de Cosa e hoje disponível no *Museo Archeologico Nazionale di Cosa*. É ainda significativo observar que esse epíteto seria retomado posteriormente apenas por Juliano, o Apóstata (MARELLI, 1984; SORDI, 2011). Inequivocamente, Décio buscou angariar o favor de parcelas significativas tanto das elites conservadoras quanto da opinião pública mais ampla que se opunha à política imperial de tolerância religiosa que vigorara nas décadas precedentes.

A culpabilização dos cristãos pela Praga de Cipriano foi um expediente ideológico amplamente difundido. Se Porfírio enuncia a acusação em Roma, em uma época em que a peste já arrefecera em muitos lugares<sup>211</sup>, Cipriano já se defendera dela, em Cartago, anos antes e em pleno morticínio. Contudo, como pontua Sordi (2011), a adesão popular à perseguição dos cristãos de forma mais objetiva variou muito de cidade para cidade. Enquanto em Roma, a repressão dos adeptos do cristianismo arrefeceu depois de algumas prisões e mortes, dentre as quais se destaca a execução do Papa Fabiano, em janeiro de 250; na África romana, que era então um dos principais focos de tensão religiosa do Império, a perseguição assumiu contornos bastante violentos, sobretudo após a chegada do já mencionado édito promulgado por Décio. Esse panorama reforça a centralidade do testemunho legado por Cipriano seja em relação às ações persecutórias seja no que diz respeito à pandemia propriamente.

Das duas principais composições do bispo que abordam a conjuntura da pandemia, *De mortalitate* foi redigida para a própria comunidade cristã local, com o fito de oferecer consolo diante da tribulação, além de explicações que propiciassem a atribuição de sentido religioso à calamidade e orientações sobre como enfrenta-la — um enunciado ideológico *par excellence*, posto que exerceu, de fato, o papel de instrumento de regulação de um cotidiano crítico junto aos adeptos do cristianismo daquela região. Já *Ad*

---

<sup>210</sup> Décio morreu em batalha contra os godos na região da Mésia Inferior — atual Bulgária — em meados de 251.

<sup>211</sup> Como já pontuado, ainda que se considere que objetivamente a pandemia conhecida como Praga de Cipriano tenha se encerrado em 262, as mortes por patógenos desconhecidos, em pequenos surtos localizados, nos anos seguintes, teriam sido identificadas como parte de um mesmo processo, incluída aí a morte do imperador Cláudio II.

*Demetrianus* apresenta elementos ainda mais caros à presente reflexão, uma vez que a epístola, de cariz apologético, se volta para a refutação da acusação de que os cristãos seriam os responsáveis pelos infortúnios que acometiam o Império. O destinatário dessa composição era, é muito provável, um magistrado, possivelmente um retórico, e notoriamente um adversário dedicado dos cristãos em Cartago. Embora não disponhamos do seu lado da polêmica, depreende-se da refutação de Cipriano que a estratégia fundamental de Demetriano consistiu em se valer basicamente da tão apregoada acusação de que as calamidades que se abatiam sobre o Império eram causadas pelo desprezo do cristianismo pelos deuses tradicionais. A resposta de vários apologistas, como já se mencionou, dentre eles, Cipriano, foi que essas mazelas eram realmente castigos divinos, mas que estes estavam sendo infligidos aos romanos pelo deus cristão, em função de sua maldade, de sua recusa em reconhecer a verdade divina e de sua insistência em perseguir o cristianismo. (DEFERRARI, 2007, p. 163)

Cipriano inicia seu discurso afirmando que durante muito tempo preferiu ignorar, pacientemente, os ataques de Demetriano, mas que é chegada a hora de responder às acusações de que os cristãos são responsáveis pelas guerras surgirem com mais frequência, pela exacerbação da peste e da fome e pelos danos causados pelos longos períodos de secas. Segundo o bispo cartaginês, a manutenção, por mais tempo, de seu resignado silêncio perante essas acusações poderia ser interpretada como uma admissão de culpa, o que lhe constrange a responder à altura (*Ad Demetrianus*, II). Em uma dicção não muito distante da de Tertuliano, Orígenes e Arnóbio, Cipriano ecoa e refuta a bem conhecida e documentada culpabilização dos cristãos pelos males que acometem a sociedade, como podemos contemplar nos excertos abaixo:

---

Dixisti per nos fieri et quod nobis debeant inputari omnia ista quibus nunc mundus quatitur et urguetur, quod dii uestri a nobis non colantur. (Cipriano, *Ad Demetrianus*, 3)

Disseste que por nós são causadas e a nós devem ser imputadas todas essas coisas pelas quais agora o mundo é abalado e oprimido, pois vossos deuses não são por nós cultuados.

[...] nec dicatis mala accidere, quia dii uestri a nobis non colantur, sed sciatis esse hanc iram Dei, Dei hanc esse censuram. ut qui beneficiis non intellegitur uel plagis intellegatur. (Cipriano, *Ad Demetrianus*, 23)

[...] e não digais que os males sucedem porque vossos deuses não são por nós cultuados, mas saibais que esta é a ira de Deus, esta é a censura de Deus. De modo que quem não é conhecido pelos seus benefícios pelo menos por suas pragas seja conhecido.

---

Como se pode notar, há um intrincado enlaçamento entre a esfera da religiosidade e o processo pandêmico que vem à luz com a Praga de Cipriano. Nesse sentido, Harper (2016) e Silva e Lima Neto (2020) enfatizam não só a dimensão decisiva dos impactos dessa peste sobre a dinâmica sócio-histórica romana, mas assinalam uma ligação umbilical entre a Praga e as perseguições aos cristãos levadas a cabo no século terceiro.

Parece-nos, com efeito, que a culpabilização do cristianismo pelas mazelas e tribulações por que passa a sociedade romana nos séculos dois e três não constitui uma circunstância secundária no cenário ideológico então delineado. O fato de que tantos autores cristãos se dediquem a contestar essa argumentação — Tertuliano, Orígenes, Arnóbio e Cipriano aqui citados o comprovam — demonstra o peso que ela assumiu na tessitura de respostas ideológicas hegemônicas em cenários de crise — conjunturais ou mais profundas. Aparentemente, esses autores se deram conta de que se tratava de um discurso capaz de inflar a animosidade pública contra o cristianismo dada sua ressonância popular, concorrendo, ainda, para justificar a aplicação de ações estatais conservadoras e repressivas, em um evidente transbordamento político da dimensão religiosa. Esta dinâmica, como já postulado, configura parte inerente do processo, depois herdado pelo cristianismo, de conformação da própria categoria religião, a qual tende, no âmbito do ser social, à corrosão de suas fronteiras para com outros complexos da dimensão ideológica, interpenetrando, dentre eles, o da política.

O fragmento do *Contra os cristãos* de Porfírio, preservado por Eusébio de Cesareia, cuja importância é ainda maior dada a confiabilidade de sua autoria, deve ser, então, lido, não exatamente como crítica original ao cristianismo, mas como parte de um embate ideológico-discursivo mais amplo. À medida que sucessivos processos de tensionamento e instabilidade social vão aflorando historicamente na sociedade imperial, classes dominantes e opinião pública parecem interseccionar-se na busca por um bode

expiatório conveniente. Trata-se, evidentemente, de um processo baseado em formas de estranhamento religioso (LUKÁCS, 2013), já que forças sociais e sicionaturais — que em última instância são produzidas pela ação do homem bem como por sua interação com a natureza — aparecem, para o homem, reificadas, autonomizadas e sublimadas, figurando como fonte de injunções e determinações sobre os destinos humanos.

É claro que isso se aplica quer a pagãos quer a cristãos, posto que, de ambos os lados, são formuladas respostas ideológico-pragmáticas para uma conjuntura crítica. Em outras palavras, a ideologia religiosa intervém como complexo de representações acerca dessa realidade que conjuga uma concepção do ser e do dever-ser que torna o cotidiano — por mais crítico, instável e ameaçador que este se apresente — manobrável, suportável, dotado de sentido e organizado; o que, por conseguinte, enseja uma práxis social e subjetivamente funcional, consoante com as necessidades postas pelas conjunções situacionais. É sob esse prisma que se conformam complexos ideológicos que abarcam representações dicotômicas relacionais, que se expressam, como já consideramos, por posições antagônicas, tais como um “nós” e um “eles”, “bem” e “mal”, “certo” e “errado”, ou, nesse caso, a separação entre piedosos, de um lado, e causadores da ira divina, de outro; o que serve, em linhas gerais, para pagãos e cristãos.

Ainda que a filosofia porfiriana prescreva uma religiosidade despreendida do mundo sensível, pautada pelo cultivo pessoal de virtudes altamente espiritualizadas e que se expressa em formas ideologicamente mais puras — ou seja, mais apartadas da realidade material objetiva —, esses são, claro está, os meios pelos quais deve ser conduzida a vida do filósofo: do indivíduo que pertence à elite intelectual-espiritual do mundo dos homens; em outras palavras, daquele que se dedica ao cultivo da mais alta sabedoria, isto é, um conhecimento da verdade desenvolvido e abrigado pela tradição platônica, mas que se manifesta, parcialmente e em breves lampejos, em todas as antigas e tradicionais culturas religiosas étnicas.

Por outro lado, a manutenção dos cultos tradicionais, a observação dos costumes religiosos pátrios e dos ritos convencionalmente estabelecidos é vital, na ótica porfiriana, para a preservação de uma ordem e coesão sociais que, conquanto terrenas, devem espelhar um ordenamento superior, não material, que emana, em última instância, da fonte de tudo o que é. Essa preocupação, esse zelo pela tradição e pela hierarquia do mundo, e pela chave filosófica que permite compreendê-lo é que, de modo geral, embasa a combativa posição que o discípulo de Plotino assume frente aos cristãos. É também por

meio desse mapa-bússola ideológico que Porfírio compreende, tal como outras vozes hegemônicas do paganismo o fazem, os distúrbios que acometem a vida social dos homens em sua articulação imaginária com os distúrbios que afetam o mundo dos deuses, encontrando na religiosidade cristã — que, ao afirmar-se intransigentemente como única verdade, rompe mesmo os limites da relativamente flexível alteridade da filosofia porfiriana — a fonte dos distúrbios que transtornam a realidade. O cristianismo arroga para si, com seu exclusivismo religioso, não o direito de ser uma verdade, mas o de ser *a verdade*. Ao fazê-lo, coloca em xeque os privilégios e os poderes de Porfírio enquanto representante da ideologia dominante, ao passo que também desestabiliza os princípios que o filósofo de Tiro concebe como ordenadores da realidade em seus diferentes níveis de manifestação. E se, como mostramos, os cristãos leem as calamidades que assolam os homens, no período em questão, de forma em tudo análoga, ainda que pelo avesso, claro está que nenhum lado se vê desprovido dessa peça chave — o outro — para que o quebra-cabeça do dia a dia, ainda que amedrontador, possa ser montado e ofereça um sentido maior para a existência miserável de cada indivíduo.

#### 4.2.3. Exclusivismo religioso: entre o universal e o particular

---

Augustin., Epistula 102 (ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens), 8, (fr. 81 Harnack):

Item alia proposuerunt, quae dicerent de Porphyrio contra Christianos tamquam validiora decerpta: ‘Si Christus’, inquit, ‘salutis se viam dicit, gratiam et veritatem, in seque solo ponit animis sibi credentibus reditum, quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum? ut dimittam, inquit, tempora ante Latium regnatum, ab ipso Latio quasi principium humani nominis sumamus. in ipso Latio ante Albam dii culti sunt. In Alba aequae religiones ritusque valere templorum. non paucioribus saeculis ipsa Roma longo saeculorum tractu sine Christiana lege fuit. quid, inquit, actum de tam innumeris animis, quae omnino in culpa nulla sunt, si quidem is, cui credi posset, nondum adventum suum hominibus commodarat? orbis quoque cum ipsa Roma in ritibus templorum caluit. quare, inquit, salvator qui dictus est, sese tot saeculis subduxit? sed, ne dicant, inquit, lege Iudaica vetere hominum curatum genus, longo post tempore lex Iudeorum apparuit ac

viguit angusta Syriae regione, postea vero prorepsit etiam in fines Italos sed post Caesarem Gaium aut certe ipso imperante. quid igitur actum de Romanis animis vel Latinis, quae gratia nondum advenientis Christi viduatae sunt usque in Caesarum tempus?

Propuseram também outras (objeções), que disseram ter tomado do *Contra os cristãos* de Porfírio, como se fossem mais contundentes: “se Cristo”, dizem, “se proclama caminho de salvação, graça e verdade, e a si mesmo se coloca como único retorno para as almas que nele creem<sup>212</sup>, o que fizeram os homens de tantos séculos antes de Cristo? Deixando de lado, diz, os tempos anteriores ao reinado do Lácio, tomemos o próprio Lácio como princípio do gênero humano<sup>213</sup>. No mesmo Lácio, antes de Alba<sup>214</sup>, os deuses eram cultuados. Em Alba, igualmente, as práticas religiosas e os ritos vigoraram nos templos. Por não pouco tempo, mas por uma longa extensão de séculos, a própria Roma existiu sem a lei cristã. O que foi feito, diz ele, de tão inumeráveis almas que não têm, absolutamente, nenhuma culpa, se de fato aquele em quem se podia acreditar não havia ainda concedido aos homens seu advento? Da mesma forma, o mundo, tal qual Roma, se aqueceu com os rituais dos templos. Por que, diz, aquele que é chamado de salvador se ausentou por tantos séculos? Mas que não digam, afirma ele, que a antiga lei judaica se encarregou do gênero humano; a lei dos judeus apareceu depois de longo tempo e floresceu na estreita região da Síria; posteriormente, é verdade, se expandiu aos poucos até as fronteiras italianas, mas depois de Caio César<sup>215</sup> ou justamente sob seu reinado. O que, então, foi feito das almas romanas ou latinas que até o tempo dos césares foram privadas da graça de Cristo, cujo advento ainda não ocorrera?

---

Em relação à Epístola 102 de Agostinho de Hipona, Ariane Magny (2016) se esforça por demarcar a problemática — que pode nos parecer óbvia, mas que assim não

---

<sup>212</sup> Referência ao Evangelho de João 14.6: “Diz-lhe Jesus: ‘Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim. [...]’”.

<sup>213</sup> A referência ao Ocidente como eixo do desenvolvimento histórico do homem se mostra um tanto quanto surpreendente pensada à luz do que conhecemos da obra porfiriana; fato que fez com que Wilamowitz (1900) visse nesse apontamento uma interpolação latina. Embora a suspeita seja válida, parece-nos antes que se trata de uma questão ideológica e de uma estratégia retórica, como a seguir se discutirá.

<sup>214</sup> Alba é a cidade lendária, predecessora de Roma, fundada pelo filho de Enéias, Ascânio, às margens do Rio Tibre, no Lácio.

<sup>215</sup> Parece haver uma confusão entre cristianismo e judaísmo: fala-se da lei judaica, mas, em seguida, a referência é a Calígula (12-41 EC), *Caesarem Gaium*, sob cujo governo (37-41) o cristianismo chegou a Roma.

se mostrou à grande parte da tradição de *scholars* de Porfírio — de se pensar as questões pagãs propostas para o bispo como fragmentos *ipsis litteris* do *Contra os cristãos* de Porfírio. Sua argumentação, como de costume, é consistente, e passa pelo significativo fato de que o próprio Agostinho teria colocado em xeque, como veremos a seguir, a autoria porfiriana das questões que busca refutar em sua carta. Ainda assim, esta é a única passagem da obra agostiniana em que se faz referência a uma produção especificamente anticristã de autoria porfiriana (EDWARDS, 2007).

Trata-se de uma missiva escrita pelo bispo a seu amigo Deogratias, em 408 ou 409 EC, ou seja, pouco tempo antes do saque de Roma pelos visigodos sob o comando do rei Alarico em 24 de agosto de 410. No início da epístola, Agostinho esclarece que seu escrito constitui resposta a uma carta anterior recebida por Deogratias, em que um conhecido de ambos faz a este uma série de indagações a respeito de questões fundamentais do credo cristão. Apesar das perguntas terem sido endereçadas a Deogratias, ele as envia a Agostinho para que este as responda. O bispo então menciona preferir que o próprio Deogratias encaminhe posteriormente as suas réplicas ao conhecido comum, a quem Agostinho diz amar, uma vez que este não respondera sua última missiva. O bispo de Hipona lamenta-se pelo amigo de ambos não se ter ainda convertido ao cristianismo e, como observa Magny, “[p]elo que Agostinho afirma, nós podemos deduzir que o homem não identificado poderia ter ficado um tanto quanto ofendido pelo conteúdo proselitista da carta [anterior] de Agostinho.” (2016, p. 100, tradução nossa<sup>216</sup>)

A estrutura da Epístola 102 se baseia em seis perguntas apresentadas pelo correspondente anônimo; todas elas incluídas na coleção de fragmentos de Adolf von Harnack. De forma resumida, as indagações, incluída aquela sobre a qual ora nos debruçamos, são as seguintes: a ressurreição prometida se dará ao modo da de Cristo ou da de Lázaro? (fr. 92 Harnack); se o único caminho para a salvação é Cristo, o que dizer, então, de todos aqueles que nasceram antes dele? (fr. 81 Harnack); por que os cristãos rejeitam os rituais de sacrifício, quando isso é prescrito pelo Deus dos judeus, que é o mesmo Deus deles? (fr. 79 Harnack); Cristo está se contradizendo quando ameaça os infieis ora com o castigo eterno ora com o castigo conforme a medida? (fr. 91 Harnack); Salomão disse ou não disse que Deus não possuía Filho? (fr. 85 Harnack); como pode ser

---

<sup>216</sup> No original: *From what Augustine says, we can deduce that the unnamed man may have been somewhat offended by the proselytizing content of Augustine’s letter [...].*

verdadeira a história de Jonas, que teria passado três dias no ventre de uma baleia? (fr. 46 Harnack).

