

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO – UMESP

FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

HERMENÊUTICA, CRÍTICA E FORMAÇÃO:

**A virada na compreensão da Religião a partir da Teoria Crítica
de Max Horkheimer**

POR

MANOEL RIBEIRO DE MORAES JUNIOR

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2010

MANOEL RIBEIRO DE MORAES JUNIOR

HERMENEUTICA, CRÍTICA E FORMAÇÃO:
A VIRADA NA COMPREENSÃO DA RELIGIÃO A PARTIR DA
TEORIA CRÍTICA DE MAX HORKHEIMER

Tese apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Doutor.

Área de Concentração: Teologia e História

Orientação: Prof. Dr. Etienne Alfred Higuét.

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2010

FICHA CATALOGRÁFICA

M791h Moraes Junior, Manoel Ribeiro de
Hermêutica, crítica e formação : a virada na compreensão da religião
a partir da teoria crítica de Max Horkheimer / Manoel Ribeiro de
Moraes -- São Bernardo do Campo, 2010.
214fl.

Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Humanidades e
Direito, Programa de Pós Ciências da Religião da Universidade
Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo
Bibliografia

Orientação de: Etienne Alfred Higuët

**1. Religião-Filosofia 2. Teoria crítica 3. Horkheimer, Max –
Crítica e interpretação I. Título**

CDD 200.1

A tese de doutorado sob o título “Hermêutica, Crítica e Formação: A virada na compreensão da Religião a partir da Teoria Crítica de Max Horkheimer ”, elaborada por **Manoel Ribeiro de Moraes Junior** foi defendida e aprovada em 09 de março de 2010, perante banca examinadora composta por **Dr. Etienne Alfred Higuét** (Presidente/UMESP), **Dr. Rui de Souza Josgrilberg** (Titular/UMESP), **Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo** (Titular/UERJ), **Dr. Luigi Bordin** (Titular/UFRJ), **Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro** (Titular/UMESP).

Prof. Dr. Etienne Alfred Higuét

Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Jung Mo Sung

Coordenador/Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Programa: **Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Área de Concentração: **Linguagens da Religião**

Linha de Pesquisa: **Teologia das Religiões e Cultura.**

.

Ó profundidade das riquezas, tanto da sabedoria, como da ciência de Deus!
Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis os seus caminhos!
Pois, quem conheceu a mente do Senhor? ou quem se fez seu conselheiro?
Ou quem lhe deu primeiro a ele, para que lhe seja recompensado?
Porque dele, e por ele, e para ele, são todas as coisas; glória, pois,
a ele eternamente. Amém.

(Paulo de Tarso)

Dem unbekanntem Gott

Noch einmal, eh ich weiterziehe und meine Blicke vorwärts sende,
 heb ich vereinsamt meine Hände zu dir empor, zu dem ich fliehe,
 dem ich in tiefster Herzentiefe Altäre feierlich geweiht,
 daß allezeit mich deine Stimme ieder riefte.

Darauf erglüht tief eingeschrieben das Wort: Dem unbekanntem Gotte.

Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte auch bis zur Stunde bin geblieben:
 Sein bin ich - und fühl die Schlingen, die mich im Kampf darniederziehn und, mag ich
 fliehn, mich doch zu seinem Dienste zwingen.

Ich will dich kennen, Unbekannter, du tief in meine Seele Greifender,
 mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender, du Unfaßbarer, mir Verwandter!
 Ich will dich kennen, selbst dir dienen.

Ao Deus Desconhecido

Antes de prosseguir em meu caminho e lançar o meu olhar para frente uma vez mais,
 elevo, só, minhas mãos a Ti na direção de quem eu fujo.
 A Ti, das profundezas de meu coração, tenho dedicado altares festivos para que, em Cada
 momento, Tua voz me pudesse chamar.

Sobre esses altares estão gravadas em fogo estas palavras:
 "Ao Deus desconhecido".

Seu, sou eu, embora até o presente tenha me associado aos sacrílegos.

Seu, sou eu, não obstante os laços que me puxam para o abismo.
 Mesmo querendo fugir, sinto-me forçado a servi-lo.

Eu quero Te conhecer, desconhecido.

Tu, que me penetras a alma e, qual turbilhão, invades a minha vida.
 Tu, o incompreensível, mas meu semelhante, quero Te conhecer, quero servir só a Ti.

(Friedrich Nietzsche – Trad. Leonardo Boff)

Dedicatórias

Manoel Ribeiro de Moraes Filho (*in memoriam*) e
Lucimar Santos de Moraes

A estes que me inspiraram uma vida corajosa e
sempre em defesa do mais pobre.

Rigoberto Santos de Moraes, Enílma Santos
de Moraes e Paulo Davi Santos de Moraes

Teólogos, músicos ...
irmãos de sangue, memória,
dor, alegrias, imigrações e esperança.

À minha companheira de luta, sonhos,
vida, alegria, tristeza, saúde, etc.
Ruth Gomes Ferreira de Moraes

Minh'alma, de sonhar-te, anda perdida
Meus olhos andam cegos de te ver!
Não és sequer razão de meu viver,
Pois que tu és já toda a minha vida!
(Florabela Espanca)

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço Àquele inominável que é fonte da vida, da morte, da natureza, do amor, da solidariedade e da esperança.

Com destaque, é preciso reconhecer a cortês e erudita orientação do professor Etienne Alfred Higuët, à atenção do Professor Antonio Carlos Magalhães e, *in memoriam*, aos conselhos do Professor Jaci Maraschin. A eles devo a minha passagem pelo programa de pós-graduação em Ciências da Religião na UMESP.

Agradeço a CNPQ pela bolsa de doutorado concedida como apóio indispensável para a realização deste trabalho. Agradeço também pelos diversos incentivos ao desenvolvimento da pesquisa promovidos pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e pelo IEPG. Agradeço também o cuidado que a Ana Maria Fonseca tem pelos estudantes passageiramente órfãos nos momentos mais duros dos estudos.

Agradeço aos meus pais e irmãos, ao professor Luiz Bernardo Leite Araújo nos momentos mais decisivos na minha vida de estudante, à professora Westh Ney, à família Sena Campos e Corrêa de Oliveira, à grande família Batista em Catete, aos amigos Guilherme Campos e Benedito Santos, ao meu irmão e companheiro de luta nas noites frias e sem esperança, Rigoberto Moraes, ao coleguismo de um grande amigo, Douglas da Conceição, aos meus colegas inesquecíveis de jornada Josias Costa e Gustavo Reis, às correções do prof. Antonio Carlos Soares, aos funcionários e professores do Seminário Teológico Batista Equatorial (STBE/FATEBE), à Comunidade Batista em Rio das Pedras, àquelas e àqueles que marcaram momentos ímpares na belíssima cidade do Rio de Janeiro e a todos que me receberam carinhosamente em Belém.

Agradeço às cooperações técnicas da Dra. Ana Andaluz Romanillos (Universidad Pontificia de Salamanca), do Dr. Ilan Gur-Zev (University of Haifa) e a do Dr. Everaldo de Oliveira (UFSe).

Meu obrigado honroso aos professores Luigi Bordin, Luiz Bernardo Leite Araújo, Cláudio Ribeiro e Rui Josgrilberg, por terem aceitado participar da banca examinadora.

MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. *Hermenêutica, Crítica e Formação: A virada na compreensão da Religião a partir da Teoria Crítica de Max Horkheimer*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo, SP: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

RESUMO

A tese *Hermenêutica, Crítica e Formação: A virada na compreensão da Religião a partir da Teoria Crítica de Max Horkheimer* é um estudo das obras e do desdobramento do filósofo que coordenou a fundação da Escola de Frankfurt. Um direcionamento incisivo desta pesquisa visou reconstruir uma compreensão alargada sobre religião ao lado de outros e importantíssimos conceitos críticos de razão, pessoa e sociedade – entendendo que este tema central e suas implicações para a existência humana, surgiram a Horkheimer de forma entrelaçadamente teórica e humanitária. Contudo, o centro da tese não estava empenhado somente em apresentar esta virada compreensiva da religião como novidade às discussões filosóficas dispensada a este tema, mas, paralelamente, a de desvendar as categorias metodológicas (a crítica, a formação e a interpretação) que foram responsáveis por garantir uma apropriação intelectual deste tema sem recorrer ao ceticismo fatalista ou a outras expressões que abandonem um procedimento ilustrativo da razão. O pensamento de Horkheimer é uma expressão intelectual que inesperadamente não se ajusta somente às tentativas de atualização do hegelianismo, do marxismo, do kantismo etc., mas de um esforço de desancorar a filosofia do dogmatismo da tradição, do anacronismo lógico-formal das ciências objetivates e das considerações unilaterais sobre verdade e razão.

MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. *Hermeneutic, Critic and Formation: The comprehensive turn of religion from the Max Horkheimer's Critical Theory*. Doctorate's Degree. São Bernardo do Campo, SP: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

ABSTRACT

The study of the works and of the historical deployment of Max Horkheimer's Critical Theory presented in this thesis aim at reconstructing the broad understanding of religion in the light of his other concepts of reason, personhood and society, with the conviction that those concepts with their respective implications for human existence turned out to be pressing theoretical and humanitarian concerns for Horkheimer. However, the core of this thesis not only involves the presentation of religion again as a major player in philosophical discussions, but above all this thesis attempts to unveil the methodological categories (critic, formal and interpretative) responsible for securing an intellectual appropriation of Horkheimer's concepts, without appealing to scepticism or to other expressions which put aside reason. The thought of Horkheimer is an intellectual expression which, surprisingly, does not fit the traditional way of modernizing hegelianism, marxism, kantianism, etc, but it is rather an effort to uproot philosophy from traditional dogmatism and from the logic-formal anachronism of the sciences and their respective unilateral considerations about truth and reason. In this thesis it shall be seen how the theme of religion emerges in the latter part of Horkheimer's life, and how he meets again in this new reflexive phase the experiences related to reason and to life, which beforehand were grounded in the principles of the enlightenment which proclaimed an autonomous and free reason.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I	17
UTOPIA E RAZÃO CRÍTICA NO PERCURSO TEÓRICO INICIAL DE MAX HORKHEIMER	
INTRODUÇÃO	19
1.1 DE MARX A HORKHEIMER: UMA HISTÓRIA DA CONVERGÊNCIA ENTRE TEORIA E PRÁXIS	21
1.1.1 A Virada Pragmática, Histórica e Materialista na Filosofia de Karl Marx: Uma Introdução aos Fundamentos da Teoria Crítica	22
1.1.2 A Evolução do Pensamento e do Engajamento Político-Teórico Marxista	30
1.1.3 A Ressurreição do Criticismo na Tradição Intelectual Marxista	35
1.2 PENSAMENTO DE MAX HORKHEIMER NA FUNDAÇÃO E NA FORMAÇÃO INTELECTUAL DO INSTITUTO DE PESQUISA SOCIAL DA UNIVERSIDADE DE FRANKFUR	40
1.3 UTOPIA, ESTÉTICA CRÍTICA E REDENÇÃO: ALGUNS MOTIVOS DE PENSAMENTO	50
CONCLUSÃO	64
CAPÍTULO II	66
RAZÃO CRÍTICA E RELIGIÃO NO PERCURSO TEÓRICO INICIAL DE MAX HORKHEIMER	
INTRODUÇÃO	66
2.1 PENSAMENTO CRÍTICO, EMANCIPAÇÃO E RELIGIÃO NA PRÉ-HISTÓRIA DA TEORIA CRÍTICA	71
2.2 DA TEORIA CRÍTICA	83
2.3 A RELIGIÃO NA TEORIA CRÍTICA	102

	14
2.3.1 Um Interlúdio: a tensão entre a cultura da filosofia e a da religião	102
2.3.2 Sobre a Utopia e a Religião	119
CONCLUSÃO	128
CAPÍTULO III	131
DO CREPÚSCULO EPISTEMOLÓGICO À ESPERANÇA	
INTRODUÇÃO	131
3.1. CRÍTICAS ÀS TESES DE HORKHEIMER PELA TEORIA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA	133
3.2 AS APORIAS DA RAZÃO AUTÔNOMA, FORMAL E INSTRUMENTAL, E OS DESAFIO DE UMA NOVA TEORIA CRÍTICA	140
3.3 A CRUCIFICAÇÃO DA NATUREZA E A MUTILAÇÃO DA VIDA NA CIVILIZAÇÃO DA RAZÃO.	160
3.3.1 Colapso Bárbaro do Iluminismo na Modernidade Avançada	161
3.3.2 Teoria Crítica e a Negatividade na Religião	167
3.4 A DIMENSÃO TEOLÓGICA DA TEORIA CRÍTICA	172
3.4.1 A Negatividade da Religião	175
3.4.2 Teologia Negativa e Teoria Crítica: Uma hermenêutica da vida e do oprimido	183
CONCLUSÃO	190
CONCLUSÃO	193
BIBLIOGRAFIA	199

INTRODUÇÃO

Em nosso tempo, as instituições de prática econômico-capitalista e as formas contemporâneas de Estado lutam para se mostrarem ideologicamente capazes de gerar eficientes ciclos mercadológicos de regulação e de melhorias sociais – mesmo diante das mais profundas crises. Por conta dito, as reflexões sobre as ordenações da política e da ética vêm se mantendo sensíveis aos imperativos do crescimento tecnológico e econômico, ambos estruturados a partir da soberania contemporânea das ciências positivas. A pergunta pelas formas mais autênticas de expressões da vida emerge exatamente neste contexto, onde a experiência humana sob a ótica das formas afetivo-tradicionais de viver se apresenta diante de um franco processo de colapso.