Na verdade, como dissemos, o próprio Agostinho assinala, em suas *Retractationes* 2.31, que não acreditava que as questões fossem de autoria de Porfírio, ainda que assim elas lhe tivessem sido expressamente apresentadas pelo remetente não identificado<sup>217</sup>. Evidentemente, a questão é intrincada, tanto mais que, como observa Bochet (2012), retomada por Magny (2016), existem dois títulos diferentes atribuídos à missiva agostiniana. A primeira designação atribuída à carta encontra-se em um primeiro manuscrito, dos dois existentes, do *Indiculus*<sup>218</sup>, datado de 420, o qual se mostra significativamente repleto de erros e que teria sido, provavelmente, redigido por um secretário (BOCHET, 2012). Nessa obra, o título atribuído à correspondência é “*Quaestiones contra Porfyrium expositae sex*”. De outra parte, em suas *Retractationes*, o próprio Agostinho corrige o título para “*Quaestiones expositae contra paganos, numero sex*”, alegando, como mencionado, não crer que as indagações fossem efetivamente de “Porfírio, o Siciliano”. É óbvio, contudo, que mesmo a alegada descrença de Agostinho na autoria porfiriana das questões pode muito bem fazer parte da estratégia retórica do bispo de Hipona, como uma forma de minimizar a potência argumentativa do discurso pelo esvaziamento de sua figura de autoridade.

Seja como for, Magny (2016) admite que, dado o contexto de enunciação, isto é, o fato de a intencionalidade das respostas formuladas por Agostinho e repassadas a Deogratias repousar na tentativa de convencer — e converter — seu(s) interlocutor(es), é muito provável que o bispo de Hipona tenha buscado replicar as indagações de maneira objetiva, tal como elas se lhe haviam apresentado, sem tangenciá-las ou distorcê-las significativamente (o que reduziria a eficácia de sua argumentação), ainda que certa acomodação e remodelação discursivas bem como algum nível de instrumentalização retórica decorram necessariamente da incorporação das questões pela *performance* textual contra-argumentativa.

Por sua vez, Anthony Meredith (1980) observa que a objeção anticristã sobre a qual ora nos detemos (fr. 81 Harnack) é a principal e a mais interessante dentre as

---

<sup>217</sup> *Inter haec missae sunt mihi a Carthagine quaestiones sex, quas proposuit amicus quidam quem cupiebam fieri christianum, ut contra paganos soluerentur; praesertim quia nonnullas earum a Porphyrio philosopho propositas dixit. Sed non eum esse arbitror Porphyrium illum Siculum, cuius celeberrima est fama. Harum quaestionum disputationes in unum librum contuli non prolixum, cuius est titulus Sex quaestiones contra paganos expositae. (Corpus Christianorum Series Latina, vol. LVII, p. 115)*

<sup>218</sup> Catálogo das obras de Agostinho.

constantes da Epístola 102 de Agostinho. Assinala, ademais, que o mesmo argumento também se faz presente em Celso e Juliano (MEREDITH, 1980, p. 1134). Porém, como é evidente, o fato de que o mesmo argumento já se faça presente nas críticas ao cristianismo anteriores a Porfírio não significa, necessariamente, que o filósofo de Tiro não o tenha incorporado ao seu próprio rol de discursos anticristãos. Outrossim, a inequívoca referência ao *Evangelho de João* implicitamente inscrita na argumentação que Agostinho busca refutar não se faz presente em Celso e constitui exatamente o tipo de ataque ao cristianismo que celebrizou a crítica filológica e filosófica de Porfírio, distinguindo-a de seus predecessores<sup>219</sup>.

Vejamos, nesse sentido, o que nos diz Celso por meio da refutação que lhe redige Orígenes:

Mas, não sei por quê, depois de vãs ninharias sobre o que acabo de dizer, ele explica: *Não é por causa de si que Deus deseja ser conhecido, é por nossa salvação que ele quer levar-nos ao conhecimento de si mesmo; para que aqueles que recebem este conhecimento, tornando-se virtuosos, sejam salvos, e os que recusam, manifestando sua malícia, sejam castigados.* Posto isto, ele objeta: ***Será então agora, depois de tantos séculos, que Deus se lembrou de julgar a vida dos homens, quando antes ele não se importava com ela?*** A isto respondo: não existe tempo em que Deus não tenha querido julgar a vida dos homens. Além disso, ele sempre cuidou de oferecer ocasiões de virtude e também de reformar o ser racional. A cada geração, a sabedoria de Deus, penetrando nas almas dos homens que ela julga piedosos, faz deles amigos de Deus e dos profetas. E, sem dúvida, poderíamos encontrar nos livros sagrados aqueles que em cada geração foram piedosos e capazes de receber o espírito divino, e empenharam os melhores esforços para converter seus contemporâneos. (*Contra Celso*, IV.7, grifo nosso)

Como se pode notar, daquilo que, graças a Orígenes, nos chegou do argumento de Celso, apenas a indagação mais vaga e geral acerca do destino dos homens que viveram antes do advento de Cristo corresponde efetivamente à crítica presente na carta agostiniana. Não se faz presente a referência implícita ao evangelho e tampouco o longo desenvolvimento retórico e os sofisticados expedientes ideológicos presentes no discurso do fragmento que ora analisamos — características que, sublinhe-se uma vez mais, se mostram, até onde se pode saber, tipicamente porfirianas.

---

<sup>219</sup> Se o argumento é mesmo extraído do *Contra os cristãos* de Porfírio, nos parece razoável imaginar que, no original, a passagem do evangelho fosse explicitamente citada.

A própria Ariane Magny, em sua cruzada contra os colecionadores de fragmentos, constata que:

Como conclusão mais ampla, o mais próximo que podemos chegar dos discursos de Porfírio são, pois, as *Quaestiones* da carta 102, que podem derivar de Porfírio, embora Agostinho pensasse que não. Mas o problema aqui é duplo: Agostinho (ou um copista) provavelmente reformulou as questões, e estes podem ser argumentos anticristãos padrão atribuídos a Porfírio. Portanto, as questões não são “fragmentos”, embora possam ilustrar o tipo de argumentos que Porfírio teria usado. Podemos assim dizer que as ideias anticristãs apresentadas por Agostinho na carta 102 são parte da crítica geral ainda dirigida aos cristãos no início do século V EC. (2016, p. 118, tradução nossa<sup>220</sup>)

Todavia, ao presente estudo importa menos os *ipsissima verba* de Porfírio e muito mais o tipo de argumentação anticristã que pode ser, de maneira aproximativa, remetida ao discípulo de Plotino, bem como as determinações ideológico-religiosas que aí se inscrevem. Por essa razão, o *fragmento* em questão se mostra bastante relevante, uma vez que nele se cristaliza o confronto entre formas contraditórias de se conceber a salvação espiritual do homem enquanto resposta — reificada e estranhadora — para uma realidade sócio-histórica crítica que interpela a todos os indivíduos. Soma-se a isso o fato de o enunciado do fragmento pautar abertamente a questão do exclusivismo religioso radical do cristianismo, elemento basilar da gênese histórica da própria categoria religião, que engendra forçosamente uma disputa pela hegemonia no âmbito da religiosidade — a qual particularmente nos é cara — e que ameaça crescentemente o domínio ideológico exercido pelos setores e tradições político-culturais que o filósofo de Tiro representa.

É tomando esse exclusivismo radical por alvo que se inicia o fragmento em análise. Nos Evangelhos, Cristo não só “se proclama caminho de salvação, graça e verdade”, mas se declara o *único* caminho de salvação: “Ninguém vem ao Pai a não ser por mim”. Contudo, para além da “bárbara audácia”, o fato de que a narrativa mítica central do credo e da teologia cristãos se encontrava bem localizada em um passado expressamente recente e em uma região geográfica específica, elementos publicamente

---

<sup>220</sup> No original: *As a broader conclusion, the closest we can get to Porphyry's discourses is thus the Quaestiones from letter 102, which may derive from Porphyry, even though Augustine thought they did not. But the problem here is twofold: Augustine (or a copyist) has probably reshaped the questions, and these may be standard anti-Christian arguments ascribed to Porphyry. Therefore, the questions are not 'fragments', though they may illustrate the kind of arguments Porphyry would have used. We can thus say that the anti-Christian ideas presented by Augustine in letter 102 are part of the general criticism still addressed to the Christians in the early fifth c.A.D.*

conhecidos e documentados, tornava a universalidade e o autoalegado exclusivismo religioso do cristianismo vulneráveis às críticas, particularmente, àquelas direcionadas ao fato de que essa forma religiosa era uma invenção recente, sem lastro histórico e indigna da relativa deferência que poderia ser dispensada às bárbaras, porém seculares tradições étnicas que habitavam o Império:

A encarnação da divindade cristã e sua crucificação e ressurreição, segundo o ensino cristão, aconteceram na Palestina durante os reinados de Augusto e Tibério. Esta afirmação era suscetível à questão de por que Cristo veio tão tarde, privando assim da salvação todas as pessoas que viveram antes dele. Como poderiam os cristãos afirmar que a sua fé era universal quando a sua própria origem no tempo e no espaço impedia que as pessoas em alguns tempos e lugares a abraçassem? [...] A combinação de historicidade com exclusivismo levantava um problema difícil para os apologistas cristãos [...]. (HARGIS, 2001, p. 73-74, tradução nossa<sup>221</sup>)

Assim, o monopólio soteriológico que o cristianismo arrogava para si a partir da vinda de Cristo esbarrava na questão acerca do destino dos homens cujas condições cronológicas e espaciais lhes haviam privado do contato com a revelação do *filho de Deus*. E, de fato, tanto a pretensa condição de *via universalis* para a salvação quanto esse exclusivismo religioso postulado pelo cristianismo se mostravam inadmissíveis para um pensador como Porfírio.

A despeito de certa percepção do filósofo de Tiro propugnada pelo próprio Agostinho por meio de sua *De Civitate Dei* (426 EC)<sup>222</sup>, uma via universal de salvação no sentido de uma tradição ou religiosidade específica capaz de abarcar todo e qualquer ser humano e conduzi-lo à ascensão espiritual se mostra avessa ao que conhecemos do pensamento de Porfírio (CLARK, 2007). Antes, faz parte da concepção do discípulo de Plotino que “τὴν μακαρίαν εἰς θεοὺς ὁδὸν”, isto é, “o caminho abençoado para os deuses”<sup>223</sup>, por ele preconizado, só seria trilhado por um conjunto restrito de indivíduos dedicados a lograr a libertação da alma superior. É certo que ele reconhece, como já mencionado, certos rasgos de espiritualidade disseminados por entre a multiplicidade de

<sup>221</sup> No original: “The incarnation of the Christian deity and his crucifixion and resurrection, according to Christian teaching, happened in Palestine during the reigns of Augustus and Tiberius. This assertion was susceptible to the question of why Christ came so late, thus depriving of salvation all the people who lived before him. How could Christians claim that their faith was universal when its very origin in time and space prevented people in some times and places from embracing it? [...] The combination of historicity with exclusivism raised a difficult problem for Christian apologists [...]”.

<sup>222</sup> Cf. *De Civitate Dei* 10.32.

<sup>223</sup> *Carta a Marcela*, 7.

mitos, práticas e valores das variadas tradições religiosas, sobretudo as mais ancestrais, que as diferentes culturas étnicas propagam. No entanto, há de se distinguir, uma vez mais, o chamado do sábio ou do filósofo, que consagra sua vida ao regresso de sua alma aos níveis mais elevados do ser, desprendendo-se das amarras do mundo material, e as práticas religiosas mais convencionais, cuja eficácia, no que toca à ascensão espiritual do indivíduo, se encontra aquém da verdadeira e superior sabedoria.

Nesse sentido, Gillian Clark se apoia no *De abstinentia*, de Porfírio, para oferecer um panorama bastante direto sobre a visão do filósofo:

No *De abstinentia*, a fuga do corpo é essencial para aqueles que almejam libertar a alma do corpo e alcançar a vida abençoada. Eles são uma reconhecida minoria, uma elite espiritual de sacerdotes e ascetas em várias tradições étnicas e de “verdadeiros filósofos” entre filósofos, os quais compreendem o verdadeiro propósito da vida e praticam o desapego das necessidades do corpo a fim de que suas almas possam regressar a Deus.

E as classes trabalhadoras, os *banausoi* com as suas ideias vulgares, as suas satisfações materiais e a sua incapacidade de compreensão, que precisam das concessões feitas pelas leis cívicas? Temos alguma razão para pensar que Porfírio em algum momento procurou um caminho universal de salvação acessível até mesmo para eles?

Francamente, não. *De abstinentia* é, reconhecidamente, um relato involuntariamente isolacionista do verdadeiro filósofo, [...] [m]as em seu trabalho sobrevivente não há nenhum sinal de interesse pelas almas das pessoas comuns. (2017, p. 139, tradução nossa<sup>224</sup>)

E esse é, inequivocamente, um dos pontos fulcrais para se compreender a bem-sucedida expansão do cristianismo, malgrado os esforços de ideólogos como Porfírio e de autoridades como Décio. Nenhuma religiosidade se empenhou tão decididamente na proposição de um caminho universal de salvação que estaria à disposição de *todos* aqueles que o quisessem trilhar — sem restrições rígidas acerca de fatores como classe, grau de ilustração, gênero, origem, localidade ou etnia — quanto o cristianismo<sup>225</sup>, algo que já

<sup>224</sup> No original: *In On abstinence, escape from the body is essential for those who aspire to liberate the soul from the body and achieve the blessed life. They are an acknowledged minority, a spiritual elite of priests and ascetics in various ethnic traditions and of ‘True philosophers’ among philosophers, who understand the true purpose of life and practise detachment from the needs of the body so that their soul may return to God. What about the working classes, the banausoi with their vulgar ideas, their material satisfactions and their failure to understand, who need the concessions made by civic laws? Have we any reason to think that Porphyry at any time sought a universal way of salvation accessible even to them?*

*Bluntly, no. On abstinence is, admittedly, an unusually isolationist account of the true philosopher, [...] [b]ut in his surviving work there is no sign of interest in the souls of ordinary people.*

<sup>225</sup> Cf. *Gálatas*, 3.26-28: “vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus.”

havia sido sublinhado por Engels em 1882, como demonstrado no segundo capítulo, em seu ensaio “Bruno Bauer e o início do cristianismo” (MARX; ENGELS, 2010a).

Essa configuração do credo cristão parece haver paulatinamente correspondido à cada vez mais expressiva e socialmente determinada necessidade religiosa posta pela dinâmica social tardoantiga sob o Império. Trata-se, em termos lukacsianos, de uma carência de universalidade que afeta indivíduos que se encontram imersos em um cotidiano estranhado e estranhador, a partir do qual não se vislumbra nenhum pertencimento genérico, nenhum senso de comunidade ou horizonte de partilha dos bônus advindos do desenvolvimento social. Em outros termos, o sujeito se vê impossibilitado de concretizar sua essência — sua dimensão social — de forma espontânea, atravessado que está pelas contradições e antagonismos socio subjetivos postos pela materialidade histórica.

Como observa o professor Ranieri Carli a partir de Lukács:

Em sociedades de classes, [...] *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 [...]. 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). (2015, p. 98)

Essa obstrução da experiência de pertencimento ao conjunto da humanidade posta pela materialidade social é suprida pela religião de forma reificada, por meio da negação da imanência do ser homem do homem, com a atribuição do fundamento de sua coletividade a um criador transcendente e a projeção da realização plena de sua generalidade em um para além da história. Assim procedendo, a religião expressa, de fato,

a própria carência de generalidade humana, mas, ao mesmo tempo, contribui para a manutenção das condições que inviabilizam a concretização dessa generalidade, pois sublima o sofrimento com a promessa da realização, no além, da justiça eterna. Cristo surge assim como a mediação entre o homem singular e o gênero, a possibilidade de todo e qualquer ser humano alcançar a redenção da carne a perfazer-se na eternidade do espírito.

De outra parte, para Porfírio, do ponto de vista ontológico, o Um era absolutamente transcendente com relação a este mundo; enquanto a alma descenderia dos níveis mais elevados em direção ao plano material como uma partícula astral, portadora de uma centelha divina, até encarnar em sua condição corpórea. Nesse processo ela adquiriria cada vez mais massa à medida que desceria pelo universo, se contaminando com a matéria e sofrendo influências demoníacas. Depois da morte e da decadência do corpo, a alma ainda corria o risco de retornar ao seu estado corporificado em repetidas encarnações devido à ignorância ou à imoralidade, o que inviabilizaria sua ascensão, tornando seu retorno ao Um impossível (HOFFMAN, 1994a; JOHNSON, 2013a).

Por sua vez, a eficácia das religiosidades convencionais no que tange à purificação da alma e à neutralização de influências nefastas seria significativamente limitada sob a ótica porfiriana; mas também representava o máximo a que o vulgo poderia aspirar. Apenas o seletivo grupo altamente intelectualizado/espiritualizado dos sábios — majoritariamente composto por membros das classes dominantes ou por indivíduos a elas intimamente associados ideologicamente — se dedicaria efetivamente, ou seja, disporia das privilegiadas condições materiais para tanto, a uma conduta virtuosa e voltada à divindade enquanto puro princípio intelectual; apenas eles poderiam trilhar o árduo caminho que reconduziria a alma à sua origem divina; e, sob esse prisma, a ação virtuosa deveria preceder qualquer discurso acerca de Deus — qualquer *teologia*. Como assinala Johnson (2013a), a doutrina acerca do descenso da alma, de seu aprisionamento no mundo material e do olvido de suas origens divinas, assim como a necessidade de ascensão deste mundo como forma de retorno ao Um constitui a verdadeira chave para compreender a salvação segundo a cosmologia do filósofo de Tiro.

É claro que o discípulo de Plotino também preconizava certa forma de universalismo religioso, no sentido abarcado pela *tradução horizontal* proposta por Johnson, isto é, “[...] uma estratégia interpretativa inclusiva que buscava tornar familiar a miríade de instâncias ‘estrangeiras’ de atividade cultural por meio da incorporação em

uma categoria do Mesmo” (2013a, p. 123, tradução nossa<sup>226</sup>); entretanto, como este mesmo autor admite, “em Porfírio tal universalismo deslocou-se para um processo excludente” (2013a, p. 123, tradução nossa<sup>227</sup>); elitista-classista, diríamos nós.

Tal posição ideológica, claro está, implica uma absoluta negação de um representante divino ou, mais propriamente, de uma divindade, que não só havia se manifestado de forma material-corpórea, mas que fora um criminoso condenado pelas autoridades romanas à mais ignominiosa das mortes; assim como de um séquito de seguidores composto por camponeses, indivíduos à margem de qualquer tradição filosófico-intelectual e alheios à conduta virtuosa em termos porfirianos. Nesse sentido, era ainda inadmissível para o pensador fenício aceitar uma salvação ofertada por Deus não àqueles que se dedicavam à virtude, mas ao erro<sup>228</sup>. Como observa Hoffman: “[...] Porfírio poderia considerar a visão cristã da salvação apenas desprezível. Parecia-lhe que não exigia nada dos humanos e tudo de um Deus que tinha sido comprometido pela sua própria criação [...]” (1994a, p. 162, tradução nossa<sup>229</sup>). Por outro lado, propor que Cristo era o único caminho para a salvação significava também excluir necessariamente todos os sábios, membros dessa elite espiritual, que haviam vivido antes dele — desprezando gerações de líderes e pensadores das classes dominantes romanas, ou a elas vinculados, que constituíam a espinha dorsal da estrutura ideológica do Império em uma perspectiva histórica tradicional e conservadora.

A posição cristã não consistia, pois, em reivindicar tão somente um universalismo que transcendia as distinções étnicas e culturais e demonstrava um vigor espantoso para se disseminar, mas em pleitear um monopólio soteriológico que automaticamente invalidava qualquer outra forma de religiosidade:

Outras religiões, como o mitraísmo e o culto a Ísis, reivindicavam uma universalidade na mesma época que o cristianismo; elas não estavam, porém, exigindo lealdade exclusiva. Somente o cristianismo se viu confrontado com o problema de explicar a inação da sua divindade para salvar pessoas de gerações anteriores. A recusa positiva do cristianismo em reconhecer quer a adoração de outros deuses quer a eficácia de outras formas de salvação (em outros termos, seu exclusivismo) não foi

<sup>226</sup> No original: [...] *an inclusionary interpretive strategy that sought to familiarize the myriad “foreign” instances of cultic activity by incorporation into a category of the Same [...]*.

<sup>227</sup> No original: [...] *in Porphyry such universalism shifted towards an exclusionary process.*

<sup>228</sup> Mc. 2:17: “E Jesus, tendo ouvido isso, diz-lhes: ‘Os saudáveis não têm necessidade de um médico, mas sim os doentes. Não vim chamar os justos, mas sim os pecadores’.”

<sup>229</sup> No original: [...] *Porphyry could find the Christian view of salvation only contemptible. It seemed to him to require nothing of humans and everything of a God who had been compromised by his own creation [...]*.

partilhada por outras religiões universais. A questão de saber por que Jesus veio tão recentemente, depois de tanta história humana ter passado, foi, pois, uma refutação das reivindicações exclusivistas dos cristãos. (HARGIS, 2001, p. 75, tradução nossa<sup>230</sup>)

Essa demora na vinda de Cristo constitui tópico deveras recorrente na polêmica anticristã. Já Justino (100-165 EC), dentre outros, se ocupara da questão em sua *Apologia*<sup>231</sup>, no século dois, aparentemente em resposta a críticas pagãs; e mesmo no primeiro século Paulo parece já ter se visto frente à problemática, como sugerem alguns excertos de sua *Epístola aos Romanos*<sup>232</sup>. Contudo, se Porfírio retoma a polêmica em fins do terceiro século, pode-se deduzir que a eficácia do argumento não havia esmorecido de todo e que a questão guardava ainda muito de sua força. Dessarte, a polêmica, se não era nova, tampouco era irrelevante; pensadores cristãos — como Justino, Melitão de Sardes, Orígenes, Eusébio e o próprio Agostinho — que se debruçaram sobre a problemática ofereceram respostas que iam desde a afirmação contundente de que o cristianismo precedia a vinda de Cristo e que, mesmo antes de seu advento, os homens que viveram sob os desígnios de Deus alcançaram a salvação, até a defesa de que a vinda de Jesus, não por acaso, se dera em um momento particular da história humana, em que o Império atingira seu ápice com Augusto e com a instituição da *Pax Romana* (HARGIS, 2001).

Por outro lado, a argumentação desenvolvida no fragmento da *Epístola 102* de Agostinho guarda certa especificidade que nos convém observar. Sob essa ótica, é interessante notar a estratégia que ela desdobra a partir do trecho em que se enuncia:

---

<sup>230</sup> No original: *Other religions such as Mithraism and the cult of Isis were making claims to universality at the same time as Christianity; they were not, however, demanding exclusive allegiance. Only Christianity was saddled with the problem of explaining its deity's inaction to save people of former generations. Christianity's positive refusal to recognize either the worship of other gods or the efficacy of other ways of salvation (in other words, exclusivism) was not shared by the other universal religions. The question of why Jesus came so recently after so much human history had passed was, therefore, a refutation of the exclusive claims of Christians.*

<sup>231</sup> *Apologia* I. 36: “Alguns, sem motivo, para rejeitar o nosso ensinamento, poderiam nos objetar que, ao dizermos que Cristo nasceu somente há cento e cinquenta anos sob Quirino e ensinou sua doutrina mais tarde, no tempo de Pôncio Pilatos, os homens que o precederam não têm nenhuma responsabilidade. Tratemos de resolver essa dificuldade.”

<sup>232</sup> Cf. especialmente *Epístola aos Romanos* II.12-15: “Portanto, todos aqueles que pecaram sem Lei, sem Lei perecerão; e todos aqueles que pecaram com Lei, pela Lei serão julgados. Porque não são os que ouvem a Lei que são justos perante Deus, mas os que cumprem a Lei é que serão justificados. Quando então os gentios, não tendo Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo Lei, para si mesmos são Lei; eles mostram a obra da lei gravada em seus corações, dando disto testemunho sua consciência e seus pensamentos que alternadamente se acusam ou defendem...”; e V.12-14: “Eis porque, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram. Pois até a Lei havia pecado no mundo; o pecado, porém, não é levado em conta quando não existe lei. Todavia, a morte imperou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão, que é figura daquele que devia vir...”.

“Deixando de lado, diz, os tempos anteriores ao reinado do Lácio, tomemos o próprio Lácio como princípio do gênero humano.” Wilamowitz (1900) viu aí uma interpolação latina por estranhar que Porfírio pudesse tomar o ocidente como ponto de referência fundante para a história do homem — suspeita que Harnack (1916) parece validar. Quer-nos parecer, todavia, que se trata de um artifício retórico ancorado na concepção ideológica conservadora que enxerga — e quer fazer enxergar — no cristianismo um perigo e uma afronta para com o Império. Ao centralizar sua síntese religiosa diacrônica na história romana, abdicando do conhecimento histórico então disponível em favor de uma intencionalidade polêmica, Porfírio — assumindo-se aqui a hipótese de sua autoria — pode delinear, de forma mais incisiva, uma imagem do desprezo que o culto cristão parece dispensar à tradição romana e mesmo às mais nobres figuras que corporificam essa tradição, excluindo-as do êxito religioso ao pleitear Cristo como único caminho para a divindade.

Essa leitura se mostra convergente com o que já postulamos, a saber, que o filósofo de Tiro desempenha um papel de ideólogo conservador das classes dominantes de então na medida em que seu pensamento, seu engajamento ideológico, se encontra determinado pela conjuntura sócio-histórica específica em que está inserido, e não em função de identificações individuais idealistas. Nesse sentido, o afastamento da vida material preceituado pelo neoplatonismo porfiriano constitui uma das expressões mais categóricas da posição de classe e do amálgama de privilégios de que usufrui aquele que professa essa filosofia: como o ser social não prescinde do orgânico, só se pode dar ao luxo de não se preocupar com o mundo material quem dele goza à custa de quem com ele se ocupa. Por conseguinte, preceitos como: uma ordenação divina do cosmos que se irradia por todos os níveis ontológicos e estabelece valorações e hierarquias ancoradas em imperativos conservadores, quando não reacionários; distinções bem delimitadas entre classes, posições e categorias sociais, explícita ou implicitamente resguardadas; e uma configuração ideológica que projeta na dimensão espiritual imaginária, de forma sublimada, os privilégios, assimetrias e desigualdades de relações cuja essência é, em verdade, material, componentes medulares da filosofia porfiriana, constituem alguns dos condicionantes mais fundamentais da posição que o discípulo de Plotino assume frente à expansão do cristianismo.

É óbvio que o novo credo também representava um ultraje para o que havia de mais sofisticado em termos científico-filosóficos no pensamento da época. E esse

segundo fator completa a nossa compreensão da inadmissibilidade do cristianismo para Porfírio, quer pela indigência intelectual e inconsistência lógica dos primeiros expoentes da seita galileia quer por sua extrema audácia religiosa — sobretudo na forma de seu exclusivismo. No entanto, a exploração insistente das contradições aparentes entre o cristianismo e Roma parecia, para o filósofo, um dos meios mais efetivos de se combater o culto, seja pela sua capacidade de comover a opinião pública seja pela de mobilizar os governantes<sup>233</sup>. Isso explica a centralidade da história romana na argumentação desenvolvida no fragmento em tela.

Se pudéssemos recuperar o contexto original do enunciado, não seria surpresa se nos deparássemos com um questionamento mais direto com relação a personagens históricos particulares que viveram antes do Advento. Observe-se que também Dante, em sua *Divina Comédia*, se viu às voltas com o problema e criou um espaço — o “Limbo”, no primeiro círculo infernal — especialmente voltado para acolher a alma dos que, a despeito de virtuosos, morreram antes da vinda de Cristo ou não foram batizados; espaço esse que, diga-se de passagem, apesar de se localizar no inferno, é desprovido do sofrimento e dos castigos a que os residentes dos outros círculos se encontram submetidos. É no Limbo que se encontram, por exemplo, Homero, Sócrates, Platão, Aristóteles, Júlio César, Virgílio, Ovídio entre outros<sup>234</sup>.

A necessidade de costurar uma imagem do cristianismo como inimigo do Império justifica, em grande medida, as concessões que faz Porfírio amiúde às práticas religiosas tradicionais, a despeito das severas críticas que em certos textos o filósofo direciona a elas. Aqui, cabe distinguir os contextos em que as diferentes obras de um pensador tão complexo e de interesses tão amplos se inserem, divisando, por um lado, as singularidades de discursos filosófico-religiosos, voltados ao desenvolvimento teórico de seu pensamento e endereçados aos seus pares, isto é, àqueles que, em princípio, poderiam trilhar o árduo caminho de ascensão da alma a Deus; e, de outra parte, as idiossincrasias de discursos político-religiosos, voltados à polêmica anticristã enquanto combate a um movimento capaz de desestabilizar os sustentáculos das relações sociais instituídas em um cenário em que estes já se encontram significativamente fragilizados. Esperar uma posição unívoca de um autor desse porte sobre temas intrincados ao longo de sua obra,

---

<sup>233</sup> Ainda assim, Porfírio, pelo que dispomos de seu *Contra os cristãos*, parece ter preterido essa crítica política em favor de uma mais gnosiológica.

<sup>234</sup> Dante Alighieri, *A Divina Comédia*, “Inferno”, canto IV.

assim como desqualificar seu pensamento em função de sua flexibilidade axiológica quanto a essas mesmas questões, requereria abdicar de nossa ciência acerca da dialogicidade do discurso e da dialeticidade da realidade material.

Na verdade, tanto a concepção porfiriana quanto o cristianismo assentam suas bases em uma perspectiva segundo a qual *a salvação constitui um processo individual*, em que o sujeito, frente à realidade crítica que lhe interpela, atém-se ideologicamente à sua particularidade, projetando, no caso do cristianismo, a plena realização genérica — a comunidade ideal — no plano metafísico<sup>235</sup> — a Jerusalém celeste. Não obstante, a grande contradição ideológica que atravessa o embate reside objetivamente em que o universalismo tendencialmente excludente e elitista do filósofo neoplatônico se defronta com a concepção cristã, pautada por um universalismo concretamente abrangente conjugado com um exclusivismo radical. É claro que pensadores anticristãos como Porfírio buscaram, estrategicamente, capitalizar fragilidades apenas arduamente dissimuláveis do novo credo, como sua constituição recente e suas inconsistências lógicas — e o argumento ora analisado combina ambas as dimensões —, mas essa fusão de individualismo, universalismo e exclusivismo articulada pela fé cristã parece justamente ter correspondido, de maneira crescente, à demanda espiritual de uma sociedade em crise.

Sob alguns aspectos, isso poderia, é verdade, parecer estranho; todavia, não há, como já assinalara a seu modo Dodds (1975), enquanto processualidade inerente à dinâmica da ideologia, uma manifesta propensão para que, em momentos de crise, as formações discursivas tendencialmente mais monológicas, centrípetas, dogmáticas e inflexíveis prosperem, ampliando sua capacidade de adesão? Em um cenário de esfacelamento das estruturas conhecidas — materiais e/ou ideais — e de erosão das certezas convencionais, a demanda subjetiva por estabilidade é incrementada em relação diretamente proporcional às transformações mais ou menos radicais por que passam as dinâmicas sociais — nada é, então, tão ansiado quanto certezas absolutas; sem elas, a própria práxis cotidiana resultaria comprometida. A ideologia religiosa — especializada na regulação dos meandros da vida diária — fornece as certezas absolutas na forma de mitologizações, que estranham o indivíduo e o alheiam de seu pertencimento ao gênero

---

<sup>235</sup> No caso do neoplatonismo, talvez se possa pensar que a generidade se realize, imaginariamente, pela diluição do indivíduo e pelo abandono de toda a particularidade por meio do retorno ao Um, ou seja, o gênero humano se realizaria, de certa forma, negativamente, pela sua união/anulação mística.

humano ao mesmo tempo em que o confirmam em sua práxis imediata e nos limites dados de sua personalidade.

A ideologia religiosa se instaura, a exemplo do cristianismo antigo, enquanto um meio de dirimir conflitos sociais que são, de antemão, insolúveis, por isso seu necessário caráter mítico, que atua, inclusive, alinhavando reificações, em tese, historicamente superadas pelo pensamento filosófico da época. Como assinala Hoffman, “[a] compreensão do mito por Porfírio era essencialmente histórica: mitos eram parábolas da verdade filosófica. No Cristianismo, o mito era a verdade.” (1994a, p. 161, tradução nossa<sup>236</sup>) Notoriamente, o mito enquanto verdade era exatamente o elemento capaz de mediar a condução imediata da práxis social cotidiana no cenário em questão — pelo menos no que diz respeito a uma parcela crescente da população. Todo o devir aparece então reificado, cristalizado em formas funcionais, em categorias paulatinamente mais reduzidas e redutoras, capazes de nutrir o indivíduo com respostas acerca *do que é e do que deve ser*.

#### 4.2.4. A crítica gnosiológica de Porfírio

---

*Demonstratio evangelica* I 1.12-15 (fr. 73 Harnack)

Οὐδὲν γοῦν ἡμᾶς δύνασθαι φασι οἱ συκοφάνται δι’ ἀποδείξεως παρέχειν, πίστει δὲ μόνη προσέχειν ἀξιοῦν τοὺς ἡμῖν προσιόντας [...] τούτους δὲ καὶ πείθειν οὐδὲν πλέον ἢ σφᾶς αὐτοὺς, θρεμμάτων ἀλόγων δίκην, μύσαντας εὖ καὶ ἀνδρείως ἔπεσθαι δεῖν ἀνεξετάστως ἅπανσι τοῖς παρ’ ἡμῶν λεγομένοις, παρ’ ὃ καὶ πιστοὺς χρηματίζειν τῆς ἀλόγου χάριν πίστεως. (PORFÍRIO, 2006, p. 101)

Os caluniadores dizem que nada podemos oferecer a título de prova e que apenas à fé consentimos que os nossos se dediquem [...]; e que estes ninguém mais convencem senão eles mesmos, tais como animais irracionais; que eles precisam fechar bem os olhos e seguir corajosamente todas as coisas que lhes são ditas por nós. Por isso são eles chamados fiéis — graças a sua fé irracional.

---

<sup>236</sup> No original: *Porphyry's understanding of myth was essentially historical: myths were parables of philosophical truth. In Christianity, the myth was the truth.*

Esse excerto, admitido desde Harnack como uma citação — *oratio obliqua* — do *Contra os cristãos* pela maior parte dos estudiosos, recupera e desdobra uma acusação já assinalada no exame do primeiro fragmento sobre o qual nos debruçamos. Argumento pagão bastante difundido e recorrentemente empregado contra os cristanismos dos primeiros séculos, parece constituir um dos fundamentos ideológicos da crítica não apenas porfiriana, mas de outros autores não cristãos que conhecemos, como Celso, Epiteto, Galeno, Luciano e Hiérocles. Previsivelmente, sua autoria, ponto pacífico admitido sem contestação ao longo de décadas de estudos sobre o tratado perdido do filósofo de Tiro, tem sido, nos últimos anos, objeto de intensa polêmica — signo das tentativas de se avançar, particularmente do ponto de vista filológico, na investigação de um objeto tão rarefeito.

Sob esse viés, cabe retomar aqui a posição, já enunciada, de Sébastien Morlet (2011). Para esse pesquisador, a obra-prima de Eusébio, isto é, aquela composta pela *Praeparatio* e pela *Demonstratio evangelica*, não consiste em uma resposta a um oponente pagão específico, mas uma espécie de síntese apologética, ou seja, uma refutação de uma coleção de argumentos anticristãos já tradicionais e bastante difundidos. Ainda assim, segundo o autor, a maior parte das críticas citadas e refutadas pelo bispo proviriam, primeiramente, de Celso, e não de Porfírio. Todavia, como o próprio Morlet (2011) admite, não há razão para pensar que essa argumentação, ainda que não seja originalmente porfiriana, não estivesse presente também na obra do discípulo de Plotino.