A importância do pensamento crítico de Horkheimer é a de ressaltar a dimensão vital e religiosa do ser humano, como aquela que é capaz de apontar princípios importantíssimos para a condução do processo de socialização reconciliante. Tematizar a emancipação humana, a partir das reflexões horkheimerianas sobre a religião e, ao lado dela, sobre a negatividade da hegemonização da racionalidade técnico-instrumental do capitalismo, da ciência impessoal e da política sistêmica, enfatiza uma forma específica de socialização comunitária mais conectada aos aspectos ecológicos e sócio-culturais tão instigantes em nossos dias. Este trabalho, portanto, se propõe analisar a dimensão antropológica mais originária da religião enquanto “memória socializante” e expressão intimista dos anseios por uma redenção plena, cuja importância desperta temas como a plena significação da vida e também a solidariedade

O percurso caminhado nesta tese sempre se dará à luz do desenvolvimento do conceito de religião no interior da Teoria Crítica de Max Horkheimer. Os textos principais a serem analisados são: *Traditionelle unds kritische Theorie, Gedanke zur Religion, Anfänge der Bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Zur Kritik Der instrumentellen Vernunft, Dialektik der Aufklärung, Theismus – Atheismus, Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft, Erinnerung an Paul Tillich, Was ist Religion, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Eine Schäche der Theologie*. Antes de chegarmos ao ápice da tese, acompanharemos o modo como Horkheimer tratou de temas centrais para a fase tardia do seu trabalho intelectual, que eram a idéia de emancipação e religião.

As obras de Max Horkheimer ganharam uma mudança estilística após a publicação do livro *Dialética do Esclarecimento*. Escrevendo de forma mais literária e apresentando seus pensamentos em pequenos ensaios, Horkheimer empreende uma tese sobre o papel da razão crítica de tal forma que a expôs como uma expressão não exclusivista de crítica sócio-cultural ao lado da arte e da religião. Horkheimer não abre mão da função esclarecedora da razão, porém a coloca num papel mais fraco no processo de reflexão engajada na emancipação social. Assim, razão teórica se põe mais compreensiva às expressões religiosas e artísticas, compreendendo quais os elementos que ensejam uma crítica à cultura e ao mesmo tempo apontam àquilo que perfaz uma emancipação humana. .

Considerando que grande parte das últimas expressões intelectuais não chegou ao público de uma maneira mais auto-esclarecedora, procuraremos reconstruir as etapas da reflexão sobre a religião a partir de seus interlocutores: Benjamin, Tillich, Freud, Marx, Feuerbach e tantos outros, entendendo que sua orientação epistemológica assumiu um contorno mais hermenêutico-existencial na compreensão da religião, da cultura, do sofrimento etc, ou seja, de tudo que entendesse ser o horizonte dos motivos de pensamento, ou seja, o mundo da vida.

Este estudo debruçado principalmente sobre os escritos de Horkheimer buscou compreender como a crítica filosófica pode ser crítica a si mesma de tal maneira que seja capaz de expor sua negatividade e, assim, poder se balizar terapêuticamente a partir de uma investigação compreensiva de muitas expressões culturais não-modernas como as da religião. Por isso, Horkheimer abriu no interior da filosofia a possibilidade de considerar a religião para além dos conceitos auto-referentes da filosofia objetivista. O encaminhamento dos estudos sobre religião na literatura de Max Horkheimer abre-nos a possibilidade de uma investigação pouco explorada sobre a significação da religião no interior de um pensamento em trânsito entre o idealismo crítico-transcendental, a estética romântica, a hermenêutica da suspeita (Freud, Marx e Nietzsche), o pessimismo metafísico de Schopenhauer, o marxismo ocidental e a mística teológica judaico-cristã. Assim, a Teoria Crítica arroja-se de uma investigação mais compreensiva da religião, a fim de explorar de uma forma mais ampla, as possibilidades de se promover uma revolução emancipativa, porém mais consciente para com a primazia das singularidades.

Este trabalho interpreta a o desenvolvimento da Teoria Crítica de Max Horkheimer e o papel que a compreensão faz da religião para a revelação das significações emancipativas que as filosofias prática e teórica perseguiram, contudo, não alçavam muito além daqueles restritos limites que a filosofia tradicional se impunha nessa tarefa. Esta superação acontece com a reconciliação da crítica de origem kantiana para com a necessidade de compreensão do processo de formação do mundo subjetivo e social, e também dos conteúdos significativamente expressos pela arte e, sobretudo, pela religião. A tese deste trabalho apresenta a idéia de que a virada compreensiva da religião operada por Max Horkheimer se deve, antes de tudo, ao triplo procedimento crítico, interpretativo e formativo. Assim, as críticas ao pensamento de Horkheimer perdem seu referencial mais elementar ao colocá-lo sob a posição de um intelectual histórico-metafísico ou mesmo de um pensador afim ao ceticismo.

Os capítulos da tese foram dispostos de tal maneira que fosse possível visualizar o modo como Max Horkheimer alinha progressivamente a crítica, a interpretação e a formação em torno de suas teses sobre, pensamento, razão, pessoa, sociedade e, o mais importante neste trabalho, a religião, no desdobramento histórico da constituição do conjunto de sua obra. No primeiro capítulo (I. Utopia e Razão Crítica no Percorso Teórico Inicial de Max Horkheimer), se apresentará as contribuições do Jovem Marx para uma teoria da socialização constituída em moldes materialistas; as inspirações revolucionárias e libertárias de um marxismo não soviético; as influências dos ideais emancipativos e sócio compreensivos tecidos sob a influência do romantismo alemão; por último, as insígnias do pensamento místico-judáico que rodearão toda a vida de Horkheimer. No segundo capítulo (II. Razão Crítica e Religião no Percorso Teórico Inicial de Max Horkheimer), Horkheimer alinha as questões germinais de superação de um marxismo historicista em nome de um materialismo interdisciplinar atento às interpretações das expressões mais significativas da vida. No terceiro e último capítulo (Do Crepúsculo Epistemológico à Esperança), revela-se como a religião é tratada sob a exigência de uma reformulação da própria Teoria Crítica a fim de atingir uma compreensão mais alargada do papel da razão, do pensamento, da linguagem na práxis política, teórica e religiosa; o objetivo deste capítulo é o de mostrar como a religião se enraíza numa profunda experiência humana da vida e que, por isso,

expressa símbolos de solidariedade e compaixão importantíssimos a qualquer projeto de emancipação social.

CAPÍTULO I. UTOPIA E RAZÃO CRÍTICA NO PERCURSO TEÓRICO INICIAL DE MAX HORKHEIMER

INTRODUÇÃO

Max Horkheimer foi um pensador proveniente de vários mundos intelectuais de aspectos distintos de pensamento e cultura. Essa vastidão de contextos onde se teceu a vida desse filósofo teuto-judeu foi uma característica sócio-cultural marcante de uma nova Europa que surgiu no trânsito histórico entre os séculos XVIII e XX – época em que se consolidou uma experiência de vivência urbana de diversas culturas e símbolos. Centro de convergência de tantas pluralidades, a cidade de *Frankfurt am Main* cresceu abrigando no centro do velho continente novos e antigos ares intelectuais. Essa metrópole alemã acolheu os ideais iluministas do oeste europeu, irradiou o crítico e melancólico espírito do romantismo, expressou as faces das novas artes (o atonalismo na música, o expressionismo e o cubismo nas artes visuais etc.) e cedeu espaço a alguns misticismos que reencontravam os ecos protestantes de Thomas Münzer e da mística cabalista e hassídica. Essas experiências de convergências reuniram expressões intelectuais como Walter Benjamin, Gershom Scholem, Herbert Marcuse, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Paul Tillich, Ernst Bloch, Paul Klee, Franz Kafka, Paul Hindemith, Theodor W. Adorno, Arnold Schönberg, Max Horkheimer etc. Mesmo que esses intelectuais não vivessem nas mesmas cidades, nos mesmos anos e nem mesmo compartilhassem unanimemente de algum apreço entre si, cada um deles contribuiu com uma forma alternativa de pensar, de fazer política, de se expressar esteticamente etc., nascendo, daí, um ambiente intelectual crítico, fértil, novo e criativo.

Para melhor introduzir as idéias gerais de Max Horkheimer, este primeiro capítulo apresenta alguns motivos de pensamento a partir dos quais se encontram algumas razões fundamentais para a emersão de temas como utopia, religião, razão e emancipação no pensamento desse intelectual judeu-marxista, que teve a sua vida divididamente engajada na Escola de Frankfurt e no aprimoramento de uma reflexão crítico-teórica engajada na emancipação social. Para isto, este primeiro capítulo intitulado “Utopia e Razão Crítica no Percorso Teórico Inicial de Max Horkheimer” está dividido em três partes pontuais:

No primeiro sub-capítulo (1.1), “De Marx a Horkheimer: Uma História da Convergência entre Teoria e Práxis”, articulou-se um panorama histórico espiritual que organizou e interseccionou influências prático-intelectuais de um marxismo reconstruído por meio da categoria interpretativa “marxismo ocidental” – que, por si, delimita um marxismo periférico e de influência hegeliana, weberiana etc. Essa etapa enlaça alguns conceitos elementares de razão e política explorados entre os séculos XIX e XX, aqueles que de alguma forma desaguaram no pensamento de Max Horkheimer com importantes motivos de pensamento sócio-emancipativo. Este sub-capítulo tem como objetivo central mostrar que Max Horkheimer não aderiu a um marxismo realista, objetivista e cientificista, mas a outro em que o paradigma do materialismo se abriu como possibilidade não-convencional de compreensão: 1) das significações culturais e da religião, 2) da formação e constituição das sociedades e 3) das possibilidades do entendimento teórico e de sua aplicabilidade prático-emancipativa – enquanto dimensão histórico-humana e não como algo transcendente ou transcendental.

O segundo sub-capítulo (1.2), “O Pensamento de Max Horkheimer na Fundação e na Formação Intelectual do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt”, apresenta uma leitura biográfica e intelectual de Max Horkheimer por meio das pesquisas feitas por Alfred Schmidt, Rolf Wiggershaus e Martin Jay. Essa pequena biografia teve a pretensão de revelar um intelectual com fortes sensibilidades ao mundo social que o contorna, bem como alguém que foi atento sempre às exigências de uma reflexão crítica adequada às suas tradições filosóficas ainda mais nos instantes da articulação do novo Instituto de Pesquisa Social – o mesmo que dará origem ao círculo intelectual conhecido como Escola de Frankfurt. A sua ascensão ao cargo de diretor do Instituto representou a oportunidade de articular tanto a erudição acadêmica quanto uma mobilização política que teve como meta propor nova base para agir visando a emancipação social a partir do binômio marxista teoria e prática.

No terceiro e último sub-capítulo (1.3) “Utopia, Estética Crítica e Redenção: Alguns motivos de pensamento” expuseram-se duas grandes dimensões intelectuais com as quais Max Horkheimer manteve fortes laços: o judaísmo e o romantismo alemão. É deles que o filósofo de Frankfurt se aliou quando lutou contra o objetivismo e o solipsismo teórico do

iluminismo e do cientificismo. Assim, a partir do romantismo e do judaísmo, Horkheimer reencontrou experiências semânticas complementares aos interesses sócio-emancipativos. Este capítulo revela como a religião foi uma expressão rotineira, autenticamente humana e não antitética à vida intelectual.

O objetivo central deste capítulo é o de apresentar as afinidades eletivas entre crítica e utopia que já estavam presentes efervescentemente no Jovem Marx e se arvoram em toda a tradição do marxismo ocidental, ainda mais na Teoria Crítica de Max Horkheimer. Esses motivos não epistemológicos, mas insistentemente presentes no esboço teórico, nas discussões sobre pensamento e sociedade, e nas primeiras produções intelectuais de Max Horkheimer, serão decisivos para se entender futuramente a mudança radical que a Crítica horkheimeriana assumirá, sobretudo, quando repensar o papel da Teoria Crítica e seu diálogo necessário para com a Teologia e para com a Religião.

1.1 DE MARX A HORKHEIMER: UMA HISTÓRIA DA CONVERGÊNCIA ENTRE TEORIA E PRÁXIS.

A história do marxismo é ampla e as possibilidades de sua interpretação são diversas. Em consideração a isso, *grosso modo*, o objetivo deste traçado histórico não é o de esmiuçar a totalidade dos movimentos políticos ou intelectuais que se ergueram inspirados originariamente, nos escritos de Karl Marx e Friedrich Engels, mas, somente, o de ressaltar alguns marcos de um marxismo ajustável ao tipo ideal “Marxismo Ocidental” que Maurice Merleau-Ponty inaugurou em sua obra “As aventuras da Dialética”¹. Talvez, mesmo fazendo essa delimitação histórica, o termo “Marxismo Ocidental” ainda permaneça como algo de grande amplitude social, histórica e intelectual.

Todavia, essa etapa distinta da história do pensamento marxista revela uma forma criativa de atualizar e perpetuar os germes político-intelectuais deflagrados pelos escritos dos fundadores do materialismo histórico. Esse marxismo se revelou em Max Horkheimer não somente como orientação intelectual que marcou uma virada na compreensão do próprio

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da Dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

significado de pensamento e de sociedade, mas também como crítica às clássicas definições de razão a favor de um modo descentralizado, histórico-social e vivencial de racionalidade². Assim, um esboço do panorama retrospectivo do “marxismo ocidental” ajudará entender melhor a formação do pensamento de Max Horkheimer e também do estatuto materialista interdisciplinar da Escola de Frankfurt.