Na verdade, parece-nos lógico considerar que ela estava. Para além dos estudiosos que admitiram essa linha de argumentação como existente em Porfírio, a importância que Eusébio implicitamente reconhece para com a acusação da irracionalidade do cristianismo sugere fortemente que aquele que era considerado o mais mordaz dos inimigos do cristianismo seria uma de suas fontes propaladoras. O fato de que Eusébio se refira à mesma crítica mais de uma vez e tanto no início da *Praeparatio* quanto no da *Demonstratio*, conferindo-lhe indiscutível centralidade, comprova que o bispo de Cesareia considerava esse um dos principais e mais contundentes ataques efetuados pelos pagãos em seus discursos contra a fé cristã (MORLET, 2011).

Parece-nos, pois, razoável pensar que, se se tratasse de uma acusação enunciada apenas por pensadores anteriores, como Celso e Luciano, ou mesmo diluída vagamente na opinião do vulgo pagão, ela não soasse como uma ameaça tão digna de atenção quanto

se proviesse do grande Porfírio. Ademais, como é evidente, trata-se de uma crítica em tudo convergente com a ideologia religiosa advogada pelo fenício, cuja doutrina (neo)platônica tem, no cultivo da mais alta sabedoria filosófica e na importância religiosa da dimensão racional, alguns de seus postulados fundamentais.

Observemos, como apontado, que, além de estar presente no primeiro fragmento aqui analisado, ela também aparece em outros momentos, como neste trecho da *Praeparatio*:

---

*Praeparatio evangelica (Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευή) I 3.1*

[...] συκοφάντας προαποδείκνυμεν τοὺς μηδὲν ἔχειν ἡμᾶς δι' ἀποδείξεως παριστάται, ἀλόγῳ δὲ πίστει προσέχειν ἀποφνημαμένους. (PORFÍRIO, 2009, p. 348)

Caluniadores chamamos àqueles que dizem nada possuímos como prova e que nos mostramos devotados a uma fé irracional.

---

Note-se que a acusação de συκοφάντης (caluniador/falsário) que aparece nos dois excertos aqui expostos também se faz presente na passagem de *Historia ecclesiastica* que apresentamos no primeiro capítulo desta tese (VI 19.2-ss. – fr. 39 Harnack). E lá, a menção ao *Contra os cristãos* de Porfírio por parte de Eusébio é explícita, não deixando margem para dúvidas.

Essas evidências somadas à longa tradição de estudiosos que desde a edição publicada por Adolf von Harnack em 1916 se consolidou com relação à autoria implícita do fragmento em pauta nos parecem autorizar a identificação de tal passagem da *Demonstratio* se não com os *ipsissima verba* de Porfírio ao menos com um argumento importante da obra anticristã deste autor.

Como já se assinalou, o argumento não é, todavia, especificamente porfiriano. Ele desempenha certa centralidade retórica já na obra de Celso, que é o primeiro autor a nos fornecer um panorama mais amplo de como a sociedade imperial, em suas expressões culturais hegemônicas, percebia o cristianismo dos primeiros séculos. Pensador conservador e ideologicamente alinhado com a ordenação sociopolítica romana tradicional, o filósofo do segundo século embasa seu ataque à fé cristã ora em preconceitos populares típicos do senso comum da época ora em preceitos filosóficos de

cunho eclético, ainda que predominantemente platônicos (WILKEN, 2003). De qualquer modo, Celso mobiliza a acusação de irracionalidade da doutrina cristã e de credulidade dos fiéis de forma semelhante ao que faz, por meio da ficcionalização, Luciano, seu contemporâneo — sobre o que já comentamos, no segundo capítulo deste trabalho, por ocasião de nossas considerações sobre o texto “Contribuição à história do cristianismo primitivo” [1894/5], de Friedrich Engels.

Ao argumento de Celso — que será retomado por Porfírio — temos acesso por meio de várias passagens da também já mencionada refutação de Orígenes. Dentre elas, pode-se destacar esta:

Depois disso ele exorta *que só se aceitem doutrinas sob a orientação da razão e de guia racional, pois o erro é inevitável quando, sem esta precaução, se dá adesão a certas pessoas. E os compara aos que acreditam sem razão nos sacerdotes mendigos de Cibele e nos adivinhos, nos devotos de Mitra e de Sabázio, em tudo que se pode encontrar, nas aparições de Hécate, de outro ou de outros demônios. Pois, assim como muitas vezes entre eles alguns homens perversos conseguem vantagem da ignorância de pessoas fáceis de enganar e as conduzem a seu modo, o mesmo sucede aos cristãos. Acrescenta que alguns, sem querer apresentar ou ouvir alguma razão sobre aquilo em que acreditam, utilizam fórmulas como esta: “Não examines, mas crê; a fé te salvará”.* (*Contra Celso*, I.9)

Celso ecoa — contra-argumentando — as palavras da carta de Paulo, canonizadas pelo *Novo Testamento*<sup>237</sup>:

Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. Vede, pois, quem sois, irmãos, vós que recebestes o chamado de Deus; não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de família prestigiosa. Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; [...] (*I Coríntios*, 1.22-26)

Escrita por volta de 57, a epístola é endereçada a uma comunidade cristã fundada pelo próprio Paulo, formada à época sobretudo por membros das classes subalternas, em uma cidade que constituía um centro de cultura helênica extremamente rico e variegado. Justamente essa configuração de Corinto impõe dificuldades ao apóstolo dos gentios no estabelecimento de uma normatização religiosa junto a uma coletividade tão heterogênea,

<sup>237</sup> Cf. mais explicitamente: *Contra Celso*, VI.12-13.

étnica e culturalmente díspar e pouco habituada a uma conduta cotidiana moralmente rígida segundo os preceitos propalados pelo outrora perseguidor de cristãos.

Pode-se imaginar que, em um contexto de profundo arraigamento popular de expressões ideológicas típicas do helenismo, tais como a valorização dos preceitos de racionalidade e de sabedoria filosófica bem como de validação dos discursos por meio de elementos comprobatórios, as tentativas de legitimação racional do credo cristão gozavam de pouca efetividade, donde a estratégia apologética paulina de contrapor aos valores e expectativas tanto de helênicos quanto de judeus — que seriam pautados pela carne e não pelo espírito — a sabedoria divina, superior, diferente e mesmo diametralmente oposta ao conhecimento produzido pelo homem, isto é, à tradição filosófica helênica.

Passado mais de um século da missiva paulina, quando Celso faz sua investida contra os seguidores de Jesus, a *pervivência* da questão da irracionalidade da fé cristã se mostra explícita, configurando ainda, aos olhos da sociedade romana pagã, de modo geral, um impedimento grave para a admissibilidade do cristianismo como expressão religiosa e mais ainda no que toca às suas pretensões filosóficas. Para além da imbricação entre filosofia e religiosidade enquanto característica inerente do complexo societário desse momento histórico, as próprias aspirações da fé cristã implicavam uma disputa por espaços ideológicos muitas vezes ocupados pela filosofia: o conhecimento acerca de Deus e do mundo, sobre a vida e a morte e com relação aos modos corretos de se conduzir a vida individual cotidiana com vista à salvação espiritual — tópicos fundamentais da filosofia de tradição platônica, por exemplo. Sem embargo, o cristianismo fora ainda mais longe: autores como Orígenes — em um sentido que remontava geneticamente ao próprio Paulo — quiseram conjugar a *bárbara doutrina* com as expressões maiores da cultura greco-romana, o que, naturalmente, soaria inadmissível para um pensador como Porfírio.

Não é difícil, pois, apreender o viés do filósofo de Tiro: os cristãos pareciam querer usufruir desse requintado e, por vezes, exótico cardápio cultural engendrado nas tessituras do Império sem prestar contas a ninguém. Havia brotado do judaísmo, se apropriado de suas escrituras, mas recusavam e condenavam seus costumes; queixavam-se de serem perseguidos, porém, advogavam para si o monopólio exclusivista da verdade e da salvação — prognosticando a condenação dos seguidores de outras fés; e ainda buscavam se apossar de elementos da tradição filosófica helênica. Contudo, enquanto esta buscava sustentar seus postulados por meio de exigências lógicas e da expressão racional,

o cristianismo opunha, à razão, a crença (πίστις), se furtando ao embate e à demonstração propriamente filosóficos quando lhe fosse mais conveniente. Para o convertido cristão, convinha abdicar da dúvida — gérmen primeiro da filosofia — em prol de uma fé avessa a toda indagação.

Comentando as objeções de filósofos como Celso e Porfírio aos cristãos, Wilhelm Nestle sintetiza:

Com a exigência exclusiva da fé, paralelamente, manifesta-se o desprezo pelo conhecimento, pela “sabedoria do mundo” (σοφία τοῦ κόσμου). Como o *Novo Testamento* suficientemente documenta, o cristianismo julga, de um modo totalmente diverso, o valor espiritual do homem. Segundo o seu ensinamento, como Celso o repreende, “a sabedoria é um mal no mundo, a tolice é um bem”. É por isso que se dirige às pessoas sem instrução, às pessoas simples, aos escravos. [...] Evidentemente eles acreditam que pessoas desse tipo são dignas de seu deus, porque, de fato, eles buscam e conseguem converter apenas pessoas de baixa posição, simples e obtusas, *mulherzinhas* e crianças. Mas por que é ruim ser culto, preocupar-se com as melhores doutrinas, querer ser e parecer inteligente? Por que tudo isso atrapalha, em vez de promover, o conhecimento de Deus e da verdade?<sup>238</sup> “Naturalmente para os cristãos a ciência é má e o conhecimento põe em perigo a saúde da alma.”<sup>239</sup> (1973, p. 488, tradução nossa<sup>240</sup>)

Não obstante, sabemos que, nos tempos em que viveu Porfírio, o cristianismo era cada vez menos uma forma religiosa restrita às classes mais subalternizadas. O novo credo avançava a passos largos sobre outras esferas e estratos do complexo social, abdicando de seus rasgos sectários e, concomitantemente, instaurando dinâmicas ideologicamente centrípetas, que visavam, por meio da fabricação de uma ortodoxia, restringir a pluralidade dos paleocristianismos e coagular sua própria institucionalidade. Por conseguinte, a ameaça que ele representava para Celso havia sido suplantada pela ameaça muito maior que ele configurava, em fins do terceiro e início do quarto século,

<sup>238</sup> *Contra Celso*, III. 49.

<sup>239</sup> *Contra Celso*, III. 75.

<sup>240</sup> No original: *Con l'esclusiva esigenza della fede, parallelamente, si manifesta il disprezzo per il sapere, per "la sapienza del mondo" (σοφία τοῦ κόσμου). Come il Nuovo Testamento documenta a sufficienza, il cristianesimo giudica in modo del tutto diverso il valore spirituale dell'uomo. Secondo il suo insegnamento, come glielo rimprovera Celso, "la sapienza è un male nel mondo, la stoltezza un bene". È perciò che esso si rivolge alle persone incolte, ai semplici, agli schiavi. [...] Evidentemente essi ritengono che gente di questo genere sia degna del loro dio, perché infatti essi cercano e riescono a convertire solo persone di bassa levatura, semplici ed ottuse, femminucce e bambini. Ma perché poi è un male essere colti, preoccuparsi delle Migliori dottrine, voler essere e sembrare intelligenti? Perché tutto ciò ostacola, anziché promuovere, la conoscenza di Dio e della verità? "Naturalmente, per i cristiani la scienza (ἐπιστήμη) è un male e la conoscenza (γνώσις) mette in pericolo la salute dell'anima".*

para os setores pagãos culturalmente conservadores e tradicionalistas de que Porfírio era indubitável expressão.

Com efeito, Porfírio também se posiciona contra a fé irracional dos cristãos, ainda que de maneira tácita, em outras obras de sua autoria, como *De abstinentia* e *Carta a Marcela*. Na primeira, ressalta a necessidade de o homem se deixar guiar por sua parte racional — que também é mais divina — a fim de realizar boas escolhas e conduzir apropriadamente o seu modo de vida, não se submetendo ao domínio das paixões e da irracionalidade (*De abstinentia*, 3.27.2). Sob esse prisma, afirma expressamente:

---

*De abstinentia animalium*, 3.27.7

ὥστε ὁ κατὰ νοῦν ζῶν τοῦ κατὰ τὴν ἀλογίαν ἀκριβέστερος ὀριστῆς ὢν τε αἰρετέον καὶ ὢν μὴ· διήλθεν γὰρ καὶ δι' ἀλογίας, ἅτε ἐξ ἀρχῆς ταύτη προσομιλήσας· ὁ δὲ ἄπειρος ὢν τῶν κατὰ νοῦν πείθει τοὺς ὁμοίους, παῖς ἐν παισὶ φλυαρῶν.

De sorte que aquele que vive de acordo com o intelecto determina com mais retidão do que quem vive segundo a irracionalidade o que se deve e o que não se deve escolher; uma vez que também atravessou o irracional, já que desde o início relacionou-se com ele. Porém, aquele que não é versado nas coisas que dizem respeito ao intelecto corrompe seus semelhantes, como uma criança entre crianças proferindo tolices.

---

É a sabedoria do homem que se volta para o intelecto (νόος), para o cultivo da filosofia de modo racional, que permite discernir o modo apropriado de se conduzir a própria vida tendo em vista o retorno final à divindade como meta última da existência humana. As paixões e a irracionalidade estão dadas de antemão a todo ser humano, são parte inerente de sua existência material desde o descenso da alma; entretanto, sua contraparte espiritual pode transcende-las, conduzir o indivíduo à ascensão paulatina em direção a Deus. Esse processo, sem embargo, não é gratuito, mas se dá mediante uma vida toda vivida em função do cultivo da sabedoria filosófico-teológica. Em contrapartida, aqueles — como os cristãos — que não cultivam o caminho do conhecimento e não se voltam para porção intelectual-divina de seu próprio ser se encontram atados à ignorância, tateando às cegas em um mundo regido pelas paixões

sensíveis e se deixando seduzir incautamente por qualquer estultícia que se lhes anuncie como boa-nova.

Todavia, a crítica porfiriana à fé cristã não representa uma crítica apriorística à fé enquanto tal. Longe disso, o filósofo fenício propugna uma articulação conceitual religiosa em que a fé desempenha papel cardeal, mas o faz de modo conjugado com o cultivo do saber filosófico, ao qual está, em última instância, subordinada. Como observa Sodano: “À fé irracional dos cristãos, Porfírio contrapõe uma fé racional, fundada sobre a ἀρετή e a σοφία, noções compreendidas e enquadradas no pensamento neoplatônico” (2006, p. 97, tradução nossa<sup>241</sup>). Isso fica claro se nos atentarmos para outras passagens dos escritos do discípulo de Plotino, como se nota em *Carta a Marcela*:

---

*Carta a Marcela* (Προς Μαρκελλαν), 23

κἂν θεοὺς τιμᾶν οἴωνται καὶ πεπειῖσθαι εἶναι θεοὺς, ἀρετῆς δὲ ἀμελῶσι καὶ σοφίας, ἥρνηνται θεοὺς καὶ ἀτιμάζουσιν. οὔτε γὰρ ἄλογος πίστις δίχα τοῦ ὀρθῶς <ζῆν> ἐπιτυχῆς θεοῦ, οὔτε μὴν τὸ τιμᾶν θεοσεβῆς ἄνευ τοῦ μεμαθηκέναι ὅτῳ τρόπῳ χαίρει τὸ θεῖον τιμώμενον.

E se presumem honrar os deuses e estão convictos de que estes existem, mas descuidam da virtude e da sabedoria, renegaram os deuses e os desonram. Em verdade, nem uma fé irracional separada do correto viver une a Deus nem, absolutamente, a piedade honra sem haver aprendido de que forma compraz a Deus ser honrado.

---

Como se pode notar, a fé pura e simples, alienada de uma conduta virtuosa e de uma busca filosófica pelo conhecimento, não é suficiente para conduzir o homem pelo “caminho abençoado para os deuses” (*Carta a Marcela*, 7). A sabedoria acerca das coisas divinas desempenha um papel crucial do ponto de vista da salvação espiritual dos indivíduos, dado que é necessário conhecer *racionalmente* as formas adequadas de se agradar à divindade, para que a vida humana, mesmo em sua existência ainda atada à esfera material do cosmos, possa — por meio da conduta virtuosa e do progressivo

---

<sup>241</sup> No original: *Alla fede irrazionale dei Cristiani, Porfirio contrappone una fede razionale, fondata sulla ἀρετή e la σοφία, nozioni intese e inquadrare nel pensiero neoplatonico.*

desvencilhamento das amarras de tudo o que não é espiritual — conduzir a alma de volta, em sua meta última, à fonte de todo o ser.

Na sequência desse texto, Porfírio apresenta uma belíssima e célebre constelação dos fundamentos doutrinários mais elementares na busca soteriológica pela união com a divindade, enfatizando, inclusive, o papel desempenhado, nesse enquadramento, pela fé religiosa (πίστις):

---

*Carta a Marcela* (Προς Μαρκελλαν), 24

τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρωσ, ἐλπίς. πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τάληθῆ γνῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου. ἐλπίσι γὰρ ἀγαθαῖς οἱ ἀγαθοὶ τῶν φαύλων ὑπερέχουσι. στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τσαῦτα κεκρατύνθω.

Quatro princípios, acima de tudo, permaneçam com relação a Deus: fé, verdade, amor, esperança. É então necessário acreditar que a única salvação é voltar-se em direção a Deus; e, tendo acreditado, deve dedicar-se, em primeiro lugar, a conhecer a verdade acerca d'Ele; e, tendo conhecido, enamorar-se daquilo que conheceu; e, tendo-se enamorado, nutrir a alma de boas esperanças por toda a vida. Assim, com boas esperanças, os bons superam os maus. Desse modo, conservem-se, pois, tais e tão grandes princípios.

---

Ilustre pela polêmica com o capítulo 13 da primeira *Epístola aos Coríntios*<sup>242</sup>, de Paulo, a passagem prescreve quatro princípios para o caminho a Deus, ao invés dos três preconizados pela missiva paulina: fé, esperança e amor<sup>243</sup>. A estes, o filósofo de Tiro acrescenta o conhecimento da verdade, pedra de toque da concepção soteriológica porfiriana.<sup>244</sup> A partir disso, faz-se necessário discernir, claramente, as diferentes noções

---

<sup>242</sup> Para um panorama geral da questão e uma resolução, a nosso ver, bastante lúcida a respeito da polêmica, cf. Sodano, “Porfírio, *Lettera a Marcella*, 24,5-11, e Paolo, 1 *Cor.* 13 (Appendice II)” In: Sodano (2006, p. 117-126).

<sup>243</sup> I *Coríntios*, 13.13: “νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη: τὰ τρία ταῦτα, μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.”

<sup>244</sup> Há várias outras questões importantes aqui, como a diferença entre o amor (ἔρωσ) presente nos princípios religiosos porfirianos e aquele presente em Paulo (ἀγάπη), bem como a natureza e a relação entre amor e

de fé mobilizadas por cada um desses autores, pois, para o discípulo de Plotino, diferentemente do apóstolo dos gentios, a *pístis* não é dom divino, mas obra humana. Ela é a força individual que impele o homem à divindade e que se retroalimenta do conhecimento filosófico advindo desse processo. Como pontua Sodano:

Essa é a fé de Porfírio: uma fé que não é, como em Paulo, um poder conferido por Deus, mas antes a firme confiança racional de que a salvação do homem consiste no regresso às suas origens, isto é, uma fé que conduz ao conhecimento de Deus, não a um simples credo: γνῶσις e πίστις são complementares [...]. (2006, p. 122, tradução nossa<sup>245</sup>).

Uma vez que, na concepção neoplatônica, a alma, dada sua origem, possui uma natureza inerentemente divina, sua salvação só pode ser alcançada pelo retorno à esfera dos primeiros princípios, à qual geneticamente pertence, a partir do conhecimento filosófico-ontológico acerca do cosmos e de Deus. A alma humana possui, sob esse viés, seu próprio potencial salvífico, de modo imanente, não requerendo, para ascender, a concessão externa de uma graça alheia. É, com efeito, a compreensão inteligível da ordenação racional da realidade última das coisas, ou seja, é por meio do intelecto que o homem pode ser conduzido de volta às suas origens; não se trata, pois — como no cristianismo segundo Porfírio —, de um dom gratuito que não exigiria nada de seus agraciados e os isentaria da responsabilidade por sua própria salvação, fazendo recair o ônus das ações humanas sobre a própria divindade.

Para o pensador sírio, a crença promulgada e estimulada pelos cristãos abdicava ou mesmo se opunha ao cultivo do conhecimento filosófico e racional como preceito religioso elementar: era uma fé irracional que requeria a interdição da dúvida e da perquirição da realidade. Naturalmente, não se trata de mero embate de posições discursivas antagônicas, mas também dos efeitos da própria determinação social do pensamento, isto é, de uma dinâmica ideológica. Como já se pontuou, as expressões primeiras do movimento de Jesus encontram-se umbilicalmente vinculadas às duríssimas condições de opressão vivenciadas por setores do campesinato na Palestina e é a partir de baixo que a seita judaica foi, aos poucos e não sem resistência, se irradiando

---

esperança na concepção do filósofo sírio. Esses pontos, contudo, nos afastariam demasiado de nossos objetivos no presente trabalho, pelo que não serão objeto de análise.

<sup>245</sup> No original: *Questa la fede per Porfírio: una fede che non è, come in Paolo, un potere conferito da Dio, ma piuttosto la ferma fiducia razionale che la salvezza dell'uomo consiste nel ritorno alle sue origini, una fede cioè che porta alla conoscenza di Dio, non ad un semplice credo: γνῶσις e πίστις sono complementari [...].*

especialmente pela extensão geográfica do Império e verticalmente ascendendo pela hierarquia social então constituída.

Até a época de Porfírio, a associação do cristianismo com o inculto e rude vulgo, desprezado pela intelectualizada elite de que fazia parte o filósofo fenício, se manteve sólida e operante, e o fato de que a nova fé se espalhava depressa — e já há algum tempo — entre setores mais favorecidos econômica e culturalmente talvez só tenha feito, até então, alimentar ainda mais o ressentimento ideologicamente reacionário das elites e de seus ideólogos conservadores. Quando pensadores como o sírio atacavam a religiosidade cristã como uma crença de ignorantes e irracionais, o embate não se circunscrevia, pois, à esfera lógico-filosófica, mas abarcava uma dimensão marcadamente social: era uma expressão das contradições de uma sociedade profundamente desigual materialmente e que, no entanto, partilhava, de cima a baixo uma semelhante angústia religiosa.

O caminho prognosticado pelo filósofo neoplatônico era objetivamente para poucos: não estava ao alcance das atarefadas massas incultas — socialmente estranhadas, posto que privadas dos belos frutos, materiais e espirituais, então produzidos pelo gênero humano. As camadas subalternizadas da população poderiam efetivamente *crer*, mas estavam imersas demais na luta pela sobrevivência cotidiana, embotadas pelos afazeres tantos e pelas ainda mais numerosas privações, para poderem se dedicar apaixonadamente à busca pelo conhecimento da verdade racional e filosófica sobre o ser e sua fonte última, ainda que dentro dos limites da própria historicidade do ser social de então.

A despeito dessa fratura na totalidade humana, seja a elite espiritual devotada ao que havia de cultural e filosoficamente mais sofisticado seja o amálgama complexo de extratos sociais desprivilegiados e, tendencialmente, cada vez menos enraizados em suas comunidades de origem, todos manifestavam uma carência ideológica de sentido para a existência como um todo. Para os adeptos da via porfiriana, a apreensão intelectual do sistema teológico e ontológico que deslindava a realidade em seus contornos últimos constituía o ponto de partida para a sublimação das angústias da vida material, propiciando a realização espiritual-subjetiva por meio de sua projeção para o âmbito metafísico, num processo de ostensivo estranhamento da existência sensível. Em contrapartida, para os cristãos, a elevação da teleologia — elemento central, como já se expôs, do complexo do trabalho para Lukács (2013) — à condição de categoria cosmológica universal estranhada, mediante a sua reversão para a tutela de um demiurgo que transcende a experiência humana, seria o instrumento pelo qual essa própria

experiência passaria a ser dotada de um sentido global, posto que engendrado, desde fora, a partir da configuração de uma narrativa centralizadora e totalizante. Nesse sentido, como observa Ranieri Carli:

[...] 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. [...] 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. (2015, p. 100)

Em ambos os casos, contudo, o homem abriria mão de significar, de modo pleno, a própria história a partir da imanência de seu próprio ser, outorgando o sentido último de sua existência a algo que lhe ultrapassaria. Esse processo de estranhamento é, como já se discutiu, um fenômeno ideológico, mas que se produz a partir das próprias relações contraditórias e materialmente postas em uma sociedade de classes. Ao reificar a processualidade da dinâmica sócio-histórica em que sua vida cotidiana se perfaz, o homem estranha a realidade que a própria humanidade produz, atribuindo a si o papel não de criador de sua existência, mas de criatura, submetida a forças que lhe são alheias. Nessa fissura social, os estranhamentos subjetivamente constituídos se hipostasiam na medida em que se mostram capazes de regular e tornar funcional a vida social, atuando coletivamente.

Na época de Porfírio, o estágio de desenvolvimento do ser social — entendido não como um pretense progresso positivo da sociedade, mas como sua complexificação e o desdobramento de suas categorias materialmente constituídas, de forma historicamente imanente e desprovida de qualquer teleologia geral — não colocava, ainda, a possibilidade de um total abandono das explicações metafísicas da realidade, nem uma superação da disjunção ideal entre corpo e espírito e tampouco a proposição de uma concepção ontologicamente materialista e radicalmente imanente do mundo. Esse é um dos motivos pelos quais não é difícil detectar as *aparentes* convergências entre o sistema filosófico neoplatônico e a doutrina cristã da época, como habilmente faria Agostinho a serviço de suas próprias intenções retóricas. Contudo, Porfírio representa, de fato, o zênite

do desenvolvimento filosófico e (pré-)científico da época, donde sua oposição radical à irracionalidade inerente — sob sua perspectiva ideológica — à crença cristã.

E em que consistia essa irracionalidade da fé dos cristãos tenazmente atacada pelo discípulo de Plotino? Para além das relações sociais contraditórias expressas na crítica porfiriana, às quais já nos reportamos, não era difícil, para um filósofo e filólogo do patamar do fenício, explorar as inconsistências e fragilidades lógicas, doutrinárias, teológicas e discursivo-textuais do credo cristão. Este último critério, inclusive, fazia muito mais sentido à época de Porfírio do que, por exemplo, quando escrevera Celso, já que o cristianismo de fins do século III se encontrava já significativamente ancorado na autoridade do cânone bíblico.

Sob essa perspectiva, o filósofo fenício acusa os evangelistas de serem inventores, não testemunhas daquilo que narram (fr. 15 Harnack) e explora as inexatidões e equívocos das Escrituras, ridicularizando, por exemplo, o fato de Mateus<sup>246</sup> e Marcos<sup>247</sup> (fr. 55a Harnack) se referirem ao lago Tiberíades — um lago de água doce alimentado pelo rio Jordão — como “mar” e descrevê-lo como cenário de uma grandiosa tempestade da qual Jesus salvara a seus apóstolos. A estes, qualifica ainda como rudes e pobres (fr. 4 Harnack), indivíduos que se deixariam seduzir pelo primeiro que soubesse tirar vantagem de sua inépcia intelectual (fr. 6 Harnack). Também explora as tensões entre Paulo e Pedro relatadas em *Atos dos apóstolos* acerca da admissão dos gentios ao cristianismo, valendo-se do conflito como ferramenta para desqualificar a ambos (fr. 21a, 21b, 21c, 21d e 22 Harnack).

Porfírio censura igualmente Mateus pelo erro de cálculo que comete na exposição da genealogia de Jesus em três séries de quatorze gerações<sup>248</sup> (fr. 11 Harnack) e ataca Marcos, por exemplo, por citar o profeta Malaquias como Isaías<sup>249</sup> (fr. 9a Harnack), sublinhando a ignorância dos evangelistas com relação às próprias Escrituras. O pensador sírio também explora largamente as contradições presentes nos *Evangelhos* quanto à narração divergente dos mesmos fatos, tais como a morte de Judas<sup>250</sup> (fr. 17 Harnack) e o relato da paixão de Cristo<sup>251</sup> (fr. 16 Harnack). Vale-se ainda da incoerência do relato

---

<sup>246</sup> *Mateus*, 14.22-24.

<sup>247</sup> *Marcos*, 6.45-48.

<sup>248</sup> *Mateus*, 1.11-12. Jerônimo contra-argumenta, afirmando que se deve contabilizar o nome de Jeconias duas vezes, já que o mesmo nome grego se refere a dois nomes hebraicos distintos.

<sup>249</sup> *Marcos*, 1.2.

<sup>250</sup> *Mateus*, 27.3-10 e *Atos dos Apóstolos*, 1.18.

<sup>251</sup> *João*, 19.33-34 é o único que relata o golpe de lança do soldado romano na lateral do corpo de Jesus já morto.

evangélico acerca do(s) endemoniado(s) geraseno(s)<sup>252</sup>, em que censura a concessão feita por Jesus à solicitação dos demônios de entrarem na manada de porcos, a indireta punição de animais inocentes, o mal causado aos porqueiros e à cidade, alarmada pelo ocorrido, bem como o absurdo de que houvesse tamanho número de porcos sendo apascentados na Judeia — Mateus não os contabiliza, mas Marcos fala em cerca de dois mil animais —, haja visto se tratar de alimento considerado impuro para os judeus que habitavam a localidade, ao que se soma o disparate de que tantos porcos pudessem se afogar de uma vez, não havendo lago profundo o suficiente ou um mar naquele lugar.

A crítica porfiriana também se debruça sobre as incongruências neotestamentárias presentes nas falas e nas ações de Jesus. Nessa perspectiva, assinala que o salvador dos cristãos ora afirma que: “[n]a verdade, sempre tereis os pobres convosco, mas a mim nem sempre tereis”<sup>253</sup> ora diz que: “[e] eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos!”<sup>254</sup> (fr. 61 Harnack). Acusa-o de ser inconstante e mutável, já que comparece à festa dos Tabernáculos à qual havia dito previamente que não iria<sup>255</sup> (fr. 70 Harnack). Em relação à paixão, questiona ainda o porquê Cristo se submeteu às humilhações e violências que sofrera; e se era necessário que sofresse pois era este o mandamento divino, por que razão não se pronunciou perante as autoridades que o julgaram, mas deixou-se tratar de forma ultrajante, como um homem vulgar (fr. 63 Harnack).

No que tange à oposição entre mono- e politeísmo, o filósofo de Tiro chama a atenção, articulando a argumentação de maneira lógica, para a noção de monarquia divina pleiteada pelos cristãos. Ora, se a Deus é atribuído o estatuto de monarca, isso se dá, necessariamente, não porque ele se encontra sozinho, mas porque governa sozinho. E, se é monarca, o é pois governa sobre seres de seu próprio gênero e natureza, ou seja, reina sobre outros deuses (fr. 75 Harnack). Esse argumento se intersecciona com a concepção cristã acerca dos anjos, que, segundo Porfírio, são os mesmos seres a que os helenos denominam deuses, tratando-se, portanto, de uma mera diferença de nomenclatura, e não de seres efetivamente distintos — o que as próprias palavras de Jesus, segundo o polemista pagão, sustentariam<sup>256</sup> (fr. 76 Harnack).

<sup>252</sup> *Mateus* (8.28-34) fala de dois endemoninhados enquanto *Marcos* (5.1-20) se refere a apenas um.

<sup>253</sup> *Mateus*, 26.11.

<sup>254</sup> *Mateus*, 28.20.

<sup>255</sup> *João*, 7.8-10.

<sup>256</sup> *Mateus*, 22.29-30.

Porfírio também rebate as acusações de idolatria, afirmando que as estátuas dos diferentes deuses e divindades do universo religioso pagão não se confundem com os seres divinos em si. As esculturas e as representações serviriam, na verdade, como uma espécie de referência mnemônica que remeteria o adepto à divindade com que busca se conectar, sendo aquelas caracterizadas antropomorficamente por se acreditar que o homem é o mais belo dos seres vivos e a própria imagem de Deus. Ancora, ainda, esta argumentação por meio do recurso às próprias escrituras judaicas, citando *Êxodo* (31.18): “Quando ele terminou de falar com Moisés no monte Sinai, entregou-lhes as duas tábuas do Testemunho, tábuas de pedra *escritas pelo dedo de Deus*” (*grifo nosso*).

Outrossim, o filósofo aproveita essa ocasião para voltar à carga com a crítica de irracionalidade contra os cristãos (fr. 77 Harnack). Afirma, pois, de maneira contundente, que, mesmo que algum heleno fosse tão insensato a ponto de confundir os deuses com a representação destes por meio de suas estátuas, esse indivíduo ainda se mostraria mais sensato do aquele que acreditava que a própria divindade havia penetrado no ventre da Virgem Maria, se convertido em feto e, uma vez parida, fora envolta em panos, cheia de sangue da placenta, de bÍlis e de outras coisas ainda mais insólitas do que estas. Dessas observações eivadas de sarcasmo, pode-se depreender não só a manutenção da crítica à irracionalidade da fé cristã, mas, mais especificamente, o absurdo que consistia, aos olhos de um neoplatônico como Porfírio, a proposição de que Deus pudesse se fazer carne, confundindo-se com a realidade material da qual o filósofo, na verdade, deveria se afastar para se elevar espiritualmente em direção a Ele. O credo cristão exprimia, nesses termos, uma espécie de máxima emblemática e exponencial da ignorância acerca da ordenação teológico-ontológica do cosmos, que prescindia do reconhecimento dos fundamentos mesmos da hierarquia da realidade, do ser e de sua origem.

Obviamente, não temos a pretensão de esgotar aqui o conjunto de objeções, argumentos e refutações mobilizado pelo filósofo de Tiro na imputação de um caráter irracional à fé cristã. Interessa-nos, antes, demonstrar a relevância dessa linha de crítica, tanto para a construção da polêmica porfiriana quanto para o esforço apologético eusebiano, desnudando, de forma panorâmica, alguns de seus principais contornos. Todavia, há de se pensar, de modo amplo, no motivo pelo qual uma acusação que pareceria gozar de tanto apelo popular, tendo em vista a difusão da cultura helênica no ambiente imperial, e a qual se recorrera ao longo de tanto tempo, como testemunham as obras de autores de ambos os espectros da controvérsia, se mostrou, em última instância,

tão inócua do ponto de vista da sua efetividade enquanto instrumento de deslegitimação do cristianismo e de embargo de sua expansão.

A resolução dessa problemática, nos parece, demanda uma compreensão da dinâmica da realidade em que ela se inscreve fundamentada no arcabouço categorial formulado por György Lukács (2013) a partir da teoria social marxiana. Nesse sentido, o que se depreende da análise daquilo que conhecemos do *Contra os cristãos* atesta que, predominantemente, a crítica porfiriana direcionada ao cristianismo se desenvolve no âmbito estritamente gnosiológico. Em outras palavras, os embates entre o discípulo de Plotino e os apologistas e pais da Igreja se dão em torno de questões doutrinárias, teológicas e textuais, focalizando o cristianismo do ponto de vista de sua coerência lógico-racional, de sua adequação ao conhecimento filosófico consagrado pela tradição, de sua consistência discursiva bem como de sua correspondência com a compreensão até então atingida pelo homem com relação à realidade ao seu redor. Sob esse viés, a ineficácia da crítica de Porfírio ao cristianismo exemplifica e reforça a necessidade de se pensar a religiosidade do ponto de vista ideológico assim como, por outro lado, o equívoco de se definir ideologia — e religião enquanto categoria do complexo das ideologias — de modo estritamente gnosiológico.