1.1.1 A Virada Pragmática, Histórica e Materialista na Filosofia de Karl Marx: Uma Introdução aos Fundamentos da Teoria Crítica

Karl Marx (1818-83) e Friedrich Engels (1820-1895) são oriundos da Renânia. Ambos acompanharam de perto as revoltas proletárias germinadas e efervescidas nos tempos iniciais da Revolução Industrial. De um lado, Karl Marx, afinado com a tradição intelectual do ocidente (estudante de filosofia grega, leitor de Hegel, Feuerbach, Proudhon etc.) e, do outro, Friedrich Engels, um empresário intelectual que conheceu as mazelas do operariado inglês e as artimanhas da administração empresarial e da economia capitalista industrial³.

Ligados numa parceria fraternal, ideológica e intelectual que iniciou-se entre os anos de 1842 e 1844, os pais do materialismo dialético estiveram sempre ligados às causas emancipativas dos operários⁴. No decorrer do tempo, o labor deles ganhou uma amplitude teórica a partir do instante em que se aplicaram às análises mais críticas e sistemáticas da dinâmica político-econômica proveniente da sociedade capitalista. Mas, por eles estarem atados persistentemente aos ideais de justiça e solidariedade da ecoante revolução francesa, dos seus contemporâneos socialistas utópicos e dos audíveis protestos dos trabalhadores, o teor resultante de todas as obras da juventude e da maturidade de Marx e de Engels expressou um apelo a uma maior inserção do pensamento crítico na concretude de seu tempo.

² Para uma compreensão das relações entre o pensamento filosófico de Marx e as filosofias de Kant e Hegel, cf. ROCKMORE, Tom. *Marx after marxism. The philosophy of Karl Marx*. (S.C): Blackwell, 2002.

³ SINGER, Peter. *Marx*. São Paulo: Loyola, 2003.

⁴ Para uma maior compreensão da formação histórica da classe operária e organização para a formação de uma consciência classista e de mobilização política, cf. THOMPSON, E. P. *Formação da Classe operária*. (3 vols). Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987.

Destacando essa persistente atitude política e intelectual, Perry Anderson afirmou que “a complexidade de articulação objetiva entre ‘classe’ e ‘ciência’ nesse período se refletiu por sua vez na natureza e no destino dos próprios escritos de Marx”⁵ – mesmo que a maior parte destas obras tenham sido postumamente descobertas e publicadas. Ainda que a superação das injustiças sociais fosse o epicentro das preocupações de Engels e Marx, esse marxismo originário sofreu certo descompasso entre teoria e a prática política. Em meio às turbulências político-sociais de uma sociedade emergente nos paradigmas econômico-industriais, as organizações auto-emancipativas do proletariado e as obras marxianas sobre revolução, estado burguês e economia capitalista, já não podiam ser vistas num mesmo nível de interesse. Contudo, o desnivelamento intelectual entre os escritos de Karl Marx e as condutas dos partidos e dos sindicatos de esquerda não obscureceu o valor da virada pragmática teórico-histórico-materialista do filósofo e socialista alemão.

Após ser expulso da Prússia e da França, e depois de se acomodar em Londres sob certos cuidados, ajudas financeiras e companheirismo intelectual de Engels, Marx passou a aprofundar as suas análises críticas à economia-política da moderna sociedade europeia e como também procurou aprimorar seus esboços teórico-materialistas. Nestes tempos, a empreitada literária marxiana pouco ecoou nos movimentos operários contemporâneos a ela. Talvez, um dos motivos centrais para que os trabalhadores industriais não tivessem se apropriado intensamente dos recursos teóricos desprendidos pelos dois pensadores socialistas, tenha sido a precária qualidade de vida urbana na qual eles pereciam – considerando que os trabalhadores tinham escassas condições de educação, moradia, alimentação, trabalho e de proteção pública para as reivindicações de inexistentes direitos trabalhistas e cívicos. De toda forma, segundo Perry Anderson, Karl Marx e Friedrich Engels foram socialistas intelectuais avançados em seu tempo, mesmo que a grandeza e a vanguarda de seus trabalhos tenham sido de difícil recepção entre os seus contemporâneos.

Marx e Engels foram pioneiros isolados em sua própria geração; pode-se dizer que nenhum contemporâneo deles, de qualquer nacionalidade, chegou a compreender ou compartilhar completamente suas maduras visões. Sua obra, ao mesmo tempo, produto de um prolongado esforço conjunto, uma parceria intelectual sem paralelo na história do pensamento. Juntos, mesmo

⁵ ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Nas trilhas do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 25.

no exílio, na pobreza e no trabalho fatigante, jamais perderam contato com as lutas mais importantes do proletariado de sua época, apesar da quase completa falta de vínculos organizativos com este por mais de uma década⁶

Mesmo que intensamente afim aos ideais socialistas e anarquistas de uma sociedade liberta das formas de exploração e de domínio entre os seres humanos, Marx, como hegeliano de esquerda, estava convencido de que eles eram infrutíferos, pois se apresentavam somente como contra-imagens às formas precárias da existência social. Porém, por outro lado, o próprio Marx estava profundamente convicto de que a tarefa desprendida por Hegel, em mostrar que o estado moderno conduzia a uma reconciliação absoluta das subjetividades, tinha lugar somente no pensamento⁷. Desde sua tese de doutorado (“A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro”), Marx não aceitava a condição que a filosofia se auto-impôs enquanto mundaneidade político-racional distinta e pré-iminente ao mundo heterônomo à subjetividade ou a qualquer paradigma de razão pura e totalizante. Em meio a essa oposição, Karl Marx apontou uma nova possibilidade de reconciliação entre mundo e filosofia. Essa reconciliação não poderia seguir os passos unicamente da filosofia e nem por meio da tentativa de apoiar-se num realismo ontológico e prático pré-kantiano, mas somente através de uma “filosofização do mundo” e de uma “mundanização da filosofia”. Para ampliar a dimensão válida da reflexão e do agir teórico, Marx se pôs na esteira epistemológica da dialética entre natureza e ser humano imediatizada pela unidade elementar vivencial do agir humano (*praxis*) ou pela categoria sócio-econômica do “trabalho” (*arbeit*) – considerando que *Praxis* e *Arbeit* são termos categoriais que demarcam, de certo modo, respectivamente as fronteiras respectivamente entre o Jovem Marx (que reflete as obras anteriores aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 (*Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*) e o Karl Marx da magna obra político-econômica *O Capital* (*Das Kapital*)).

A partir dessa oposição radical entre o mundo do pensamento e o mundo real, emerge para Marx a tarefa de mostrar uma nova totalidade, que possa reconciliar dialeticamente mundo e filosofia. Ora, esta nova totalidade não

⁶ ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental. Nas trilhas do materialismo histórico. Op. cit.*, p.24.

⁷ WELLMER, Albrecht. WELLMER, A. “Razón, utopia y dialéctica de la Ilustración”, in: BERNSTEIN, R. (Ed.). *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1988, pp. 65-71.

pode ser a filosofia ou mesmo uma outra filosofia, já que a filosofia é parcial⁸.

É desta forma que a resposta de Marx à tradição intelectual alemã indicou como o pensamento pode pôr-se autoconsciente de suas possibilidades emancipativas, perpetuando sua dimensão crítica de forma não auto-referencial, logocêntrica e nem mesmo solipsista – próprias a toda tradição filosófica⁹. A totalidade aberta pelo pensamento marxista, diferentemente da hegeliana, não se subjaz a um sistema ontológico totalitariamente fechado, mas, sim, aos modos de uma dialética que procurou reconstruir a formação (*bildung*) das experiências vivencialmente humanas, contudo, perguntando-se o que alienaria a realização plena de uma vida ética não cindida, e quais as condições possíveis para se reconduzir, na práxis do cotidiano, à sua plenificação – tarefa que o distinguiu da reflexão utópico-socialista. Assim, em Marx pode-se encontrar uma dupla tarefa crítica:

- A primeira revela uma negatividade à arquitetônica intelectual tradicional, a mesma que conjecturou uma idéia de entendimento e de razão sob uma auto-referencialidade do pensamento como “mundo noético” (mundo inteligível em distinção ao mundo físico) autônomo e pré-eminente à facticidade do mundo social, natural e subjetivo;

(...) A totalidade na qual a filosofia a teoria marxista se move é diferente da totalidade da filosofia de Hegel, e que esta diferença assinala a diferença decisiva entre as dialéticas de Hegel e Marx. Para Hegel, a totalidade era a totalidade da razão, um sistema ontológico fechado, que acabava por se identificar com o sistema racional da história. O processo dialético de Hegel era, pois, um processo ontológico universal no qual a história se modelava sobre o processo metafísico do ser. Marx, ao contrário, desliga a dialética desta base ontológica. Na sua obra, a negatividade da realidade torna-se uma condição *histórica* que não pode ser hipostasiada como uma condição metafísica¹⁰.

⁸ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. “A teoria marxiana situada na tradição do pensamento transcendental” *in: A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989, pp. 65.

⁹ Cf. Sobre as leituras do pensamento marxiano à luz da problemática do entendimento e da práxis, dentro da tradição neo-kantiana de pensamento (Jürgen Habermas e Nicolau Hartmann), cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo. “A teoria marxiana situada na tradição do pensamento transcendental” *in: A filosofia na crise da modernidade. Op. cit.*, pp. 51-72.

¹⁰ MARCUSE, Hebert. “Os fundamentos da teoria dialética da sociedade” *n: Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 286.

- A segunda revela também as experiências negativas da socialização que unilateralizam as experiências da ação humana (alienação) a partir de imperativos de uma auto-organização classista que, por sua vez, obstruem a contínua expressão dialética reconciliada entre os seres humanos, na naturalização da humanidade e na humanização da natureza.

O caráter da dialética marxista abarca a negatividade vigente, e a sua negação. Um dado estado de coisas é negativo e só pode ser tornado positivo pela libertação das possibilidades a ele inerentes. Isto é, a negação da negação, se realiza pelo estabelecimento de uma nova ordem de coisas. A negatividade e sua negação são duas fases diferentes do mesmo processo histórico, associadas pela ação histórica do homem¹¹.

Para Marx, o estágio de uma sociedade reconciliada entre si, de forma que as subjetividades emancipadas não mais se subordinassem a qualquer escravatura, a uma interação equidistante, só se tornaria possível através de uma ação historicamente desprendida por meio de uma revolução em que prevaleça a equiparação entre os indivíduos que, por sua vez, desprendem uma autonomização na organização pública das condições concretas e possíveis de vida – considerando que o materialismo histórico de Marx relevava que os germes da emancipação já estariam presentes no próprio processo societário. Desta forma, em meio ao hegelianismo e ao socialismo utópico, o grande desafio aberto, então, seria o de aprimorar o pensamento crítico de forma que se evitassem as aporias ou as soluções sob formulações restritamente ideológicas de um problema social. Assim, Marx inicia uma reviravolta na forma de fazer teoria.

Enquanto que na cultura intelectual burguesa a reconciliação dos opostos significava somente uma proposta política segundo as exigências do pensamento puramente teórico, para Marx era necessária uma nova forma de filosofia que impulsionasse esses ideais a “partir de” e o direcionasse “para a” própria existência política¹². Marx é um pensador não só da sociedade, mas também do próprio pensamento, pois, não é possível revolucionar a

¹¹ MARCUSE, Hebert., *Ibidem*, p. 287.

¹² Para uma maior compreensão dos conceitos de emancipação, reconciliação e utopia no pensamento de Marx, cf. WELLMER, Albrecht. “Razón, utopía, y la dialéctica de la ilustración” in: VVAA, *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, 1994, pp. 65-72.

sociedade (práxis política) sem revolucionar as possibilidades políticas do pensamento (teoria). A interconexão entre teoria e práxis que será herdada por Max Horkheimer e pelo primeiro programa da Teoria Crítica, já aparece como uma marcante exigência político-epistemológica na sétima tese dos onze aforismos sobre Feuerbach¹³, quando Marx transforma a história da vivência humana no espaço de articulação de todo saber:

A vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que seduzem a teoria para o misticismo encontram a sua solução racional na praxe humana e no compreender desta práxis.

Nesse pequeno escrito de onze aforismos, Karl Marx impõe uma crítica à tradição filosófica, sobretudo aos seus papéis político e intelectual. Para ele, a incompletude filosófica restrita ao papel contemplativo era consequência de um equívoco sobre as idéias de pensamento, história, sociedade e mundo. A princípio, ao tomar o materialismo de Ludwig Feuerbach¹⁴ como parâmetro de um modo de reflexão crítico-transformadora, Marx combateu as prerrogativas próprias do modo de como as filosofias tradicionais tratavam de seus temas.

Para o filósofo socialista alemão, a filosofia tradicional compreendia as significações dos objetos e do modo como refletia sobre o estatuto da objetividade possível, privilegiando sempre a realidade noética (inteligível) ao mundo das experiências sociais e naturais. Através dessa crítica, Marx percebeu que tal procedimento reflexivo e especulativo sobre o real e sobre o próprio pensamento era insuficiente, pois era importante a compreensão não somente da significação do mundo natural e social, mas também a compreensão do processo formativo das condições e das possibilidades de toda ação humana: intelectual e prática.

Como em Kant, o centro dessa teoria está na doutrina das “categorias”, só que em Marx as categorias determinam tanto o processo real de vida como as condições transcendentais da constituição dos “mundos de vida”. Não existe, para Marx, uma autoconsciência autônoma capaz de se auto-refletir independentemente das estruturas subjacentes do trabalho social. Daí por

¹³ MARX, Karl. “Teses Sobre Feuerbach” in: *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 29.