Trata-se, pois, de por em evidência a abordagem ontológico-prática da ideologia. Atentamo-nos, assim, para a *função* que ela desempenha na dinâmica histórica do ser social, ao revés de uma posição que equaciona ideologia com falsa consciência, com concepções de mundo equivocadas, com ilusão socialmente necessária ou com manipulação da realidade objetiva; ainda que todos esses aspectos possam se fazer presentes em formações ideológicas específicas. As diferentes e singulares expressões que constituem o complexo das ideologias em cada momento se revelam, assim, como elaborações ideais da realidade que, cristalizadas em formas de consciência relativamente estruturadas e socialmente difundidas, atuam como meios pelos quais os indivíduos se posicionam e operam, em seu cotidiano, diante dos problemas e conflitos sociais em que se encontram enredados.

Como já se explicitou, uma práxis subjetiva e socialmente operacional, convergente com as demandas impostas pelas conjunções situacionais, necessita de um compósito de representações e concepções de mundo — e imperativos decorrentes desses — que lhe fundamentem, ou seja, que lhe sirvam apropriadamente de momento ideal. É precisamente isso o que, de acordo com Lukács (2013), a ideologia faz, agindo, no plano

ideal, como mediação da prática. Por outro lado, a religião é, para o pensador húngaro, uma categoria peculiar do ser social; segundo Lukács, “a religião nunca foi nem é pura ideologia no exato sentido aqui pretendido, mas é simultaneamente e antes de tudo também um fator operante no plano imediato da práxis social real dos homens” (2013, p. 538). Sob esse prisma, é necessário sempre considerar, a partir das expressões concretas do âmbito religioso, o perfil eminentemente prático-concreto das religiosidades, aí identificando os modos pelos quais elas conjugam um conjunto coordenado de formas ideal-discursivas com sistemas de práticas e prescrições ordenadas tendo em vista a regulação socio subjetiva cotidiana.

É claro que Porfírio não poderia tecer uma crítica de fato radical — ontológica — à religião. Tanto quanto os cristãos aos quais se opunha, ele se situa nos limites específicos do desenvolvimento social do pensamento típicos do momento em que sua vida transcorre. Assim, também o filósofo sírio, ainda que represente o ápice em termos de sofisticação intelectual em sua época, não é capaz de compreender, como assinalam Marx e Engels, em *A ideologia alemã* (2007), que na religião o mundo empírico, isto é, o mundo natural-social que os homens transformam mediante sua atividade sensível, é transmutado em um mundo ideal, que os confronta como *algo estranho* a eles. Por isso, afirmam os pensadores alemães, a essência da religião não deve ser buscada quer em uma suposta essência divina dos homens quer nos atributos de Deus, mas sim na base material de sua própria inessencialidade. Em outros termos, o fundamento da produção espiritual, seja de Porfírio seja cristã, se radica nas relações sociais materialmente constituídas, o que estava peremptoriamente fora do horizonte ideal de nosso filósofo, que compreende a realidade a partir de uma visão socialmente fundada no estranhamento religioso.

Pode-se constatar a incapacidade da polêmica porfiriana em apreender a dimensão social-ontológica da religião cristã nas críticas às incoerências internas dos evangelhos e outros escritos neotestamentários — em um mesmo ou entre eles — tal como aqui expostas. O discípulo de Plotino enxerga nelas um problema de primeira ordem, pois julga desde um ponto de vista lógico, racional; as inconsistências são provas cabais do desvio para com o conhecimento da verdade que deslegitima terminantemente a doutrina espiritual dos seguidores de Jesus.

Porém, a verdade é que, do ponto de vista funcional da ideologia, a diversidade de versões, de aspectos, ensinamentos e prescrições (mesmo acarretando contradições e inconsistências esporádicas), que é fruto da heterogeneidade de seu processo formativo,

pode inclusive ampliar o grau de infiltração do discurso religioso no cotidiano, a sua aplicabilidade a distintas experiências vivenciadas pelos indivíduos em sua realidade diária. Em compensação, um discurso rigidamente coerente e estritamente lógico restringiria a capacidade da ideologia religiosa de se imiscuir no pensar e no fazer de uma extensa porção social de indivíduos (sobretudo dos subalternizados) de modo tendencialmente integral — o que sói ocorrer com o próprio pensamento filosófico de maneira geral.

Com efeito, essas incoerências e ilogicidades criticadas pelo filósofo sírio não reduzem em absolutamente nada a capacidade do credo cristão de corresponder às necessidades religiosas de uma fatia cada vez maior da sociedade imperial que, paulatinamente, a ele adere. Isso porque, como já enfatizado, a ideologia — religiosa nesse caso — não diz respeito, afinal, à maior ou menor acurácia gnosiológica, à elaboração de uma mais ou menos fiel imagem da realidade, de acordo com princípios de racionalidade ou à revelia deles, como imagina Porfírio, mas à conformação de um veículo teórico-prático que intermedeia o engajamento nos conflitos sociais e cujo conteúdo “é determinado pelas necessidades vitais (reais ou imaginárias) do homem singular” (LUKÁCS, 2013, p. 536-537).

O que explica, pois, em última instância, o sucesso ideológico do cristianismo, que, emergindo das classes subalternizadas como *expressão* e *protesto* de caráter sectário contra a miséria material, acabou por constituir-se como forma paradigmática da religião, impondo sua hegemonia ideológica pelo território imperial de maneira avassaladora, é a capacidade que ele demonstrou de fornecer subsídios funcionais para a práxis ordinária dos homens. Isso se fez mediante sua habilidade de abarcar um extenso espectro de fenômenos e de fornecer constelações de representações do *ser* e de preceituações de um *dever-ser* que sustentassem operacionalmente o universo da vida cotidiana dos homens daquela formação sócio-histórica.

Quando Porfírio acusa os cristãos de serem propaladores de uma fé irracional, ele se coloca na contramão do que afirmam Marx e Engels em outra passagem de *A ideologia alemã* (2007, p. 94) quanto à compreensão do fenômeno ideológico. Ele parte justamente “daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam” ou ainda “dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso”. Em oposição, os teóricos da concepção materialista da história assinalam que o percurso capaz de compreender a realidade social objetivamente posta é aquele em que:

“parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida”. Claro que a proposição, tal como está formulada, reproduz o esquematismo de pendor mecanicista que já denunciávamos, mas o que realmente importa aqui é o pressuposto de se tomar o homem — enquanto ser objetivo, histórico e relacional — como raiz de toda ideologia; o que implica privar de sua aparente autonomia as religiosidades e as formas de consciência a elas correspondentes.

Por outro lado, convém aqui retomar a aguda inteligência do jovem Marx em sua tese de doutoramento já sublinhada por Lukács (2013): “[...] nesse sentido, *todos os deuses*, tanto os pagãos como os cristãos, tiveram existência real. O velho Moloque não reinou? O Apolo de Delfos não constituiu um poder real na vida dos gregos?” (MARX, 2018, p. 133). Aqui, o pensador alemão constata que, do ponto de vista da atuação na vida dos homens, os deuses constituem um poder realmente efetivo nas diferentes sociedades e coletividades que os cultuam. Embora ainda estivesse longe do desenvolvimento ativo de sua teoria social materialista e a observação, feita *en passant*, não seja desdobrada ou explorada em suas consequências pelo jovem estudioso, trata-se de uma percepção sugestiva daquilo que mencionamos como a necessária reposição dos deuses como poderes socialmente existentes e decisivos a partir de uma abordagem ontológica das religiosidades, ao revés da crítica gnosiológica que os exclui da equação — ou, ainda, das abordagens mais tradicionais do fenômeno religioso que os tomam como variável independente.

A crítica anticristã porfiriana, apesar de gnosiológica, não exclui a existência dos deuses porque também se constitui a partir de uma concepção religiosa. Ela parte igualmente, portanto, da reificação da processualidade histórica e do consequente estranhamento dos resultados das manifestações naturais e das objetivações humanas. Desse modo, a obliteração do devir universal e o escamoteamento dos processos genéticos de cada objetivação fazem com que, por meio da reificação, o produzido assumam ideologicamente a posição de produtor — de potência alheia, avessa e adversa ao homem — ao passo que o produtor tem seu papel invertido e aparece como produzido; donde derivam as diferentes figuras demiúrgicas das expressões religiosas. Dessarte, as produções religiosas que emanam do processo social por meio do estranhamento, a despeito de ideológicas, agem sobre as pessoas como formas e modos do ser efetivamente existentes; elas instituem imperativos teóricos e práticos, no horizonte de um dever-ser

ordenado e ordenador, acabando por se converter, enquanto instrumento de regulação social, em forças objetivas de transformação — ou conservação — material-espiritual do mundo.

Essa conjunção de religiosidade e gnosiologia presente no discípulo de Plotino restringe severamente a eficácia de sua contestação do cristianismo. Por um lado, a crítica porfiriana não pode se radicalizar — tomar o homem como raiz do próprio homem (MARX, 2010a) — pois parte do mesmo estranhamento religioso de que se nutre a fé que almeja atacar. De outra parte, o filósofo sírio se atém ao viés gnosiológico, que explora as inconsistências do complexo discursivo antagônico, mas não é capaz de compreender que o sucesso deste prescinde da sofisticação filosófica e da racionalidade criteriosa neoplatônicas, pois repousa na efetividade social em termos de operacionalização da prática cotidiana frente aos desafios da realidade socialmente contraditória e subjetivamente disruptiva em que os cristãos se encontram inseridos.

É interessante notar que, diferente de Porfírio, Agostinho parece ter sido capaz de intuir o papel social da ideologia que constitui justamente o fator decisivo para que, religiosamente, o cristianismo se sobreponha, pouco a pouco, às tradições pagãs greco-romanas. Em *A cidade de Deus* (2.6), o pensador cristão afirma:

Esse o motivo da negligência dos deuses em regular a vida e os costumes dos povos, das cidades devotadas a seu culto, em conjurar por terríveis ameaças os horrendos males que não devoram o campo e a vinha, nem a casa e as riquezas, mas o próprio homem, a carne submissa à alma, a alma e o espírito que rege a carne. Longe disso, permite à malícia humana encher as medidas. Reprimiram-na alguma vez? Demonstrem-no, então; provem-no. Mas não me venham alegar fúteis cochichos, segundo os quais uma espécie de misteriosa tradição sopra aos ouvidos de alguns raros iniciados não sei que princípios de probidade e pudor. Citem, apontem os lugares consagrados a piedosas reuniões, onde [...] o povo receba os ensinamentos dos deuses para conter a avareza, reprimir a ambição, refrear a luxúria [...]. Que nos digam onde professavam tais máximas em nome dos deuses, onde se reunia o povo para ouvir esses divinos preceitos, em que lugares parecidos com nossas igrejas, que mostramos haverem sido instituídas para semelhantes reuniões, onde quer que a religião cristã se tenha difundido.

Embora o bispo de Hipona parta, naturalmente, de uma concepção religiosamente estranhada, atribuindo à ação divina, e não à humana, a responsabilidade pela orientação dos próprios homens, ele parece entrever a função social da religião enquanto meio de regulação da vida cotidiana por meio dos preceitos e das representações que promove junto aos indivíduos singulares. Agostinho assinala “a negligência dos deuses em regular

a vida e os costumes dos povos”<sup>257</sup>, com o fito de demonstrar a ineficácia das práticas religiosas pagãs tradicionais, comparadas ao cristianismo, no que tange ao estabelecimento de um dever-ser moralmente orientado que abarque o corpo social de forma abrangente e normatize sua práxis ordinária.

Ele critica ainda a inexpressividade social das seitas filosóficas e de mistérios que exercem uma função regulatória apenas sobre a vida de sua elite de iniciados: “não me venham alegar fúteis cochichos, segundo os quais uma espécie de misteriosa tradição sopra aos ouvidos de alguns raros iniciados não sei que princípios de probidade e pudor”<sup>258</sup>. E conclui desafiando retoricamente que lhe seja mostrada a estrutura concreta por meio da qual o povo poderia ser, no contexto pagão, ensinado e orientado de acordo com a práxis social que se almeja fomentar e conservar. Agostinho desnuda a lacuna presente no paganismo que, a nosso ver, precisa ser preenchida para que a conformação histórica da religião enquanto categoria do ser social se efetive, evidenciando a constituição, pela religião cristã, de um aparato material destinado a possibilitar que a ideologia religiosa se apodere das massas e se converta em fator operacional no plano imediato da práxis social objetiva dos indivíduos.

Ademais, pode-se entrever, a partir do que ora se expõe, a fratura estabelecida e progressivamente ampliada com relação à diferenciação entre os campos filosófico e religioso propriamente ditos, dentro do complexo das ideologias. Se essa ruptura ainda não está posta, em absoluto, para Porfírio, ela tende a se cristalizar de maneira contundente no percurso evolutivo do cristianismo. Não porque a Igreja que emerge ao fim da Antiguidade Tardia não comporte uma dimensão filosófica eminente e demasiado significativa, mas porque a prioridade ontológica do complexo religioso não reside em sua dimensão teórica, mas, antes, na conjunção entre teoria e prática com vista à regulação totalizante e universal da práxis cotidiana imediata.

Se se pode falar efetivamente de uma superioridade religiosa do cristianismo com relação ao paganismo, como quereria Paul Veyne (2014), podemos admiti-la, unicamente do ponto de vista ideológico, como uma superioridade funcional enquanto meio de regulação da sociedade. A hegemonia religiosa do cristianismo se constitui, assim, em conformidade com o imperativo social de suprir fendas e frestas ideológicas postas pelas

---

<sup>257</sup> No original: [...] *quod de uita et moribus ciuitatum adque populorum a quibus colebantur illa numina non curarunt.*

<sup>258</sup> No original: *Nec nobis nescio quos susurros paucissimorum auribus anhelatos et arcana uelut religione traditos iactent, quibus uitae probitas castitasque discatur [...].*

contradições de uma sociedade classista, coagulando um extenso e intenso complexo ideológico-pragmático que sustente, balize e oriente o viver cotidiano dos homens. Por meio dessa subvenção tanto subjetiva quanto objetiva à existência, a religião passa a exercer um domínio que se quer irrestrito e irrevogável sobre o cotidiano dos indivíduos — eis aí o homem tardoantigo, completamente prostrado frente a essa potência estrangeira que ele mesmo criou.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, buscamos apresentar ao leitor, de forma talvez um tanto quanto incipiente, o que nos parece ser a fundamentação teórica mais acertada, frutífera e decisiva para a compreensão do fenômeno religioso, quer na Antiguidade quer contemporaneamente. Para isso, buscamos desenvolver uma análise de certos elementos componentes da polêmica anticristã de Porfírio a fim tanto de recuperar ontogeneticamente partes do processo de consolidação da religião no contexto tardoantigo quanto de demonstrar, efetivamente, de que modo é possível pensar essas categorias do ser social tomando os homens objetivamente existentes em sua dimensão histórica e relacional como ponto de partida.

Essa abordagem que nos esforçamos por delinear se assenta na teoria social marxiana e se mostra, portanto, avessa às tendências predominantes nos estudos acerca das religiosidades até os dias atuais; mormente, aquelas que dizem respeito a se tomar a crença em deus(es) como variável independente e, assim, se furta a fazer as perguntas mais medulares a respeito da problemática religiosa, isto é, por que, seja no passado mais primitivo seja no presente mais cientificista, os homens creem? Quais são os fatores determinantes que levam sociedades entre si tão díspares a prostrar-se tão decididamente frente aos deuses que espontânea e quase que espontaneamente elas mesmas fabricam para si?

Observe-se, porém, que nossa abordagem também se resguarda de uma outra tentação a que, o mais das vezes, se entregam, desavisadamente, os especialistas no tema: o ímpeto de ver na religião uma condição ontológica do homem. A ideia de que a própria religiosidade seria um dos fatores imanentes e determinantes do ser homem habita uma extensa produção bibliográfica, seja em obras filosóficas, antropológicas ou mitológicas. Marx resiste a essa tentação. Resistamos com ele. A religião, como buscamos demonstrar, é um produto tardio do ser social, profundamente atrelada ao desenvolvimento e à complexificação das contradições postas pelas sociedades de classe. E mesmo outras formas de religiosidade, inclusive as que precedem historicamente a religião, ainda que não desapareçam com ela, não são um atributo universal do homem, mas hipóstases das relações incontornáveis de intercâmbio dele com a natureza, ou dos próprios homens entre si, que, uma vez reificadas, aparecem como essas potências alheias, estrangeiras, incompreensíveis e desafiadoras.

É por essas e outras que nos propusemos a abordar a religião enquanto forma específica do complexo das ideologias, seguindo no encalço de Marx e daqueles que vieram após ele e também tentaram refazer — e alongar — seus passos. Não obstante, também esse caminho é acidentado. Os marxismos e os marxistas, em sua ampla maioria, dedicaram-se pouco à temática da religião e, quando o fizeram, em geral, erraram. Um dos principais equívocos que cometeram — para além dos reducionismos e simplificações de todas as ordens — reside no trato gnosiológico dispensado à categoria ideologia, insistindo em encará-la como sinônimo de falsa consciência, reflexo distorcido da realidade, ilusão socialmente necessária ou manipulação discursiva da realidade objetiva. No bojo desse engano, autores os mais diversos dão as mãos em momentos específicos de suas obras, constituindo um rosário de formulações e propostas que pouco contribuíram para o avanço da análise do fenômeno religioso sob a perspectiva da concepção materialista da história. Todavia, esforçamo-nos por exorcizar nossa leitura também desses equívocos, valendo-nos da obra tardia de György Lukács, especialmente sua *Ontologia do ser social*, na qual propõe uma recuperação e um posterior desdobramento da versão mais sofisticada e madura da compreensão marxiana acerca do complexo ideológico; a qual, como se viu, concebe a ideologia como forma de elaboração ideal da realidade que torna a práxis social humana consciente e operacional.

O caminho que assim se descortina manifesta um potencial único para que compreendamos igualmente o porquê o avanço acachapante da cientificidade, da tecnologia e do capitalismo nos dias atuais não esvaziou igrejas, terreiros, mesquitas, mosteiros, sinagogas e templos de todos os tipos mundo afora. Também não tirou das pessoas a necessidade de projetar idealmente uma comunidade de justiça e igualdade num céu transcendente como resposta a uma realidade concreta que mais parece o inferno na Terra. Se pensamos a dimensão do sagrado como dada, sem questionar suas conformações materiais, ou se compreendemos o religioso como atributo ineliminável do homem, perdemos de vista as interconexões, a dialética das influências mútuas, a determinação reflexiva dos diferentes complexos que constituem a realidade. Substantivamos o espírito à revelia da prioridade ontológica da matéria que lhe subjaz e viabiliza. Em oposição, se partimos da concepção gnosiológica da ideologia, carecemos de explicação para o não recuo do religioso frente ao avanço do científico.

Karl Marx e Friedrich Engels, como expusemos, desenvolveram as bases filosóficas e analíticas que nos permitem, com a contribuição de outros pensadores

seminais como Lukács, captar o movimento real da religião enquanto categoria ideológica específica sócio-historicamente constituída. Assim, a dialética própria do religioso só pode ser apreendida por meio da identificação dos nexos e das reciprocidades objetivas que a constituem enquanto complexo em correlação a outros complexos no interior de uma totalidade. Em outros termos, não é possível compreender a crença religiosa sem compreender, em sua imanência, o contradizer-se a si mesmo dos homens que creem religiosamente; assim como se faz necessário considerar a ação recíproca das diferentes esferas constituídas pela dinâmica própria do ser social — sobre e a partir da religião — para vislumbrar, sem se olvidar da prioridade ontológica da produção e da reprodução da vida, a especificidade da ideologia religiosa, seu surgimento, sua diferenciação e suas condições de efetividade.

Isso nos remete, incontornavelmente, ao *estranhamento religioso*, categoria chave de nossa investigação. Com efeito, a teoria do estranhamento (*Entfremdung*) estipula que, dadas certas condições sociais, os resultados advindos da atividade humana sobre a realidade circundante se voltam contra os próprios homens sujeitos da ação, subjugando-os e assumindo, idealmente, a figuração de sujeitos e não produtos do devir histórico. O cerne desse processo consiste na contradição entre o desenvolvimento das capacidades humanas e o desenvolvimento da personalidade humana, numa articulação em que o primeiro se realiza a partir da negação do segundo. Colocado de outra forma, o desenvolvimento do potencial genérico do homem não só não está à disposição de todos os homens singulares, mas se perfaz à custa da desumanização da imensa maioria deles. Esse processo assume formas muito diversas em diferentes etapas históricas do ser social, mas sua continuidade essencial se ancora no fato de que as objetivações concretizadas pelos homens se autonomizam, cristalizando-se em legalidades sócio-históricas que passam a determiná-los subjetivamente, aparecendo a eles como algo que lhes é estranho, de que eles dependem e que efetivamente os domina.

Algumas dessas formas estranhadas assumem, enquanto representações autonomizadas de sua processualidade histórica, uma configuração ideológica específica, aparecendo para os sujeitos e agindo sobre eles, mediante reificações postas pela sociabilidade, como formas do ser, isto é, como a própria realidade. Por conseguinte, ainda que ideológicas, essas expressões religiosas se convertem em forças concretas do ponto de vista do ser social. Na verdade, conforme Lukács (2013), o estranhamento religioso é o arquétipo de todos os estranhamentos mediados ideologicamente. Desse

modo, todos os estranhamentos têm seu paradigma nos fenômenos religiosos mais primários do ser social, nos quais as primeiras formas míticas se configuraram como reificações ideais que apreendiam e elaboravam, primeiramente, os conflitos oriundos dos intercursos natureza-sociedade e, posteriormente, aqueles próprios das relações contraditórias típicas das sociedades de classe. Essas representações de mundo atuam, desde então, para tornar a práxis humana consciente e operativa, moderando os conflitos sociais por meio de formas de consciência em que as forças naturais e/ou sociais confrontam o homem como poderes transcendentais que o interpelam e o dominam, regulando sua existência.

Sem embargo, não poderíamos ensaiar esse desenvolvimento teórico-crítico de forma puramente abstrata, pelo que buscamos conjugá-lo com a análise histórica de elementos específicos da polêmica anticristã de Porfírio no contexto da Antiguidade Tardia. Trata-se, naturalmente, de um objeto privilegiado para a análise da religião, uma vez que nele se cristalizam várias das conjunções, injunções e disjunções que conformam a emergência da categoria religião no processo histórico por meio das contradições sociais que ensejam a consolidação do cristianismo. Dessarte, essa investigação nos permite equacionar, ontogeneticamente, alguns dos mais significativos elementos que concorrem, em sua dialeticidade, para a constituição formal dessa categoria ideológica por meio do vir-a-ser do próprio cristianismo enquanto conteúdo típico da religião.

Essa análise nos permitiu, sobretudo a partir da convergência entre as teorizações abrangentes de Lukács e as análises de autores que se debruçaram sobre as idiosincrasias histórico-culturais do período, como Peter Brown, compreender melhor como e por que se deu o processo de expansão do cristianismo nos primeiros séculos de nossa era. É sob esse viés que assinalamos, por exemplo, as mudanças socio subjetivas profundas decorridas ao longo do período tardoantigo no contexto imperial, ressaltando tendências importantes, tais como o papel crescente desempenhado pela religião junto à maior parte da população, a dissolução do pertencimento cultural e ideológico às comunidades de origem dos indivíduos, a configuração crescente de uma perspectiva ideológica cosmopolita, a flexibilização das barreiras socioeconômicas locais nos territórios abarcados pelo Império Romano e a busca por uma salvação individual da alma humana por meio de diferentes formas religiosas que também se arvoram no papel de outorgadoras do sentido da existência humana.

O percurso dessa análise nos permitiu propugnar, igualmente, algumas determinações e nexos fundamentais da categoria religião, a partir da perscrutação de sua coagulação por meio do cristianismo. Nesse sentido, observamos brevemente alguns aspectos da processualidade social que institui a demarcação ideológica relacional de identidades culturais em confronto — aos poucos relativamente consolidadas como cristãos, helenos, judeus etc. Outrossim, consideramos o modo como a religião cristã se constitui, efetivamente, com base em duas dimensões específicas de embate: uma externa, objetivada em suas posições e contraposições para com a alteridade ideologicamente fabricada frente ao helenismo e ao judaísmo principalmente; e outra interna, caracterizada pela árdua e conflituosa tessitura de uma autoproclamada ortodoxia, por meio quer de uma monologização centrípeta quer do enfrentamento violento e da contínua repressão das assim chamadas heterodoxias.

Nossa análise redundante na compreensão ontogenética do conflito e da busca pelo estabelecimento de uma hegemonia como partes inerentes da legalidade constitutiva da religião enquanto categoria ideológica. Em outras palavras, o antagonismo, o confronto e a contradição fazem parte da essência objetiva da religião — entendida como aqueles elementos que, decantados do processo sócio-histórico, tendem a permanecer diacronicamente em razão de sua funcionalidade social. Eles constituem, pois, determinações inelidíveis e incompressíveis do fenômeno, do que decorre nossa hipótese de que toda religião, tendencialmente, almeja uma hegemonia ideológica. Essa caracterização está intimamente vinculada ao monopólio do sagrado que a religião advoga para si em detrimento de outras expressões de espiritualidade. O fato de que o cristianismo tenha, historicamente, promovido a intolerância, a escravidão, a perseguição, a inquisição, o genocídio e a guerra religiosa demonstram, retrospectivamente, o desenvolvimento em sua plenitude do que lá antes estava socialmente contido em gérmen.

Só se pode, porém, reconhecer apropriadamente essa articulação categorial se se leva em conta a distinção necessária entre seita e religião, que também buscamos desenvolver com base em Lukács (2013). O transcurso por que passa o cristianismo em sua metamorfose de seita judaica socialmente contestatória em religião imperial hegemônica, com as reformulações dinâmicas aí implicadas, atesta a complexidade dessa problemática e evidencia que, quando falamos dessas características acima sublinhadas, nos reportamos à religião cristã, e não ao movimento original de Jesus ou aos paleocristianismos dele derivados.

Lukács (2013) também nos auxilia no entendimento de outros aspectos primordiais da questão, como o fato de que a religião nunca é ideologia pura, mas conjuga sempre elementos teóricos com elementos práticos na regulação social, exibindo um característico pendor para penetrar os espaços sociais moderados, *a priori*, por outras formas ideológicas, como a política, o direito e a arte. Isso fica evidente na consolidação do cristianismo enquanto expressão religiosa do poder político sob Constantino e com a participação destacada de Eusébio de Cesareia.

Encarada, ainda, a partir de sua função social como instrumento de regulação da vida cotidiana, a atuação religiosa da fé cristã explicita historicamente as razões para o fracasso da crítica porfiriana — ancorada fundamentalmente na apreensão gnosiológica do fenômeno — frente à expansão do novo credo, o que constitui de veras uma proposta de leitura ampla para se pensar o embate ideológico entre helenismo e cristianismo na Antiguidade Tardia. Nessa mesma lógica, para além da nossa reflexão sobre o *Contra os cristãos*, de Porfírio, esperamos que fique claro para o leitor o potencial que essas elaborações teóricas apresentam com relação ao estudo da religião de modo geral, inclusive na sociedade contemporânea.

## REFERÊNCIAS

### *Textos antigos e medievais*

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Rio de Janeiro: Editora Fase, 1979.

ARNOBIUS. **Adversus nationes**. Arnobii Oratori. Lib. VII. Lipsiae: Typis et sumptibus Bernh. Tauchnitz, 1846.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Contra os pagãos: Parte I (Livros I a X). Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis/RJ; São Paulo; Bragança Paulista/SP: Vozes; Federação Agostiniana Brasileira; Ed. Universitária São Francisco, 2017.

AUGUSTINI, S. Aureli. **S. Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae**. Corpus Script. Eccl. Latinorum vol. LVIII. Al. Goldbacher. Londres: Tempus, 1898.

**BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson (coord.). São Paulo: Paulus, 2000.

CYPRIAN, Saint. **S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia**. Corpus Scriptorum Eccl. Latinorum. Volume 3.1. Ed. Wilhelm von Hartel. Vienna: Gerold, 1868.

CYPRIAN, Saint. **Treatises**. The Fathers of the Church: A New Translation. Transl. Roy J. Deferrari. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2007.

EUNAPIUS. **The lives of the Sophists**. In: PHILOSTRATUS and EUNAPIUS. **The lives of the Sophists**. With English transl. by Wilmer Cave Wright. London; New York: William Heinemann; G. P. Putnam's sons, 1922.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História eclesiástica**. Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. Patrística, vol. 15. São Paulo: Paulus, 2000.

EUSEBIUS. **Praeparatio Evangelica**. Eusebii Caesariensis Opera. Volumes 1-2. Editor: Ludwig Dindorf. Leipzig: Teubner, 1867. Disponível em: <https://scaife.perseus.org/library/urn:cts:greekLit:tlg2018.tlg001/>. Acesso em: 8 maio 2023.

EUSEBIUS OF CAESAREA. **The Proof of the Gospel**. Vol. 1 e 2. Trad. W. J. Ferrar. London; New York: Society for Promoting Christian Knowledge; The Macmillan Company, 1920.

GEORGII SYNCELLI. **Ecloga chronographica**. Ed. Alden A. Mosshammer. Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1984.

HERODIANO. **Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio**. Traducción, introducción y notas: Juan Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

HIERONYMUS; GENNADIUS. **De viris illustribus**. Ed. Carl Albrecht Bernoulli. Freiburg i.B.; Leipzig: Mohr, 1895. Disponível em: <https://archive.org/details/hieronymusundge00berngoog/page/n105/mode/2up>. Acesso em 26 jul 2021.

HIERONYMUS. **Die Chronik des Hieronymus**. Eusebius Werke, VII. Ed. Rudolf Helm. Berlin: Deutsche Akademien der Wissenschaften, 1956.

JEROME. “Psalms”. In: **Vulgate Bible**. Bible Foundation and On-Line Book Initiative. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0060:book=Psalms>. Acesso em 9 abr. 2022.

JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias, Diálogo com Trifão**. Patrística, vol. III. São Paulo: Paulus, 1995.

ORÍGENES. **Contra Celso**. Patrística, vol. XX. São Paulo: Paulus, 2004.

ORIGENES. **Matthäuserklärung**. Vol. II. Origenes Werke XI. Erich Klostermann. Berlin: Akademie-Verlag, 1976.

PORFIRIO. **Astinenza dagli animali**. Prefazione, introduzione e apparati di G. Girgenti. Traduzione e note di A. R. Sodano. Milão: Bompiani, 2005.

PORFIRIO DE TIRO. **Contra los cristianos**. Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas: Enrique A. R. Jurado, Joaquín R. Ponce, Antonia Carmona Vázquez, Inmaculada R. Moreno, Francisco Javier o. Salas e José María Z. Calvo. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2006.

PORFIRIO. **Contro i cristiani**: nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice. A cura di Giuseppe Muscolino. Presentazione di Giuseppe Girgenti. Milano: Bompiani, 2009.

PORFIRIO. **ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ**. Carta a Marcela. Introducción, revisión del texto y traducción: José David Becerra Islas. México: Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

PORFÍRIO. **Sobre a vida de Plotino e a organização de seus livros**. In: BARACAT JÚNIOR, José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino, introdução, tradução e notas**. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

PORFIRIO. **Vangelo di un pagano**. Lettera a Marcela, Contro Boeto, Sull’anima, Sul “Conosci te stesso”. Seguito da Vita di Porfirio di Eunapio. A cura di Angelo Raffaele Sodano. Milano: Bompiani, 2006b.

**PORPHYRII PHILOSOPHI FRAGMENTA**. Andrew Smith et al. (Ed.). Fragmenta Arabica David Wasserstein interpretante. Leipzig: Walter de Gruyter, 2011.

PORPHYRY. **Against the Christians** (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition. Translated with notes by Robert M. Berchman. Leiden: Brill, 2005.

PORPHYRY. **Against the Christians: The Literary Remains**. Translated by R.J. Hoffmann. Guildford: Prometheus Books, 1994.

SAMÓSSATA, Luciano de. **Luciano** (V). Tradução do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

**SUIDAE LEXICON**, Graece & Latine. Tomus III. Aemilii Porti (Verfionem Latinam); Ludolphus Kusterus (Indicesque auctorum e rerum adjecit). Cantabrigiae: Typis Academicis, 1705.

TERTULLIAN. **Apology**. In: TERTULLIAN. **Apology; De spectaculis**. Trad. T.R. Glover. MINUCIUS FELIX. **Octavius**. Trad. Gerald H. Rendall. The Loeb Classical Library. Cambridge/Massachusetts; Londres: Harvard University Press; William Heinemann Ltda, 1977.

THEODORETI. **Graecarum affectionum curatio**. Ed. Ioannes Raeder. Leipzig: B.G. Teubneri, 1904.

#### *Autores modernos*

ADDEY, Crystal. “Dreams, Medicine and Healing in Late Antiquity: Oneiromancy (Dream Divination) in Porphyry’s *Philosophy From Oracles*”. In: COUTINHO, Luciano; FERNANDES, Edrisi (org.). **Cura e encantamento: rito, mito e psicologia**. Brasília-DF: Tanto Mar Editores, 2022. p. 113-148

ADORNO, Theodor W. **Teoria estética**. Lisboa: Edições 70, 2008.

ANSUATEGUI, Antonio Duplá. Notas a propósito de la historiografía neomarxista italiana sobre el mundo clásico. **SHHA**, Salamanca, v. 19, p. 115-42, 2001.

ARMSTRONG, A. H. (Ed.). **The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2008.

BAKHTIN, M. (VOLOCHINOV). **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1988.

BALIBAR, Étienne. **A filosofia de Marx**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino, introdução, tradução e notas**. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

BARNES, T. D. Scholarship or propaganda? Porphyry ‘Against the Christians’ and its historical setting. **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, n. 39, 1994, p. 53-65.

BENJAMIN, Walter. “Eduard Fuchs, Colecionador e Historiador”. In: \_\_\_\_\_. **O Anjo da História**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 123-164.  
BIDEZ, Joseph. **Vie de Porphyre: Le Philosophe Néoplatonicien**. Gante; Leipzig: E. van Goethem; B. G. Teubner, 1913.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião** (Introdução). São Paulo: Editora Paulus, 1985.

BLOCH, Maurice (org.). **Analisis marxistas y antropologia social**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1977.

BOCHET, I. “Les quaestiones attribuées à Porphyre dans la Lettre 102 d’Augustin”. In: MORLET, S. (org.). **Le traité de Porphyre contre les chrétiens: un siècle de recherches, nouvelles questions**. Paris: Collection des Études Augustiniennes, 2012. p. 371-94.

BOURDIEU, Pierre. “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: \_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BOTTOMORE, Tom (ed.). **A dictionary of marxist thought**. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

BRANDÃO, J. L. **A poética do hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. Do mito à história sagrada: cristianismo e helenismo no segundo século. **Revista do Departamento de História**, Belo Horizonte, v. 7, p. 102-110, 1988.

\_\_\_\_\_. **Em nome da (in)diferença: O mito grego e os apologistas cristãos do segundo século**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

BROWN, Peter. **El mundo de la Antigüedad tardía: de Marco Aurelio a Mahoma**. Prólogo de José Enrique Ruiz-Domènec. Trad. Antonio Pinero. Madrid: Editorial Gredos, 2012.

BRUNO, Paula. Críticos decimonónicos de la Biblia. Ensayo sobre Engels y Bakunin como lectores. **Cultura, lenguaje y representación**, Castellón de la Plana (España), vol. 11, p. 29-40, 2013.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo/RS: Ed. Unisinos, 2003.

CARCANHOLO, Reinaldo A. “Apresentação”. In: MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução e introdução de Florestan Fernandes. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

CARDOSO, Ciro Flamarion. “História das religiões”. In: \_\_\_\_\_. **Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios**. Bauru, SP: Edusc, 2005.