¹⁴ Sobre a crítica à religião cristã e à filosofia clássica por Feuerbach, cf. FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro: e outros escritos*. Lisboa: Edições &0, 1988; FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a Essência da Religião*. Campinas: Papyrus, 1989.

que a nova “síntese”, proposta por Marx enquanto constituição transcendental do mundo objetivo, se caracteriza, em diferenciação, com o pensamento de Kant, Fichte e do próprio Hegel, por não ser algo situado no plano da lógica, mas por ser, acima de mais nada, uma produção empírica e transcendental de um sujeito-espécie em que se autogera historicamente. O substrato, a que se refere a síntese, não é de caráter simbólico, como na filosofia clássica alemã, mas prático-social-histórico.¹⁵

Para Marx, a constituição das realidades significada e a trabalhada é possível sempre a partir da dimensão da “práxis humana”. O conjunto das atividades humanas, a práxis humana, é, então, a condição de toda ação intelectual e instrumental. A filosofia crítica tem de compreender que o processo de formação da constituição do mundo social só é possível se o pensamento reflexivo perceber que o processo constituidor das significações do pensamento e da ação humana é condicionado à práxis social. Desta feita, a reflexão teórica não deve se depurar do mundo, mas antes, se tornar auto-consciente de que ela mesmo emerge da concretude histórico-social. Aplicado esse princípio metodológico de reflexão para uma interconexão entre a teoria e a prática, porém com finalidades à emancipação política, pode-se concluir que a reflexão só é possível se ela nascer e se desenvolver em concordância com o exercício pleno da emancipação social. Assim, segundo Joan Alway¹⁶,

é com Marx que a atividade humana é colocada no centro do entendimento e do significado da história. A espécie humana tornou-se a força criativa, o sujeito da história, o autor e ator num drama de sua própria feitura. A história, uma vez sendo atividade redentora de um ser transcendente, agora tornou-se atividade redentora do ser humano. A perspectiva de Marx preserva a idéia de que a história tenha um significado e um ser inteligível, porém, importante, ele introduz o adicional e *tenet* da atividade da consciência humana como momento decisivo na atualização do significado da história. A ação humana e o entendimento tornaram-se a chave para a toda a realização do sentido final da história: a premissa da teopria com a prática intenta que a atividade da autoconsciência humana pode afetar o curso da mudança social – está em vigor.

¹⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *A filosofia na crise da modernidade*. Op. cit., p. 55.

¹⁶ ALWAY, Joan. *Critical Theory and Political Possibilities. Conception of Emancipatory Political in the works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*. London: Greenwold Press, s.d., p. 13. Para uma maior compreensão da implicação conceitual de práxis, “trabalho social” para uma teoria da significação, cf. as seguintes obras: HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982; BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1992.

A interconexão necessária entre teoria e prática, por fim, é enaltecida, conclusivamente, de tal forma que Marx exige essa reestruturação do papel da teoria. Pois, se a atividade intelectual é casual ao conjunto final da sociabilidade, à práxis humana, logo, a superação das contradições intelectuais somente é possível no alcance da superação das contradições sociais – e *vice versus*. Por isso, Marx redigiu, no décimo primeiro aforismo das “Teses sobre Feuerbach”, que

Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo¹⁷.

Assim, o entendimento e a práxis (o agir humana) ganham uma conectividade de tal forma que não se abre somente uma nova teoria de compreensão social, mas também de interpretação dos significados sócio-culturais. Sob este referencial, o marxismo possibilita a interpretação das expressões sociais não mais sob as exigências conceituais da razão, mas sob as amplas condições sócio-naturais, intermediada pela ação humana (*praxis*) onde elas ganham força semântica.

Nenhum signo cultural, quando compreendido e dotado de um sentido, permanece isolado: torna-se parte da *unidade da consciência verbalmente constituída*. A consciência tem o poder de abordá-lo verbalmente. Assim, ondas crescentes de ecos e ressonâncias verbais, como as ondulações concêntricas à superfície das águas, moldam, por assim dizer, cada um dos signos ideológicos. Toda *refração ideológica do ser em processo de formação*, seja qual for a natureza de seu material significante, é *acompanhada de uma refração ideológica verbal*, como fenômeno obrigatoriamente concomitante. A palavra está presente em todos os atos de compreensão e em todos os atos de interpretação¹⁸.

1.1.2 A Evolução do Pensamento e do Engajamento Político-Teórico Marxista

Uma segunda geração de teóricos marxistas apresentada por Perry Anderson vem das regiões sul e leste da Europa – que coincidentemente eram as mais marginais no

¹⁷ MARX, Karl. “Teses Sobre Feuerbach” in: *A Ideologia Alemã. Op. cit.* p. 29

¹⁸ Bakhtin, Mikhail. “A filosofia da linguagem e sua importância para o marxismo” in: *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2004, p. 38.

desenvolvimento capitalista. São seus integrantes: Antonio Labriola (Campânia), Franz Mehring (Pomerânia), Karl Johann Kautsky (Boêmia) e Georgi Walentinowitsch Plechanow (Tambov). Oriundos da classe média, mas de tradições familiares e profissionais bem distintas entre si, estes “novos teóricos” do marxismo levaram a cabo a tentativa de sistematizar filosoficamente o materialismo histórico em contatos diretos com Friedrich Engels.

Estes intelectuais que optaram pelo pensamento marxista já em idade adulta, tinham ao menos três propósitos:

- sistematizar mais ainda o materialismo histórico, aprimorando assim seus princípios filosóficos;
- dar uma amplitude a diversas questões que não foram contempladas por Marx ou Engels;
- e, por último, criar um corpo de saberes com a finalidade de favorecer uma visão de mundo ampla e de fácil aprendizado para as classes sociais menos favorecidas.

Além dos escritos especulativos, esta geração procurou organizar o corpo literário dos escritos marxianos e engelianos, redigindo introduções, escrevendo apresentações e textos críticos ao conjunto das obras organizadas – além de ensaios biográficos e dissertativos sobre as vidas, as obras e as idéias dos dois socialistas alemães¹⁹.

Já no final do século XIX, outra geração de pensadores marxistas se destacou por assumir uma fortíssima posição de destaque e de modelo no horizonte da política partidária, da ação revolucionária e do engajamento intelectual do século XX. Enquanto isso, nessa mesma época, o mundo europeu passava por fortes transformações. Naqueles dias, o capitalismo impôs um franco crescimento, de forma a atingir altíssimas taxas de lucros e complexidade, ao mesmo tempo em que foi suscetível a fortes crises e a atuar como pivô de conflitos políticos internacionais. O maior impacto negativo de seu progresso, por meio do desenvolvimento tecnológico, foi a criação e a proliferação de uma grande massa de

¹⁹ ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental. Nas trilhas do materialismo histórico. Op. cit.*, p. 28.

desempregados no setor produtivo dos países da América e da Europa. Já no plano da política internacional, as grandes potências promoveram expansões territoriais imperialistas, dando início assim a uma corrida de afirmação bélica. Assim, sobre estas duas gerações imediatamente emergentes aos dias de Marx e Engels, diz Perry Anderson que

os herdeiros imediatos de Marx e Engels se formaram em um período de relativa calma. A geração seguinte de marxistas atingiu a maioridade em um ambiente mais turbulento, quando o capitalismo europeu começava a navegar na direção da tormenta da primeira guerra mundial.²⁰

Esta terceira geração de intelectuais marxistas engajados politicamente e revolucionariamente é oriunda do centro e do oriente da Europa. Dela, podemos destacar: Lênin (1870-1923 / Simbirsk – Volga), Rosa Luxemburgo (1871-1919 / Zamosc – Galícia), Hilferding (1877-1941 / Viena) e Trotski (1879-1940 / Kherson – Ucrânia). Com um exercício de aprimoramento da relação entre o teórico e o prático, de modo mais intenso que aquele desprezado pela geração anterior, estes novos e precoces pensadores marxistas exerceram grandessíssimas influências tanto partidárias em suas regiões quanto teóricas por meio de escritos que trouxeram consigo relevâncias sobre economia, política e sociedade. Não era sem motivos. As crescentes transformações do modo de produção econômica do capitalismo exigiram também grandes aprimoramentos nas análises críticas da economia-política. Além do mais, os estudos de Max Weber sobre movimentos sociais e vários outros temas da história econômica e das organizações sociais, além do crescimento de análises mais pormenorizadas e intensamente mais críticas às idéias de Marx por parte de importantes teóricos econômicos, exigiam algumas reformulações e ampliações nas teses inicialmente redigidas em *O Capital*.

Antes de cada um completar trinta anos, esta geração de notáveis marxistas aplicou-se em dar uma amplitude e uma atualidade teórica às idéias marxistas, algo de que elas já careciam naqueles dias. Kautsky, em 1899, analisou as mudanças econômicas nos setores

²⁰ ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental. Nas trilhas do materialismo histórico. Op. cit., p. 29*

agrários da Europa e dos Estados Unidos. Logo após, porém no mesmo ano, Lênin aprimorou os estudos sobre o materialismo histórico e também sobre a questão agrária, investigando o modelo rural da sociedade czarista. Seis anos mais tarde, Hilferding sistematizou uma análise e uma crítica ao sistema financeiro de sua época, enfocando uma refutação teórica às críticas marginalistas impostas à obra *O Capital* de Karl Marx²¹, e às teorias econômicas fundamentadas nos princípios das teorias clássicas. Em 1907, Bauer escreveu um esboço teórico sobre formações e sobre organizações sociais, porém, sua maior atenção vai em direção a uma tentativa de explicar teoricamente os expansionismos imperialistas. Momentos antes da primeira guerra mundial, os estudos da socialista Rosa Luxemburgo procuraram uma teorização sistêmica do lucro, da expansão imperialista e do papel da periferia não-capitalista na dinâmica econômica da Europa moderna – idéias que, por sua vez, foram muito criticadas por Bauer.

É importante notar que o crescimento do pensamento econômico e político de inspiração marxista na Alemanha, na Rússia e na Áustria, foi marcante nos quinze primeiros anos do século vinte. Além do avanço e do amadurecimento teórico do marxismo, é distintivo o rápido crescimento, inclusive qualitativo, tanto dos partidos operários quanto das organizações revolucionárias que combatiam os antigos regimes da Europa Oriental. Esse novo momento espiritual e político do marxismo pode ser visto como aquele em que os intelectuais amadureceram suas articulações políticas e até mesmo revolucionárias. Por causa disso, Trotsky escreveu a obra *Resultados e Perspectivas* que, de algum modo, oferecia uma nova forma de compreender as condições de organização política como também o modo de investida intelectual dos movimentos revolucionários que os tornaram capazes de abrigar uma perspectiva organizacional, teórica e tático-revolucionária mais madura no enfrentamento em meio às lutas de classes.

²¹ Em concordância com a teoria clássica, Marx entendia que o valor era consequência imediata do custo da produção e mais a margem de lucro impostas pelo monopolizador das forças produtivas (Cf. Marx, Karl. *Salário, Preço e Lucro*. Centauro. 2003). Porém, para os teóricos marginais, o valor em uma economia aberta também leva em consideração a satisfação do consumidor como princípio criador de demanda e, por isso, como algo também ponderante na regulação dos preços (cf. FIANI, Ronaldo. Teoria econômica clássica e teoria econômica marginalista. *Revista de Economia Política*, vol. 10, n.º 4 (40), outubro-dezembro/1990).

Os momentos posteriores à primeira guerra mundial foram marcados por cisões fortíssimas nas relações entre os intelectuais marxistas. A Segunda Internacional já sofria várias rupturas entre seus membros. Rosa Luxemburgo (aplicada na criação de frentes revolucionárias na Polônia e na Alemanha), Trotsky (na consolidação da revolução de 1917 e, mais tarde, na sua aproximação para com os movimentos revolucionários, mas periféricos ao *establishment* soviético) e Lênin (principal pensador e líder executivo da revolução soviética) que foram grandes expressões de um marxismo político-intelectual, afastaram-se, entre si, e isolaram os seus ideais e as suas articulações políticas sempre de acordo com as circunstâncias em que cada um se envolvia.

Lênin fez com que o materialismo histórico e as teorias políticas ganhassem uma atualidade política até então inexistente na história do marxismo. Porém, a sua prática político-governamental foi de encontro aos interesses operários nacionais que, por sua vez, representavam uma Rússia com modelos precários de economia agrária e industrial. O “intelectual-revolucionário” que Lênin representava no ideário político, sobretudo aquele favorável às revoluções atentas às exigências dos grupos sociais mais pobres, passou, cada vez mais, a ser conivente com a criação de um Estado socialista, burocrático, racional, militarizado, de economia planificada e com procedimentos leviatânicos de controle social. Assim, o Estado soviético nasceu sob a condução de um ideal revolucionário orquestrado por Lênin e que, mais tarde, será herdado por Stalin, mas sob os desafios de uma condução econômica e política planificada, estabelecendo um regime fortemente centralizado e expansionista sobre grupos de origens étnicas diversas, assim como sob o desafio de reprimir violentamente as contra-revoluções que se opunham radicalmente ao modelo absolutista de um governo que, mesmo sob motes comunistas, mostrava-se cada vez menos sensível às expressões concretas do oprimido²².

O progresso do pensamento e da política partidária não foi hegemônico e nem homogêneo na Europa. Em 1919, na Alemanha, Rosa Luxemburgo foi presa barbaramente por grupos paramilitares que apoiavam ideais nacionalistas e sócio-democráticos, pois, com a queda do segundo *Reich*, ela lutava pela organização de uma frente revolucionária, redigindo,

²² MONGE, Rodrigo Quesada. *El siglo de los totalitarismos (1871-1991)*. San José: EUNED, 1993.

inclusive, o programa político-econômico do partido. Assim, em tempos de um levante em Berlim, ela foi assassinada por esquadrões mercenários contratados pelo Governo Socialdemocrata.