CARLI, Ranieri. György Lukács e a crítica à necessidade social da religião. **Crítica Marxista**, n. 41, p. 89-103, 2015.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

CHEVITARESE, André Leonardo. “Cristianismo e Império Romano”. In: SILVA, Gilvan Ventura da; e MENDES, Norma Musco. **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: EDUFES, 2006.

CLARK, Gillian. “Augustine’s Porphyry and the Universal Way of Salvation”. In: KARAMANOLIS, G.; SHEPPARD, A. **Studies on Porphyry**. Institute of Classical Studies. London: University of London, 2007. p. 127-140

COOK, John Granger. **The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2002.

\_\_\_\_\_. **The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

CORNELLI, Gabriele. “Jesus ‘Homem Divino’: para uma história comparada do termo no mundo antigo”. In: CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica (orgs.). **Jesus de Nazaré: uma outra história**. São Paulo; Annablume: Fapesp, 2006. p. 61-82.

DEFERRARI, Roy J. “To Demetrian”. In: SAINT CYPRIAN. **Treatises**. The Fathers of the Church: A New Translation. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2007. p. 160-165.

DODDS, E. R. **Paganos y cristianos en una epoca de angustia**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

EAGLETON, Terry. **Ideologia: uma introdução**. Trad. Silvana Vieira e Luís Carlos Borges. São Paulo: Boitempo, 2019.

EBERHARDT, Joachim. Religion als “das Opium des Volkes”: Ein Beitrag zur Ideengeschichte – mit einigen neuen Funden. **Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte**, 93, 3, p. 263-286, 2019.

EDWARDS, Mark. “Porphyry and the Christians”. In: KARAMANOLIS, G.; SHEPPARD, A. **Studies on Porphyry**. Institute of Classical Studies. London: University of London, 2007.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições

70, 1985.

\_\_\_\_\_. **O Sagrado e o Profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ENGELS, Friedrich. “Bruno Bauer and Early Christianity”. In: **Marx & Engels collected works**. Vol. 24 — Marx and Engels 1874-83. Londres: Lawrence & Wishart, 2010a [1882]. p. 427-435.

\_\_\_\_\_. **Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico**. São Paulo: Global Editora, 1984.

\_\_\_\_\_. “Engels to Joseph Bloch”. In: **Marx & Engels collected works**. Vol. 49 — Letters 1890-92. Londres: Lawrence & Wishart, 2010b [1882]. p. 33-37.

\_\_\_\_\_. **La guerra de los campesinos en Alemania**. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1974.

\_\_\_\_\_. **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana**. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S. A., 1975.

\_\_\_\_\_. **Ludwig Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca**. Trad. Palmiro Togliatti. Roma: Editora Riuniti, 1976.

\_\_\_\_\_. “Prefácio”. In: MARX, Karl. **As lutas de classes na França**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. O Livro de apocalipse. **Verinotio** – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas, ano XV, v. 26, n. 2, p. 299-304, jul./dez. 2020.

\_\_\_\_\_. “On the History of Early Christianity”. In: **Marx & Engels collected works**. Vol. 27. 1890-1895. Londres: Lawrence & Wishart, 2010c [1895]. p. 445-469.

\_\_\_\_\_. “The Book of Revelation”. In: **Marx & Engels collected works**. Vol. 26. Londres: Lawrence & Wishart, 2010d [1883]. p. 112-117.

FEUCHTWANG, Stephan. “La investigacion de la religion”. In: BLOCH, Maurice (org.). **Analisis marxistas y antropologia social**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1977. p. 79-102.

FLEMING, Wallace B. **The History of Tyre**. Columbia University Oriental Studies, vol. X. New York: Columbia University Press, 1915.

FORTES, Ronaldo Vielmi. **As novas vias da ontologia em György Lukács**: as bases ontológicas do conhecimento. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

FUNARI, Pedro Paulo A. *O Manifesto e o estudo da Antigüidade: a atualidade da crítica marxista*. **Crítica Marxista**, São Paulo, n. 6, p. 106-114, 1998.

FUNARI, Pedro Paulo A.; GRILLO, José Geraldo Costa. “Os conceitos de ‘helenização’ e de ‘romanização’ e a construção de uma antiguidade clássica”. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Néri de Barros; PINHEIRO, Rossana. (Org.). **A construção da narrativa histórica: séculos XIX e XX**. Campinas: Editora da Unicamp; Editora da Unifesp, 2014. p. 205-214.

GEERTZ, Clifford. “A religião como sistema cultural”. In: \_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEOFFROY, Andrés Sáez; DIAZ, Joel Parra. From the Antonine Plague to the Cyprian Plague: Scopes and consequences of global plagues in the Roman Empire in the 3rd century AD. **Revista chilena de infectología**, Santiago, v. 37, n. 4, p. 450-455, 2020.

GIRGENTI, Giuseppe. “Presentazione”. In: PORFIRIO. **Contro i cristiani**: nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice. A cura di Giuseppe Muscolino. Milano: Bompiani, 2009.

GOLTZ, E. von der. “Eine textkritische Arbeit des zehnten bezw sechsten Jahrhunderts, herausgegeben nach einem Kodex des Athosklosters Lawra.” In: GEBHARDT, Oscar von; HARNACK, Adolf (org.). **Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur**. Leipzig: J. C. Hinrichs’Sche Buchhandlung, 1899.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

GUARINELLO, N. L. “O Império Romano e Nós”. In: SILVA, Gilvan Ventura da; e MENDES, Norma Musco. **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: EDUFES, 2006.

HÄGG, Tomas. Hierocles the lover of truth and Eusebius the sophist. **Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies**. Vol. LXVII, p. 138-150, 1992.

HARGIS, Jeffrey W. **Against the Christians: The Rise of Early Anti-Christian Polemic**. New York: Peter Lang, 2001.

HARNACK, A. von (ed.). **Porphyrius, “Gegen die Christen”, 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate**. Berlin, 1916.

HARPER, Kyle. Another Eye-witness to the Plague described by Cyprian and notes on the “Persecution of Decius”. **Journal of Roman Archaeology**, Cambridge, v. 29, p. 473-476, 2016.

\_\_\_\_\_. Pandemics and passages to late antiquity: rethinking the plague of c.249-270 described by Cyprian. **Journal of Roman Archaeology**, n. 28, p. 223-260, 2015.

\_\_\_\_\_. **The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire.** Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2017.

HERDER, Johann Gottfried von. **Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad.** Trad. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1959.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião: abordagens clássicas.** Trad. Ivo Storniolo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

HOBSBAWM, Eric. “Introdução: A invenção das tradições”. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOFFMANN. “Epilogue – From Babylon to Rome: The Contexts of Jewish-Christian-Pagan Interaction through Porphyry”. In: PORPHYRY. **Against the Christians: The Literary Remains.** Translated by R. J. Hoffmann. Guildford: Prometheus Books, 1994a.

\_\_\_\_\_. “Introduction”. In: PORPHYRY. **Against the Christians: The Literary Remains.** Translated by R. J. Hoffmann. Guildford: Prometheus Books, 1994b.

INOWLOCKI, Sabrina; ZAMAGNI, Claudio (eds.). **Reconsidering Eusebius: collected papers on literary, historical, and theological issues.** Supplements to Vigiliae Christianae. Leiden; Boston: Brill, 2011.

ISLAS, José David Becerra. “Introducción general”. In: PORFIRIO. **ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ.** Carta a Marcela. Introducción, revisión del texto y traducción: José David Becerra Islas. México: Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

JAMESON, Fredric. **O inconsciente político: a narrativa como algo socialmente simbólico.** Trad. Valter L. Siqueira e Maria E. Cevasco. São Paulo: Ática, 1992.

JOHNSON, Aaron P. **Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity.** Cambridge: Cambridge University Press, 2013a.

\_\_\_\_\_. “Rethinking the Authenticity of Porphyry, *Contra Christianos*, fr. 1”. In: BAUN, J.; CAMERON, A.; EDWARDS, M.; VINZENT, M. **Studia Patristica.** Vol. XLVI. LEUVEN; PARIS; WALPOLE, MA: Peeters, 2010.

\_\_\_\_\_. The Author of the *Against Hierocles*: A Response to Borzì and Jones. **The Journal of Theological Studies**, v. 64, n. 2, p. 574–594, out. 2013b.

JURADO, Enrique A. R. La teoría política en el neoplatonismo. **Habis**, n. 36, p. 423-442, 2005.

JURADO, Enrique A. R., et al. “Introducción”. IN: PORFIRIO DE TIRO. **Contra los cristianos. Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas:** \_\_\_\_\_. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2006.

- KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KOFSKY, Aryeh. **Eusebius of Caesarea against Paganism**. Leiden; Boston: Brill, 2000.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; STUART JONES, H. **A greek-english lexicon**. Oxford: Clarendon, 1996.
- LOJKINE, Jean. **A Revolução informacional**. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Cortez, 2002.
- LÖWY, Michael. **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista**. São Paulo: Editora Cortez, 1991.
- \_\_\_\_\_. Marx e Engels como sociólogos da religião. **Lua Nova**, São Paulo, n. 43, p. 157-170, 1998.
- \_\_\_\_\_. **O que é cristianismo da libertação?** Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo; Expressão Popular, 2016.
- LUKÁCS, György. “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”. In: \_\_\_\_\_. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Org., apres. e trad. de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009. p. 225-245.
- \_\_\_\_\_. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Para uma ontologia do ser social**. Vol. 2. Trad. Nélcio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível**. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MAGNY, Ariane. **Porphyry in Fragments: Reception of an Anti-Christian Text in Late Antiquity**. New York: Routledge, 2016.
- MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C.C.; NEVES, M. H. M. (coord.) **Dicionário grego-português**. Vol. I. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Dicionário grego-português**. Vol. II. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Dicionário grego-português**. Vol. III. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Dicionário grego-português**. Vol. IV. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Dicionário grego-português**. Vol. V. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2010.

MARELLI, Ugo. L'epigrafe di Decio a Cosa e l'epiteto di «restitutor sacrorum». *Aevum*, 58, f. 1, p. 52-56, 1984.

MARX, Karl. **As lutas de classes na França**. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução e introdução de Florestan Fernandes. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858 – esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad., apres. e notas: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Marx on religion**. Editado por John Raines. Philadelphia: Temple University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. **Sobre a questão judaica**. Apresentação e posfácio: Daniel Bensaïd. Tradução (Marx) Nélío Schneider; tradução de Daniel Bensaïd: Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, Karl; ENGELS, Frederick. **A ideologia alemã**. Supervisão ed. Leandro Konder. Trad. Rubens Enderle, Nélío Schneider e Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. Fr. Daumer, Die Religion des neuen Weltalters. Versuch einer combinatorisch-aphoristischen Grundlegung (1850). Reviews from the Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue. No. 2 241 I. G. In: **Marx & Engels collected works**. Volume 10 – Marx and Engels 1849-51. Londres: Lawrence & Wishart; Electric Book, 2010.

\_\_\_\_\_. **Manifesto comunista**. Org. e intr. Osvaldo Coggiola. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. **Werke**. Band 13. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag, 1961.

McLELLAN, David. **As ideias de Marx**. São Paulo: Editora Cultrix, 1988.

MEREDITH, Anthony. "Porphyry and Julian Against the Christians". In: TEMPORINI, H.; HAASE, W. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt** (ANRW). Band 23/2. Berlin; Boston: De Gruyter, 1980. p. 1119-1150.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Trad. Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

MORETSI, L. H. The translation technique and the translation of verbal forms in Psalm 84 of the Masoretic Text as employed by the Peshitt. **In die Skriflig**, 51(1), a2193, p. 1-7, 2017.

MORLET, Sébastien. "Eusebius' polemic against Porphyry: a reassessment". In: INOWLOCKI, Sabrina; ZAMAGNI, Claudio (eds.). **Reconsidering Eusebius: collected papers on literary, historical, and theological issues**. Supplements to Vigiliae Christianae. Leiden; Boston: Brill, 2011. p. 119-150.

NAUTIN, P. Trois autres fragments du livre de Porphyre 'Contre les Chrétiens'. **Revue Biblique**, v. 57, n. 3, p. 409-415, 1950. Disponível em: [www.jstor.org/stable/44091223](http://www.jstor.org/stable/44091223). Acesso em: 4 jul. 2021.

NESTLE, Wilhelm. **Storia della religiosità greca**. Trad. A. B. Firenze: La Nuova Italia, 1973.

O'MEARA, Dominic J. **Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity**. Oxford: Clarendon Press, 2003.

OLDRINI, Guido. "Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács". In: \_\_\_\_\_. **Para uma ontologia do ser social**. Vol. 2. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

ORSAG, Mark; MCKINNEY; Amanda E.; REEDER, DeeAnn M. **Interdisciplinary Insights from the Plague of Cyprian: Pathology, Epidemiology, Ecology and History**. Cham/Switzerland: Palgrave Macmillan, 2023.

PAULO NETTO, José. **Karl Marx: uma biografia**. São Paulo: Boitempo, 2020.

RAGON, Elói. **Gramática grega**. Reformulada por A. Dain, J.-A. de Foucault e P. Poulain. Trad. Cecília Bartalotti. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

RIBEIRO, Wallace Cabral. Religião, política e luta de classes: as reflexões de Friedrich Engels sobre o cristianismo primitivo. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, Salvador, v. 11, n. 3, p. 256-279, dez. 2020.

ROMERO, Sérgio Luiz G. Gímenes. Píndaro e o mito na Olímpica I: apontamentos sob a perspectiva do materialismo histórico. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 12, p. 108-128, 2018.

- ROSA, Cláudia Beltrão da. “A Religião na *Urbs*”. In: SILVA, Gilvan Ventura da; e MENDES, Norma Musco. **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: EDUFES, 2006. p. 137-159.
- ROSA, R. T. A. Karl Marx, Friedrich Engels e o Fenômeno Religioso. In: **III Congresso Internacional de Ciência, Tecnologia e Desenvolvimento**. Taubaté: Unitau, 2014.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a nova Heloísa**. Trad. E. P. da Camera. Paris: J. P. Aillaud, 1837.
- SAEZ, Andrés. The Antonine plague: A global pestilence in the II century d.C. **Revista chilena de infectología**, Santiago, v. 33, n. 2, p. 218-221, 2016.
- SCHOTT, Jeremy M. **Christianity, empire and the making of religion in late antiquity**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008a.
- \_\_\_\_\_. ‘Living Like a Christian, but Playing the Greek’: Accounts of Apostasy and Conversion in Porphyry and Eusebius. **Journal of Late Antiquity**, v. 1, n. 2, p. 258-277, Fall 2008b.
- SIMMONS, Michael Bland. **Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian**. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- SILVA, Elizete da. “Engels e a abordagem científica da religião”. In: FERREIRA, M.; MORENO, R.; BRANCO, M. C. (orgs.). **Friedrich Engels e a ciência contemporânea**. Salvador: EdUFBA, 2007.
- SILVA, Érica C. Morais da; LIMA NETO, Belchior M. A Praga de Cipriano de Cartago (c. 249-270 D.C.): uma resposta política e social à pandemia. **PHOÏNIX**, Rio de Janeiro, n. 26, v. 2, p. 157-187, 2020.
- SILVA, Gilvan V. da; e MENDES, Norma M. **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: EDUFES, 2006.
- SILVA, Uiran Gebara. Os modo(s) de produção asiático(s) e o orientalismo em Marx. **Revista de Estudos Orientais**, 2010, nº 8, p. 119-130.
- SPINELLI, Miguel. “Cristianismo como elemento unificador na ‘Crise’ do III século. Da helenização macedônica à cristianização romana”. In: SILVA, Semíramis Corsi; ANTIQUEIRA, Moisés (org.). **O Império Romano no século III: crises, transformações e mutações**. São João de Meriri, RJ: Desalinho, 2021. ePub.
- SIMMONS, Michael Bland. **Universal salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the pagan-christian debate**. New York: Oxford University Press, 2015.
- SIRINELLI, Jean; DES PLACES, Édouard. “Commentaire”. In: EUSÈBE DE CÉSARÉE. **La préparation évangélique**. Sources chrétiennes, nº 206. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974.

- SLATER, Thomas B. Dating the Apocalypse to John. **Biblica**, v. 84, 2, p. 252-8, 2003.
- SODANO, Angelo Raffaele. In: PORFIRIO. **Vangelo di un pagano**. Lettera a Marcela, Contro Boeto, Sull'anima, Sul "Conosci te stesso". Seguito da Vita di Porfirio di Eunapio. A cura di Angelo Raffaele Sodano. Milano: Bompiani, 2006.
- SORDI, Marta. **I cristiani e l'Impero Romano**. Milano: Jaca Book, 1983.
- SOUZA, José Carlos de. **Protesto ou ilusão: história e religião no pensamento de Marx e Engels**. São Paulo: Garimpo Editorial, 2015.
- TERTULIAN, Nicolas. Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 27, n. 2, p. 375-408, jul./dez. 2009
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Plotino: um estudo das Enéadas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. **Verinotio**, n. 12, Ano VI, p. 40-64, out./2010.
- VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394)**. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. Edição de Antônio F. Pierucci. Trad. José Marcos M. de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Ulrich von. Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen. **Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft**, Berlin, 1, p. 101-5, 1900.
- WILKEN, R. L. **The Christians as the Romans Saw Them**. New Haven: Yale University Press, 2003.
- WILKEN, R. L. "Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith". In: SCHOEDEL, W. R.; WILKEN, R. L. (Eds). **Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: in honorem of R. M. Grant**. Paris: Beauchesne, 1979.
- WILLIAMS, Raymond. Base e superestrutura na teoria cultural marxista. **REVISTA USP**, São Paulo, nº 65, p. 210-224, março/maio 2005.
- \_\_\_\_\_. **Marxism and Literature**. Oxford; New York: Oxford University Press, 1977.
- WOODHEAD, Linda. Five concepts of religion. **International Review of Sociology**, nº 21 (1), p. 121-143, 2011.
- ZIZEK, Slavoj. "O espectro da ideologia". In: \_\_\_\_\_ (org.). **Um mapa da ideologia**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 7-38.