Em 1920, foi encerrada a pretensão de instaurar uma República Soviética Bávara. Essa fase de estabilização da economia capitalista pós-guerra favoreceu a intimidação e até mesmo o apoio popular às repressões fatalistas aos movimentos revolucionários. Tal situação contribuiu para com a ascensão de governos autoritários em países onde as revoluções eram eminentes: Alemanha, Itália, Hungria e na Áustria. Mesmo participando destes momentos de uma maneira muito discreta, Max Horkheimer mostrou-se um admirador das causas políticas e das idéias de Rosa Luxemburgo, sobretudo das suas críticas ao centralismo bolchevique²³.

De tempos em tempos, tem-se levantado a questão da possível filiação de Horkheimer ao PDK. Não há provas para corroborar essa visão, e há muitas coisas nos escritos e nos atos dele que tornam plausíveis sua afirmação de que nunca ingressou no partido. Durante a época em que estudaram juntos em Munique, em 1919, Horkheimer e Pollock foram testemunhas não participantes das breves atividades revolucionárias dos literatos bávaros. Apesar de terem ajudado a esconder esquerdistas que eram vítimas do terrorismo branco que se seguiu, eles próprios não se juntaram à revolução, que consideraram prematura e inevitavelmente malfadada, em vista da falta e condições objetivas que favorecessem uma verdadeira mudança social. As primeiras simpatias políticas de Horkheimer foram Rosa Luxemburgo, especialmente por sua crítica ao centralismo bolchevique. Depois do assassinato dela, em 1919, Horkheimer nunca encontrou outro líder socialista para seguir²⁴.

Na década de vinte, a Rússia de Stalin se consolidou como um bloco totalitário e isolado, de forma a despertar repúdio entre aqueles que se mobilizaram para perpetuar o ideal da revolução proletária. Tal década revelou, mais uma vez, a fragilidade do capitalismo e, desta feita, os pensadores críticos ao totalitarismo soviético passam também pela

²³ “A supressão do socialismo e do comunismo radicais na Alemanha neste período, principalmente o assassinato dos líderes espartaquistas Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg, foi mais tarde descrito por Max Horkheimer como uma mudança radical com conseqüências fatais. Em todo caso, este desenvolvimento exerceu uma importante influência no seu compromisso para com o marxismo. (STIRK, Peter M. R. *Max Horkheimer. A new interpretation*. Lanham: Harvester Wheatsheaf / Barnes & Noble Books, 1992, p. 03).

²⁴ JAY, Martin. *A Imaginação Dialética. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 51.

perseguição de muitos Estados da Europa que se alinham num fascismo contra a crise econômica.

Enquanto o stalinismo amordaçava a cultura soviética, fora da URSS a fisionomia política do capitalismo europeu era cada vez mais violenta e conturbada. A classe operária continuava a ser uma poderosa ameaça às burguesias da Europa central e meridional, embora em todas as partes tivesse sofrido derrotas durante a grande crise revolucionária do pós-guerra. A criação da terceira internacional e o crescimento de partidos comunistas disciplinados, sob a bandeira do leninismo, atemorizavam todas as classes dirigentes dos epicentros originais de 1918-20. Além disso, a recuperação econômica do imperialismo que havia garantido o restabelecimento da ordem de Versalhes teve vida curta. Em 1929, o maior colapso na história do capitalismo devastou o continente, espalhando o desemprego em massa e intensificando a luta de classe. A contra-revolução social estava mobilizada em suas formas mais brutas e violentas, extinguindo as democracias parlamentares nos países em que elas ainda existiam para eliminar todas as organizações independentes da classe operária. As ditaduras terroristas do fascismo foram a solução histórica do capital para enfrentar as ameaças da classe trabalhadora²⁵

1.1.3 A Ressurreição do Criticismo na Tradição Intelectual Marxista

Um das questões cruciais levantadas na análise subsequente foi a relação da teoria com a prática, ou, mais precisamente, com o que se tornou um termo conhecido no léxico marxista: a *praxis*. Em uma definição frouxa, a *praxis* foi usada para designar uma espécie de ação autocríadora, que diferia do comportamento externamente motivado, produzido por forças que estavam fora do controle do ser humano. Ao ser usado pela primeira vez na *Metafísica* de Aristóteles, a *praxis* foi originariamente vista como o oposto da *theoria* contemplativa. No uso marxista, porém, foi vista em uma relação dialética com a teoria. De fato, uma das características da *praxis* em contraste com a mera ação, era o fato de ela ser instruída por considerações teóricas. A atividade revolucionária deveria unificar a teoria e a *praxis* o que estaria em contraste direto com a situação vigente no capitalismo²⁶.

²⁵ ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Nas trilhas do materialismo histórico. *Op. cit.*, p. 41.

²⁶ JAY, Martin. *A Imaginação Dialética. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*. *Op. Cit.*. p. 39.

O marxismo europeu não-soviético, após a primeira guerra mundial, ficou restrito. De um lado, em 1923, formou-se o Instituto de Pesquisa Social, na República de Weimer, nas dependências administrativas da Universidade de Frankfurt (*Frankfurt am Main*). Sob a direção de Carl Grünberg, um austro-marxista, esse instituto, que mais frente abrigou idealmente a Escola de Frankfurt, procurou analisar temas econômicos, sócio-trabalhistas e outras questões sócio-político-econômicas em convênio com o soviético Instituto Marx-Engels, em Moscou. Do outro, vemos grandes personagens do marxismo intelectual que preconizaram os ideais de articulação necessária entre a práxis e a teoria, de formas pertinentes aos seus mundos, mas sempre à luz dos ideais libertários e crítico-teóricos de Marx. Eis os mais conhecidos: A. Gramsci, na Itália, K. Korsh, na Turíngia, e G. Lukács, na Hungria.

Esse marxismo revisionista, crítico, seguiu uma trajetória inversa àquela trilhada por Karl Marx. Enquanto Marx fez do materialismo histórico uma teoria crítica que se deslocava da filosofia para a economia política, esse neo-marxismo não abandonou a economia política – muito menos Marx –, contudo retornou à filosofia em meio aos desafios abertos pelas novas orientações intelectuais daquele tempo sob inspirações epistemológicas de tradição kantiana ou hegeliana. É importante salientar que nenhum marxista ocidental afirmou que o objetivo central das reflexões seria a Teoria do Conhecimento – tal como desenvolveu-se o debate da filosofia crítica e idealista anterior ao século XIX. Contudo, a retomada de questões oriundas da filosofia significava a necessidade de uma orientação preliminar destinados a um aprimoramento da ação interpretativa e transformadora do mundo.

As idéias emergentes do marxismo ocidental foram mal recepcionadas tanto pela ortodoxia da social-democracia como pelo comunismo soviético. Essas recepções negativas podem se justificar pelo fato de que as forças político-governamentais de orientação marxista filiaram-se às recepções de um materialismo realista sob um ponto de vista epistemológico afim ao realismo e ao objetivismo das ciências da natureza – a força intelectual interpretada por eles como aquela capaz de cumprir a superação da filosofia preconizada por Engels e Marx, ou seja, a radicalização do empirismo e do objetivismo cientificista no materialismo histórico contra a metafísica ou a filosofia abstrata burguesa. Assim, o marxismo soviético e aqueles associados à Internacional Comunista (*Komintern*) aplicaram

uma investida fortemente censurante aos pensamentos de Lukacs, Gramsci e Korsch, por entender que esses intelectuais filiavam as teorias de Marx aos intelectuais de origem burguesa. A filosofia de Lukacs, por exemplo, segundo Löwy²⁷, era

uma “*filosofia integral e sem dogmas*”, enquanto que Weber resta prisioneiro de uma verdade sem condição e sem ponto de vista; Lukács supera a seu mestre com a dialética do sujeito e o objeto, e com o reconhecimento sem restrição da história como único meio de nossos erros e de nossas verificações. O que Lukács aportou - atraindo desta forma a condenação da ortodoxia soviética (Pravda, 1924) - é “*um marxismo que incorpora a subjetividade da história sem fazer dela um epifenômeno*”.

O termo “Marxismo Ocidental” designa uma tradição intelectual que expressa o rumo político-intelectual de pensadores que, mesmo à luz do imperativo marxismo de superação da epistemologia tradicional de primado idealista²⁸, entendem que o papel da crítica não pode ser depreciado no afã revolucionário. Por entender este primado em meio a toda uma crise do entendimento (*Verstand*) e da razão (*Vernunft*), Merleau-Ponty vê o porquê Weber ter sido tão decisivo naquele momento. Para Merleau-Ponty, a sociologia e a história econômica de Weber recolocam novos desafios na relação entre o saber e a história – sendo este último o trajeto da ação política com pretensões libertárias. Para Weber, a história não pode ser decidida sem antes passar por uma tarefa compreensiva. O dogmatismo histórico recalca a infinitude das particularidades do presente e do passado e é assim que a dialética dogmática toma a história: não é a partir de sua singularidade, mas a partir de um propósito previamente selecionado com objetivos políticos que também são previamente selecionados. Desta feita, mais que um projeto libertário, a dialética científica tornou-se uma ideologia com finalidades práticas, porém sem forças críticas ao contínuo processo de reflexão e investigação. O dogmatismo histórico supressumia os indivíduos das possibilidades de consentimento ou de recusa teórica.

²⁷ LÖWY, Michael. “Figuras de um marxismo weberiano” in: ARRUDA JR., Edmundo Lima.(org.) *Max Weber. Direito e Modernidade*. Florianópolis: Letras contemporâneas, 1996, p. 37

²⁸ MARX, Karl. “Teses Sobre Feuerbach” in: *A Ideologia Alemã. Op. Cit.*

O historiador não pode passar os olhos pelo passado sem lhe dar um sentido, sem pôr nele o relevo do importante e do acessório, do essencial e do acidental, dos esboços e das realizações, das preparações e das decadências, e esses vetores, traça os sobre o conjunto compacto dos fatos, já desfiguram um real onde tudo é igualmente real e cristalizem nele nossos interesses. Não se pode evitar a invasão do historiador na história, mas pode-se fazer com que, assim como o sujeito kantiano, o entendimento histórico construa de acordo com certas regras que garantam o valor intersubjetivo à sua representação do passado. As significações – ou, como diz Weber, os tipos ideais que ele introduziu nos fatos – não deverão ser tomadas como chaves da história: são apenas balizas precisas para avaliar a distância entre o que pensamos e o que aconteceu e evidenciar o resto deixado por toda interpretação. Portanto, cada perspectiva só se põe para preparar outras e só é fundada se ficar estabelecido que é parcial e que o real fica mais além.²⁹

Estas críticas metodológicas originam-se, sobretudo, dos círculos intelectuais weberianos. O papel da teoria em Weber adverte que a análise da história e de suas possíveis categorias elementares é aferida, sob ponto de vista crítico da tradição kantiana, de modo a se questionar primeiramente e criticamente as possibilidades do papel do investigador, mais precisamente, do entendimento teórico. Desta feita, essa provocação metodológica que enfraquecerá o ideal de objetividade histórica sob as pretensões de um realismo último³⁰, exigirá da reflexão sobre a distinção entre história e entendimento, e as possibilidades da ação significativo-teórica da segunda em direção à primeira. Assim, a sociologia interpretativa de Weber reconhece os limites das ciências que investigam as ações e as significações humanas, conferindo-lhe a possibilidade de uma interpretação reconstrutiva de suas razões possíveis (tipos ideais)³¹, ou da racionalidade embutida nos fenômenos econômico-histórico-sociais³². Essa questão aberta por Weber influenciará o pensamento de G. Lukács, como também o seu correlato filosófico, a Escola de Marburgo (do neokantismo), influenciará Max Horkheimer na sua recepção e reinterpretação do marxismo não partidário.

²⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *As Aventuras da Dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 02.

³⁰ WEBER, Max. *Ciência e política – duas vocações*. 5. ed. São Paulo: Editora Cultrix, s/d.

³¹ WEBER, Max. *Economía y sociedad: Un esbozo de sociología comprensiva*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992; RINGER, Fritz. *A Metodologia de Max Weber. A Unificação das Ciências Culturais e Sociais*. São Paulo: Edusp, 2004.

³² ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. “Weber e Habermas: religião e razão moderna”. *Síntese* (Belo Horizonte), Belo Horizonte, v. 21, n. 64, p. 15-41, 1994.

A vida acadêmica de Max Horkheimer alimentou-se de várias tradições políticas, artísticas e intelectuais. Porém, dentre elas, o marxismo serviu-lhe de motivo central de pensamento a partir do qual desdobraria todas as seguintes. Muitíssimo influenciado por seu amigo economista e sociólogo marxista Friedrich Pollock, Horkheimer deixou-se seduzir pelos caminhos político e intelectual de Rosa Luxemburgo, contudo sempre à luz das questões sobre vivencialidade abertas pela fenomenologia, pelas dimensões significativas que emergem dela e sob a interpretação hermenêutica do neokantismo. Esta influência teve, ao menos, quatro conseqüências no processo de consolidação do perfil intelectual de Horkheimer:

- Uma aversão aos sistemas político-totalitários – mesmo que originário de levantes comunistas;
- Um ceticismo para com os ideais convencionais de revolução;
- A necessidade de reflexões apuradas sobre os limites, de um lado, e as condições possíveis, por outro, de uma sociedade livre dos antagonismos que provocam conflitos e degradações dos ideais de justiça equiparável e mútua;
- Uma retomada das significações das expressões como liberdade, religião, Deus etc., para a compreensão das expressões afins à emancipação humana e como aquelas próprias da existência humana.

Por este viés, Horkheimer procura construir uma trilha alternativa de Materialismo Histórico e Interdisciplinar, revisando-o através de uma problematização teórica, sem perder de vista as implicações pragmáticas preconizadas por Marx. Essa investida visava à superação das antinomias cravadas pelo marxismo revolucionário e partidário, e, até mesmo, à exaustão da economia política sob as rédeas do materialismo cientificista não crítico – daí a ressurreição das reflexões críticas na pergunta sobre as condições e os limites da reflexão, da ação e da significação humana dentro do próprio marxismo. Assim Horkheimer integrou um grupo de intelectuais dispostos a repensarem e atualizarem os ideais do materialismo histórico postos por Karl Marx. e que foi nomeado por Maurice Merleau-Ponty de “Marxismo Ocidental”³³.

³³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *As Aventuras da Dialética*. Op. cit. p. 02.

Para o professor Dr. Fred Rush, a Teoria Crítica majoritariamente e inicialmente formulada, sobretudo através dos artigos escritos por Max Horkheimer por volta de 1933-34, fez com que o Instituto de Pesquisa Social se despedisse dos interesses meramente descritivos ou simplesmente especulativos, a fim de exercer uma tarefa epistemológica socialmente mais atuante. Essa amplitude visava não só a esclarecer sobre as forças das desigualdades sociais, mas também orientar forças políticas que visavam à emancipação social a partir do fim das desigualdades sociais. Por isso, afirma o prof. Dr. Rush, que

“poder-se-ia pensar que a Teoria Crítica é ‘crítica’ apenas na medida em que torna a desigualdade social aparente, aponta alguns candidatos plausíveis para as causas da desigualdade e permite à sociedade em geral (ou, no mínimo, seu segmento oprimido) reagir de maneira apropriada. A Teoria Crítica é ‘crítica’ porque responde ao fardo deixado pela última das Teses sobre Feuerbach, de Marx: ‘os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de diferentes maneiras; a questão é mudá-lo”³⁴

1.2 O PENSAMENTO DE MAX HORKHEIMER NA FUNDAÇÃO E NA FORMAÇÃO INTELECTUAL DO INSTITUTO DE PESQUISA SOCIAL DA UNIVERSIDADE DE FRANKFURT

Nas contínuas veredas do pensamento ocidental, a disciplina “História da Filosofia” é aquela que esboça no presente acadêmico a autoconsciência do pensamento filosófico e seus respectivos matizes. Seguindo essa diretriz, a ciência historiográfica da filosofia possibilita, a todos, o exercício especulativo em vários momentos da cultura intelectual de raiz greco-filosófica sobre questões concernentes tanto ao pensamento reflexivo quanto aos explicativos que se debruçam sobre questões pertencentes aos mundos subjetivo, natural e social. Justamente no conjunto das obras histórico-filosóficas, o pensador Max Horkheimer é restritivamente mais lembrado como fundador e introdutor do programa crítico-teórico de pesquisa do *Institut für Sozialforschung* da Universidade Johann Wolfgang Goethe

³⁴ RUSH, Fred (Org.) “As bases conceituais da primeira Teoria Crítica” in: *Teoria Crítica*. Aparecida: Idéias & letras, 2008, p. 35.

(Universidade de Frankfurt). A unidimensionalidade histórica mais prevalente se revela quando a repercussão sobre a vida e o trabalho de Horkheimer se mostra menos atenta à integralidade de um pensador cuja trajetória filosófica foi impar e incansável.

Em que se pese um olhar mais metucioso, é longe dos manuais mais comuns de história da filosofia que se pode encontrar em Max Horkheimer uma expressão intelectual que não se baliza exclusivamente pelos exercícios contemporizantes de filosofias hegelianas, marxistas, kantianas, neo-kantianas etc. Um pouco contrário a isso, o conjunto de suas obras foi regido por um tino “crítico intelectual” que, em seu tempo, expressou uma militância contra o dogmatismo das tradições mais ríspidas às liberdades, além de outras questões não menos centrais, tais como: o anacronismo lógico-formal e tecnológico das ciências, a insensibilidade crítica da filosofia ao seu mundo e a si mesma, as crenças universalistas e unilaterais sobre verdade e razão, o autoritarismo, e, por último, os descaminhos de políticas e economias antitéticas às utopias mais humanas. Max Horkheimer foi um pensador de um tempo em que as promessas de emancipação foram surpreendidas por catástrofes deflagradas no interior das sociedades que se autopropagavam berços dos ideais iluministas.

O mundo que lhe foi contemporâneo experimentou duas grandes e catastróficas guerras mundiais, avanços tecnológicos em grandes proporções, transições traumáticas de modelos econômicos, ascensões de políticas totalitárias e outros tantos fenômenos de intensa inquietude humana. Sobre esse tempo, o historiador de língua inglesa, Eric Hobsbawm³⁵, afirmou que a intensificação político-econômica européia do início do século XX sofreu uma crise social de amplitudes sem precedentes, provocando, assim, um definhamento nas esperanças de uma emancipação humana aos moldes dos ideais da razão iluminista. A magnitude dessa crise, de acordo com os termos de Hobsbawm, “pôs de joelho” as economias capitalistas mais volumosas. Esse desande econômico provocou a interrupção dos direcionamentos expansionistas do capitalismo liberal do século XIX. Beiraram o colapso até mesmo aqueles países que estavam distantes das efervescentes revoluções e das guerras ocorridas no mundo europeu. E, nesse contexto, as políticas manejadas em meio às

³⁵ HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extrmos. O breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp 16-17.

idéias de democracia e de política liberal foram substituídas por modelos totalitários entre os anos de 1917 e 1942.

No interior desses acontecimentos, o imperativo desenvolvimentista da economia capitalista integrou à sua dinâmica a teia global do mercado, o processo de industrialização, os artifícios e os fundamentos racionais dos saberes técnicos e científicos, e, de forma enfática a partir dos séculos XIX e XX, as políticas de Estado – independentemente das alternativas democrática ou totalitária de política nacional. De modo tão forte, inquestionável e abrupto, os direcionamentos singulares da vida foram assumidos pelos sistemas impessoais da economia capitalista e da administração pública e privada. A forma com que se deu a consolidação dessa colonização³⁶ do mundo da vida pelos subsistemas sociais da economia e da administração pública, além da retórica de onipotência sistêmica, provocou nos indivíduos o arrefecimento dos sentimentos de autonomia social e privada.

Já é um fato conhecido que o discurso dominante hoje apresenta o capitalismo contemporâneo como um sistema social ao qual não há alternativas. Os neoliberais e outros pensadores pró-capitalistas elaboram as mais diversas teorias para dizerem a mesma coisa: não há alternativa ao sistema de mercado capitalista. Contudo, este tipo de discurso não é novidade na história. Todos sistemas de dominação, seja um império ou um regime autoritário, se apresentam como um modelo social sem alternativa. Isto porque eles seriam uma expressão da vontade divina, da evolução da natureza ou da ordem racional da história, ou simplesmente porque todas outras alternativas seriam inviáveis. O que varia é somente a forma concreta com que um sistema social dominante se legitima como senso ‘sem alternativas’³⁷.

³⁶ Para Habermas, o mundo da vida (*lebenswelt*) com os seus componentes cultura, sociedade e personalidade, não pode excluir os sub-sistemas culturais (Economia, Estado e Administração) e muito menos deixar-se colonizar por eles, mas reagir sobre a sua perda de autonomia na justificação das ações públicas por parte de todos os indivíduos. Para uma maior compreensão da categoria “colonização do mundo da vida” na filosofia de Habermas, cf. HABERMAS, J. *Teoria de la Acción Comunicativa* (vols. I e II). Madrid: Taurus, 1987.

³⁷ Cf. MO SUNG, Jung. Novas formas de legitimação da economia: desafios para ética e teologia. Revista de Estudos da Religião – REVER. Pós-Graduação em Ciências da Religião – PUC – SP, p. 01. http://www.pucsp.br/rever/rv3_2001/t_sung.htm - 09/02/2009. Além de Mo Sung, Leda Paulani também nos revela as raízes políticas e filosóficas do discurso econômico liberal que nutrem os motivos de ideologia monopolizante da economia capitalista (Cf. PAULANI, L M. *Modernidade e discurso econômico*. São Paulo: Boitempo, 2008.

Por isso, em meio a esta reificante expressão do espírito social contemporâneo, o mundo acadêmico e as mais diversas expressões artísticas propuseram reflexões questionadoras sobre a qualidade da dinâmica civilizatória³⁸ emergente e suas implicações negativas para idéias de pensamento e humanidade. Assim, entre os rastros da fisiologia desfigurada do emergente mundo contemporâneo, as filosofias pós-hegelianas – dentro da qual se insere a Teoria Crítica de Max Horkheimer – vivenciaram o estofamento metafísico e o abalo dos alicerces da cultura tradicional³⁹. Consciente da epocalidade pós-metafísica, essas filosofias reorientaram seus percursos ou na direção às perguntas pela relação entre a filosofia e as dimensões vivenciais, lingüísticas, históricas, sócio-culturais, ou aos imperativos unidimensionais da razão lógico-científica⁴⁰.

Em meio a estas circunstâncias, podemos ver alguns motivos que levaram Max Horkheimer a ser um filósofo no embate contra o dilaceramento da vida, um intelectual que se empenhou em ser um ator social envolvido intensamente nos dramas sócio-históricos de seu tempo. Suas obras expressaram uma militância intelectual contra a auto-regulamentação da ciência, da política, da economia e das filosofias positivas, que hasteavam o imperativo da ordem e do progresso econômico-capitalista indiferentes à afirmação da vida singular e ao trabalho crítico da razão – este último que, por vezes, traz originariamente os germes anárquicos do pensamento⁴¹. A filosofia deste pensador alemão

³⁸ Sobre a idéia originária de Civilização Ocidental, afirma Hobsbawm, “Trava-se de uma civilização capitalista na economia; liberal na estrutura legal e constitucional; burguesa na imagem de sua classe hegemônica característica; exultante com o avanço da ciência, do conhecimento e da educação e também com o progresso material e moral; e profundamente convencida da centralidade da Europa, berço das revoluções da ciência, das artes, da política e da indústria e cuja economia prevalecera na maior parte do mundo, que seus soldados haviam conquistado e subjugado; uma Europa cujas populações (incluindo o vasto e crescente fluxo de emigrantes europeus e seus descendentes) haviam crescido até somar um terço da raça humana; e cujos maiores Estados constituíam o sistema da política mundial” (HOBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos. O breve século XX, op. cit.*, p. 16).

³⁹ BORNHEIM, Gerd. “Dimensões do Projeto Burguês” in: *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001, pp. 63-67.

⁴⁰ Tanto para o filósofo alemão Jürgen Habermas quanto para o filósofo Brasileiro Gerd Bornheim, o período pós-iluminista, chamado de momento pós-metafísico, expôs a “situação da razão” numa dimensão progressivamente des-transcendente sob constante desvinculação das tradições que, por sua vez, ancoravam-se num postulado supra-histórico como primado da identidade racional sobre o real. A respeito destas considerações pós-metafísicas, cf. HABERMAS, Jürgen. “Motivos de pensamento pós-metafísico” in: *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, pp. 37-61 e BORNHEIM, Gerd. “A Filosofia Alemã Após a Primeira Guerra Mundial” in: *Metafísica e Finitude, op. cit.*, pp. 87-101.

⁴¹ Em favor de um momento livre de quaisquer coerções no uso da razão crítica, diz Kant: “O esclarecimento requer nada além do que liberdade – e o mais puro de tudo isso é a liberdade de fazer uso público da razão

surge não como uma *scientia* sistêmica e perene, mas como um saber que procura elevar o pensamento para além do seu “simples” (ou puro) uso lógico-formal⁴². Para isso, ele se transpõe reflexivamente entre pensadores como Schopenhauer, Kant, Hegel, Freud, Benjamin, Husserl, Cassirer, Marx, Tillich, Lukács, Dilthey, Adorno e Weber, empenhado numa conexão cada vez mais pertinente entre a teoria e a práxis – unidade necessária para um exercício intelectual comprometido com a superação das mazelas sociais, segundo Karl Marx⁴³. Não obstante estar submetido a um processo de aprimoramento das abordagens filosóficas, Horkheimer persistiu num tema que perpassou por toda a sua trajetória intelectual: “a emancipação” sob o enfoque de uma humanidade temporal, frágil e transida de finitude. Assim, cabe lembrar: a criativa tarefa libertadora do pensamento crítico – tarefa desprendida por meio das influências de Kant e Marx – e o teor pessimista quanto ao progresso social sob as cláusulas do pensamento iluminista – sob a inspiração de Schopenhauer – serão as características das reflexões horkheimerianas na defesa de um saber capaz de lutar e desmascarar tudo aquilo que tolhe, subjuga e encapsula a humanidade segundo interesses estranhos às possibilidades de uma vida eticamente não cindida⁴⁴.

em qualquer assunto”. Cf. KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é ‘Esclarecimento?’*. In: *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 100-117, A485).⁴²

⁴² Para Alfred Schmidt, “La Théorie Critique n'a jamais été présentée «en soi» par son fondateur, mais toujours dans le cadre de débats (souvent polémiques) avec d'autres théories, avec d'autres courants intellectuels et politiques renvoyant chaque fois à une situation sociale concrète. C'est pourquoi il est absolument impossible de ramener la pensée de Horkheimer à un contenu dogmatique déterminé dont le sens se trouverait épuisé par des thèses clairement formulées. La Théorie Critique est plutôt l'«expérience» intellectuelle des vicissitudes de ce siècle (au sens hégélien de l'*Erfahrung*), ce qui interdit de voir en elle une doctrine ou même une «Weltanschauung»”. Cf. SCHMIDT, A. “L'œuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la Théorie Critique”. *Archives de Philosophie*, 1986, vol. 49, pp. 79-204.

⁴³ Para Marx, era urgente abandonar a passividade reflexiva sobre o mundo a fim de fazer do pensamento uma ação para a sua transformação. Para mais, Cf. MARX, Karl. *A Ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

⁴⁴ Para o historiador Eric Hobsbawm, no século XX, os diversos arranjos políticos e econômicos ocorridos nas organizações sociais do ocidente provocaram a destruição do passado. Esse fenômeno, que melhor explicado pelo próprio Hobsbawm, foi o da desintegração “dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal à das gerações passadas”. Para o historiador da Universidade de Londres, esta experiência fez surgir uma geração sem relação orgânica com a memória pública das gerações anteriores (HOBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos. O breve século XX, op. cit.*, p.13). Esta qualidade de socialização presentes nas sociedades em integração à dinâmica capitalista de estruturação econômica é entendida pelo historiador como uma transformação desintegradora, nos seus dizeres, “dos velhos padrões de relacionamento social humano, e com ela, aliás, a quebra dos elos entre as gerações, quer dizer, entre passado e presente. Isso ficou muito evidente nos países mais desenvolvidos da versão ocidental de capitalismo, onde predominaram os valores de um individualismo associativo absoluto, tanto nas ideologias oficiais como nas não oficiais, embora muitas vezes aqueles que defendem esses valores deplorem suas conseqüências sociais. Apesar disso, encontravam-se as mesmas tendências em outras partes, reforçadas pela erosão das sociedades e religiões tradicionais e também pela destruição, ou autodestruição, das sociedades do “socialismo real” (...) Essa sociedade formada por um conjunto de indivíduos egocentros sem outra conexão entre si, em busca apenas da própria satisfação (o lucro, o prazer ou seja lá o que for), estava sempre implícita na teoria capitalista (*Idem, ibidem*, pp.24-25)”.

Num pequeno ensaio sobre a fisionomia intelectual de Max Horkheimer, Alfred Schmidt⁴⁵ apresenta um esboço biográfico e intelectual dividido em seis partes. Dessas seis, as quatro primeiras são muito apropriadas para se compreender o percurso intelectual desde os dias da juventude de Max Horkheimer, indo até a formação da primeira Teoria Crítica.

A primeira consiste de diários e novelas redigidos em tempos próximos aos da primeira grande guerra mundial – estas notações têm sido publicadas sob o título *Aus der Pubertät* (da Puberdade). A segunda parte abrange os anos de estudos dos quais surgem os trabalhos de doutorado *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft* (Em direção a Antinomia do Julgamento Teleológico), em 1922, e o da conclusão de sua habilitação docente *Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (A Crítica de Julgamento Como Elo Entre a Filosofia Prática e Teórica), em 1925. A terceira envolve escritos tais como o significativo *Dämmerung*, que é um conjunto de aforismos publicados somente após 1934, sob o pseudônimo Heinrich Regius – nesse período Horkheimer exerceu o cargo de *Privatdozent* (1926-1930). Por último, enquanto diretor do Instituto de Pesquisa Social, aparecem os trabalhos de definição e de desenvolvimento da Teoria Crítica, logo a formação metodológica das pesquisas da Escola de Frankfurt.

Se a sua filosofia não pode ser perfilada sistematicamente, tal como acontece com os grandes pensadores ocidentais, ao menos se mostra dinâmica na tentativa de levar às últimas conseqüências o imperativo marxiano que sugere uma pertinência prática aos exercícios especulativos da razão. A experiência intelectual de Max Horkheimer na adolescência tece duas tradições intelectuais que prevaleceram em toda sua vida. Nos escritos da adolescência, Horkheimer tem a “metafísica da vontade” de Schopenhauer como um ponto de partida – traço essencial para a sua filosofia futura. Segundo o testemunho de Alfred Schmidt, os contatos entre a filosofia marxista-hegeliana para com o pensamento de Schopenhauer aconteceram a partir de um profundo desejo de compreensão e de mudança do mundo social - apesar dos aparentes conflitos filosóficos⁴⁶. Isso porque, o mal metafísico e o mal sócio-econômico se entrelaçam numa luta teórica constante, pois

⁴⁵ SCHMIDT, Alfred. “Max Horkheimer’s Intellectual Physionogmy” in: VVAA, *On Max Horkheimer: New Perspectives*. Cambridge: MIT Press, 1993. pp.25-47.

⁴⁶ SCHMIDT, Alfred. “Max Horkheimer’s Intellectual Physionogmy” in: VVAA, *On Max Horkheimer: New Perspectives*. *Op. cit.*, pp. 26-28.

a meta de uma sociedade justa envolve não somente observações cientificamente controláveis, como também idéias de culpa e outras próprias à significação intimistas do ser humano. Essa ligação entre Schopenhauer e Marx é profunda e não apenas uma conveniência intelectual, pois ambos despertam para o problema da inconsciência significativa e a cegueira do curso histórico-social do mundo. De um lado, Marx, que ainda em débito para com a filosofia kantiana, detectava na história humana elementos que impediam uma emancipação política de tal forma que os seres humanos pudessem, de forma equitativa, promover historicamente uma socialização naturalizada e humanizada. Do outro lado, Schopenhauer, um intelectual mais cético, que condena as intuições hegelianas de buscar estruturas conceituais supra-individuais que pudessem explicar o desenvolvimento humano como um sistema coordenado sem relevar as dimensões singulares da vida, a partir da qual emergem expressões importantíssimas de sofrimento, compaixão, amor etc⁴⁷.

Max Horkheimer nasceu em 14 de fevereiro de 1895, em Stuttgart, filho de um bem sucedido industrial. Seus pais eram judeus fervorosos. Moses Horkheimer, seu pai, era um homem já assimilado culturalmente aos ideais burgueses alemães; sua mãe, uma mulher fervorosa que fez com que os ensinamentos de sua fé fossem repassados, zelosamente, ao seu único filho. Com 15 anos, Horkheimer conheceu Pollock, com quem ganhou inspirações para uma constante autonomização intelectual e familiar. Com esse convívio, Horkheimer desanimou-se cada vez mais para com a vida empresarial e dedicou-se às leituras de críticos naturalistas da cultura burguesa (Ibsen, Strindber e Zola), de social-revolucionários que fomentavam uma vida segundo princípios do amor e outros ascéticos (Tolstoi e Kropotkine), de Arthur Schopenhauer (sobretudo, o *Aforismos sobre a sabedoria da vida*), da *Ética* de Spinoza, do literário-dramaturgo Karl Kraus e do crítico Franz Pfemfert.

O seu envolvimento com Rose Rickher, filha de um cristão economicamente decadente e secretária de seu pai, despertou-lhe um senso de responsabilidade para com a classe trabalhadora. Após ser dispensado do serviço militar por incapacidade física, Horkheimer fez seus estudos superiores em economia política, filosofia e psicologia na cidade de

⁴⁷ SCHMIDT, Alfred. *Ibidem*, p. 27-34.

Munique. Em 1919, partiu com seu amigo Pollock para a cidade de *Frankfurt-am-Main* na tentativa de fugir dos conflitos na Baviera onde foi até mesmo preso por um engano investigativo da polícia.

Nesse tempo, Horkheimer pôde estudar com o psicólogo Schumann e o filósofo neokantiano Hans Cornelius. Em 1920 pode estudar com Edmund Husserl e seu assistente Martin Heidegger, intelectuais que lhe provocaram grande admiração e influências⁴⁸. Nesses anos como aluno e assistente de pós-graduação (1919-1925) do professor Hans Cornelius, Horkheimer apresentou a tese "Zur Antinomie teleologischen der Urteilskraft", e sua habilitação com o trabalho intitulado "Kants Kritik der Urteilskraft als Theoretischer zwischen Bindeglied praktischer und Philosophie". Durante seus anos como um Privatdozent (1926-1930), Horkheimer conseguiu desenvolver sua própria concepção filosófica. Essa fase é caracterizada pela sua transição decisiva para o marxismo, cuja força de atração foi exercida por Pollock, membro do Instituto de Pesquisa Social, e pelas idéias e influências políticas que Rosa Luxemburg exerceu entre intelectuais alemães de esquerda. Esse processo de amadurecimento filosófico e heterogêneo foi responsável pelo nascimento do volume intitulado *Dammerung*, um conjunto de aforismos publicado somente em 1934, na Suíça, sob o pseudônimo de Heinrich Regius. Assim, Max Horkheimer incumbem-se de tecer temas da existência humana, da dimensão transcendental, fenomênica e simbólica do conhecimento e da ação humana, dentro do quadro intelectual aberto pelo marxismo histórico-materialista que lutava por esclarecer a dimensão histórico-social do ser humano. É também nesse tempo que Max Horkheimer conhece Theodor Weisengrund-Adorno.

Nesse quadro de mudanças intelectuais, os pensadores europeus colocavam sob suspeita os ideais clássicos do pensamento moderno por entenderem serem eles os responsáveis pelos erros e fatalidades subseqüentes ao conturbado nascimento do novo século. Tais disposições anti-iluministas nutriam-se de uma percepção generalizada de que aqueles eventos nefastos resultaram da forma violenta com que a razão autônoma assumiu a orientação da realidade social em geral. É em tal ambiente intelectual que surge o criticismo dos pensadores da Escola de Frankfurt, sobretudo de Adorno e Horkheimer.

⁴⁸ WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro, Diefel, 2002, PP. 78-79.

Para eles, comenta Luiz Bicca, “o espírito da liberdade, da justiça, da verdade, das belas artes e ideais do iluminismo e da Revolução Francesa teriam gerado a aberração do mundo totalmente administrado”. Logo, “a dialética em que a razão e esclarecimento incidem é a (auto) destruição”⁴⁹. Não obstante, apesar da crítica ao modelo civilizatório das sociedades capitalistas, os filósofos frankfurtianos não se guiavam inicialmente por qualquer sentimento pessimista. A chamada “Escola de Frankfurt”⁵⁰, nome familiar deste grupo de filósofos, teve a sua origem nas preocupações socialistas de Felix Weil, membro de uma rica família de agricultores argentinos que doutorou-se pela Universidade de Frankfurt com um estudo sobre os problemas práticos da realização do socialismo e que concebeu, com seus amigos Max Horkheimer e Friedrich Pollock, a idéia de criar um instituto de pesquisa marxista e social. Assim, segundo Freitag, essa escola de pensamento surgiu a partir da associação de “um grupo de intelectuais marxistas, não ortodoxos, que na década de vinte permaneceram à margem de um marxismo-leninismo ‘clássico’, seja em sua versão teórico-ideológica, seja em sua linha militante e partidária”⁵¹.

O “Instituto de Pesquisa Social” (*Institut für Sozialforschung*) foi oficializado em 03 de fevereiro de 1923, embora a inauguração da sede tenha acontecido somente em 22 de junho de 1924. Num memorando enviado à curadoria da Universidade de Frankfurt, Weil havia proposto a criação de um instituto de pesquisa que trabalhasse sobre temas concernentes “à vida social em sua totalidade”, erguendo problemas tais como “revolução, organização partidária, pauperização, etc”⁵².

A criação do instituto deveria responder a uma exigência peculiar: a de que as pesquisas ali desenvolvidas deveriam ser guiadas pelo método histórico-materialista, com vistas a esclarecer todas as manifestações da vida, relacionadas com a situação econômica,

⁴⁹ BICCA, L. “O alcance da crítica da racionalidade instrumental”, in: *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 213.

⁵⁰ Sobre a Escola de Frankfurt, vale a pena consultar as seguintes obras: JAY, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1989; BRONNER, Stephen Eric. *Da teoria crítica e seus teóricos*. Campinas: Papyrus, 1997; HONNETH, Axel. “Teoria Crítica”, in: GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan (Orgs.). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Unesp, 1999, pp. 503-552; ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Brasiliense, 1989; SLATER, Phil. *Origem e significado da Escola de Frankfurt. Uma perspectiva marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978; FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

⁵¹ FREITAG, B. *A teoria crítica ontem e hoje*, op. cit., p.10.

⁵² SLATER, P. *Origem e significado da Escola de Frankfurt. Uma perspectiva marxista*, op. cit., p. 16.

considerando-se, no entanto, uma motivação meramente metodológica afastada de qualquer orientação ideológica ou partidária. Inicialmente, a direção do instituto foi proposta a Kurt Albert Gerlach que, entretanto, veio a falecer em outubro de 1923. O segundo candidato foi Gustav Mayer. Mas, por causa de desavenças com Felix Weil, o professor de Direito da Universidade de Frankfurt, Carl Grünberg, historiador marxista de origem austríaca, foi o escolhido para assumir o cargo de direção do instituto, função que manteve até sua morte. Neste primeiro momento, as atividades do grupo de pensadores seguiram o posicionamento intelectual de seu diretor. Por não se preocupar com polêmicas de cunho teórico, Grünberg procurou direcionar as pesquisas para questões vinculadas à história das organizações das classes operárias, abrigo raramente no *Archiv* – primeiro órgão de expressão do grupo frankfurtiano - artigos de caráter especulativo. Com o falecimento de Grünberg, vítima de um derrame fatal em 1927, a Escola de Frankfurt passou a ser dirigida por Pollock, um de seus fundadores.

Com a ajuda do sucessor de Hans Cornelius e Max Scheler, o filósofo e teólogo Paul Tillich, Horkheimer conseguiu a promoção para assumir o cargo de professor adjunto à cátedra na área de filosofia social. Assim, a partir de 1931, Max Horkheimer passa a cumprir o requisito principal para que mais tarde fosse nomeado diretor do *Institut*. O discurso programático de Horkheimer assinalava a necessidade e a urgência de organizar investigações em comum com a participação de filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos e outros profissionais. De fato, seu programa propunha uma pesquisa interdisciplinar que girasse em torno de um eixo filosófico central.

Max Horkheimer apontou explicitamente a finalidade de seu programa: superar o dogmatismo das teorias marxistas existentes e elaborar, a partir de horizontes diversos da investigação científica, uma teoria crítica, materialista e marxista da sociedade que levasse em conta a nova situação das sociedades ocidentais. A tarefa de unificação teórica das diferentes disciplinas era confiada à reflexão filosófica. Por um lado, isso se explica pela grande influência dos filósofos no conjunto do grupo que fundou o Instituto de Pesquisa Social, e, por outro, pela absoluta necessidade de criticar o clima filosófico da cultura alemã tradicional, muito poderoso durante aqueles anos trinta.

Dois pontos característicos devem ser destacados no trabalho intelectual desses pensadores: a atitude crítica em relação à cultura, à ciência e à sociedade existentes e a proposição política de emancipação humana e social. No ano de 1932, o *Grünbergs Archiv* é substituído pela célebre “Revista de Pesquisa Social” (*Zeitschrift für Sozialforschung*), na qual foram publicados os artigos que inspirariam o eixo temático central que deu origem à fama do instituto. As pesquisas desse novo período evidenciam tanto o caráter interdisciplinar dos estudos quanto a crescente relevância de temas que possibilitavam a conexão entre questões empíricas e teóricas, fazendo com que os trabalhos em geral assumissem um papel crítico-analítico mais incisivo⁵³.

1.3 UTOPIA, ESTÉTICA CRÍTICA E REDENÇÃO: ALGUNS MOTIVOS DE PENSAMENTO

Durante o período que vai da metade do século XIX até 1933, a comunidade judaica da Europa central conheceu uma floração cultural extraordinária, um *século de ouro* comparável ao século XII judeu-árabe na Espanha. Essa cultura judeu-alemã, produto de uma síntese espiritual única no gênero, que deu ao mundo Heine e Marx, Freud e Kafka, Ernest Bloch e Walter Benjamin, aparece-nos hoje como um mundo desaparecido, um continente apagado da história, uma Atlântida submersa no oceano, com seus palácios, templos e monumentos. Destruída pela maré nazista, sobreviveu apenas no exílio, dispersa, e seus últimos representantes, Marcuse, Fromm, Bloch, acabam de se extinguir, como os últimos clarões de um imenso fogo do espírito. Mesmo assim, ela deixou sua marca na cultura do século XX no que esta produziu de mais rico e inovador em ciência, literatura ou filosofia⁵⁴.

Muitas interpretações sobre a Teoria Crítica de Max Horkheimer e de seus colaboradores no Instituto de Pesquisa Social, expuseram este horizonte de reflexão e investigação como expressão intelectual que, em seus dias, guiou-se simultaneamente por duas atitudes categóricas próprias ao pensamento moderno alemão:

⁵³ “...ele (Horkheimer) articulava o novo projeto filosófico e prático do instituto: sua abordagem ‘supradisciplinar’ que, unindo a filosofia à pesquisa social científica empírica, resultaria em um novo empreendimento materialista guiado por suposições normativas. Esse ponto de vista, que orientaria os trabalhos mais importantes do Instituto nos anos 30, pressupunha a preocupação em situar historicamente os fenômenos e uma consciência do papel da filosofia em moldar a própria sociedade que procura descrever”. BRONNER, S. E. *Da teoria crítica e seus teóricos*, op. cit., p. 97.

⁵⁴ LÖWY, Michael. “Os vencido da História” in: *Redenção e utopia. O Judaísmo libertário na Europa central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.09.

- I) A primeira, o projeto crítico de razão atento tanto à autocrítica transcendental de Kant, que buscou reconstruir os limites e as condições de uso de uma razão satisfeita para com os procedimentos das ciências modernas da natureza e das ciências matemáticas, quanto à crítica hegeliana ao restrito modelo formal de entendimento e razão através de uma ciência da lógica que explorasse não somente as formas, mas também a formação e o conteúdo da racionalidade em que a própria atividade subjetiva se encontraria situada desde sempre;
- II) A segunda remonta à tradição marxista que procurou uma realização prática da filosofia idealista por meio tanto de uma negação do seu primado exclusivamente noético, como também por uma tomada de consciência político-teórica e materialista da história humana – ambas entrecruzadas com os objetivos de expor as contradições que acontecem na vida pública (pensamento, vivência e interação social)⁵⁵ e radicalizar as responsabilidades emancipativas do pensamento em meio a elas.

Além destas duas orientações, mais outras duas são importantíssimas para o tecimento do pano de fundo intelectual de Horkheimer e da Escola de Frankfurt: a Mística Teológico-Judaica e o Romantismo. A permanência dessas duas experiências sobreviventes numa Europa secular não significou que elas tenham sido manifestas sob os mesmos motivos e forças dos modelos epistemológicos nas quais cada uma delas se constituiu nos seus respectivos tempos de maior efusão intelectual. Essa advertência se faz mais necessária ainda ao apresentar a presença dos motivos teológicos. Considerando tudo isto, não se pode esperar da experiência teológica uma adesão às fórmulas onto-teológicas e metafísicas, e muitas menos atitudes rígidas e dogmáticas centrada num determinado contexto de fé. Não se pode reduzir a teologia aos modelos da tradição intelectual pré-modernos assim como, por outro lado, não se pode reduzir o romantismo aos lugares comuns da supervalorização do sentimento.

A tradição de língua alemã da filosofia idealista não é a única a compor o horizonte de reflexão filosófica de Max Horkheimer. Ernest Bloch, György Lukacs, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Franz Kafka, Martin Buber, Franz Rosenzweig e muitos outros, se analisados em conjunto, compuseram uma dimensão fundamentalmente comum entre o judaísmo, a erudição literário-filosófica de raízes românticas e as expressões

⁵⁵ RENAULT, Emmanuel. “Critique de la philosophie et critique de la politique” in: *Marx et l'idée de critique*. Paris: Puf, 1995, pp. 70-80.

intelectualmente críticas à socialização européia (surrealismo, marxismo, misticismo etc). Em meio a isto, mesmo que a Escola de Frankfurt fosse um círculo institucional, seus integrantes transcendiam à qualquer institucionalidade e se apegavam a esse círculo maior e não programado de intelectuais judeus predominantemente da Europa Central (*Mittleuropa*). Essa ligação de amizade, que antecedeu e transcendeu a quaisquer vínculos institucionais, provocou um compartilhamento nem sempre silencioso de intuições e de sentimentos intelectuais que fizeram surgir um universo cultural entre eles⁵⁶. Segundo Löwy,

estes autores foram bastante estudados, mas até agora não se suspeitou jamais que seu pensamento pudesse ter uma *dimensão fundamental comum*. Parece paradoxal e arbitrário agrupar sob um mesmo teto personalidades tão diversas e tão afastadas umas das outras. Constatamos inicialmente que, sem constituir um grupo no sentido concreto e imediato da palavra, encontram-se todavia ligados entre si por uma rede social complexa e sutil: relações de amizade profunda e/ou afinidade intelectual e política que unem Gustav Landauer e Martin Buber, Gershom Scholem e Walter Benjamin, Ernst Bloch e Györg Lukács, Martin Buber e Franz Rosenzweig, Gustav Landauer e Ernst Toller; Scholem é atraído por Buber e Landauer, Buber corresponde-se com Kafka, Bloch e Lukács, Erich Fromm foi o aluno de Scholem. No núcleo dessa trama, na intersecção de todos os fios desse tecido cultural, contendo em si os pólos mais opostos, Walter Benjamin, o amigo íntimo de Scholem, ligado a Ernst Bloch, profundamente influenciado por Lukács, Rosenzweig e Kafka, leitor crítico de Landauer, Buber e Fromm

Segundo Löwy, essa geração de pensadores que nasceu no final do último quarto do século dezenove, enveredou por entre os pensamentos romântico-alemão e judaico-messiânico simultaneamente em seus trabalhos intelectuais. De alguma forma, consciente ou inconscientemente, eles exprimiam uma esperança pelo advento restaurador de mundo *totalmente outro*, por uma redenção plena (*Erlösen*, no alemão, é uma expressão polissêmica que pode significar reforma, restituição, reparação, salvação, redenção). Esse combatente sentimento não acontecia vagamente, já que as trajetórias de vida desses judeus intelectuais foram dadas em meios a conturbados massacres étnicos e sociais conseqüentes às configurações político-econômicas xenófobas e também à incorporação

⁵⁶ LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia. O Judaísmo Libertário da Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 27

das formas burocrático-militares na organização social, política e comercial-administrativa⁵⁷ pelo Estado e pela própria sociedade civil.

Para compreender melhor o pensamento de Max Horkheimer como filósofo e judeu, é importante vê-lo associado ao *pathos* intelectual que o circunda, algo que Michael Löwy explorou investigativamente por meio da expressão “afinidade eletiva” (*Wahlverwandtschaft*)⁵⁸. Com este tipo ideal, Löwy explora o laço dialético cultural entre os espíritos do romantismo e um tipo de judaísmo que parece justificar intelectualmente as rupturas desprendidas por estes intelectuais em pleno século XX – o século do progresso desprendido e inquestionado. Esses filósofos, considerados heréticos para com a tradição rabínica e insatisfeitos para com a tradição filosófica ocidental, inclinaram-se a uma nova concepção da história de forma que o tempo e o mundo vivido se desvencilhassem dos

⁵⁷Em uma de suas obras magnas, Weber revela como o modelo burocrático ocidental transformou pessoas em indivíduos com deveres objetivos de seu cargo, sob uma rígida hierarquia administrativa (Cf. WEBER, *Economía y Sociedad*. Mexico: Fondo de cultura econômica, 1999, p. 176. A extensão deste modelo de administração social à política governamental, tanto nas relações externa quanto na organização social interna, provocou efeitos nefastos no século XX. Sobre a política externa no século XX, Löwy revela como os objetivos administrativos banalizaram o ideal de vida e singularidade: “Uma outra diferença com Auschwitz é, sem dúvida, o número bem inferior de vítimas. Mas a comparação das duas formas de barbárie burocrático-militar é muito pertinente. Os próprios dirigentes americanos estavam conscientes do paralelo com os crimes nazistas: em uma conversa com Truman no dia 6 de junho de 1945, o secretário de Estado, Stimson, relatava seus sentimentos: Eu disse a ele que estava inquieto com esse aspecto da guerra... porque eu não queria que os americanos ganhassem a reputação de ultrapassar Hitler em atrocidade.

Em muitos aspectos, Hiroshima representa um nível superior de modernidade, tanto pela novidade científica e tecnológica representada pela arma atômica, quanto pelo caráter ainda mais distante, impessoal, puramente “técnico” do ato exterminador: pressionar um botão, abrir a escotilha que liberta a carga nuclear. No contexto próprio e asséptico da morte atômica entregue pela via aérea, deixou-se para trás certas formas manifestamente arcaicas do Terceiro Reich, como as explosões de crueldade, o sadismo e a fúria assassina dos oficiais da SS. Essa modernidade se encontra na cúpula norte-americana que toma – após ter cuidadosa e “racionalmente” pesado os prós e os contras – a decisão de exterminar a população de Hiroshima e Nagasaki: um organograma burocrático complexo composto por cientistas, generais, técnicos, funcionários e políticos tão cinzentos quanto Harry Truman, em contraste com os acessos de ódio irracional de Adolf Hitler e seus fanáticos.

No curso dos debates que precederam a decisão de lançar a bomba, certos oficiais, como o general Marshall, declararam suas reservas, à medida em que eles defendiam o antigo código militar, a concepção tradicional da guerra, que não admitia o massacre intencional de civis. Eles foram vencidos por um ponto de vista novo, mais “moderno”, fascinado pela novidade científica e técnica da arma atômica, um ponto de vista que não tinha nada a ver com códigos militares arcaicos e que não se interessava senão pelo cálculo de lucros e perdas, isto é, em critérios de eficácia político-militar. Seria necessário acrescentar que um certo número de cientistas que tinham participado, por convicção antifascista, nos trabalhos de preparação da arma atômica, protestaram contra a utilização de suas descobertas contra a população civil das cidades japonesas” (Cf. LÖWY, M. “Barbárie e modernidade no século XX” in: BENSÍD, D.; LÖWY, M. *Marxismo, Modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000, pp. 50-51.

⁵⁸ “Designamos por “afinidade eletiva” um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação causal direta ou à “influência” no sentido tradicional. Trata-se, a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão” (*Idem, ibidem*, p. 13).

ideais evolucionistas e das possibilidades de uma filosofia do progresso⁵⁹. A categoria “afinidade eletiva” proposta por Michael Löwy é uma tentativa de compreender (*Verstehen*) a dimensionalidade cultural da intelectualidade judaica da Europa central, que exercitou reflexões filosóficas, religiosas, literárias etc., em meio a diversos ajustamentos entre dois impulsos: a “utopia romântica” e o “messianismo restitutionista”. Trata-se de procurar, segundo o Löwy,

reconstituir, em sua *unidade pluridimensional, todo um universo cultural* socialmente condicionado. Tal abordagem procura iluminar, sob um novo ângulo, uma vasta parcela da cultura européia moderna, detectando uma rede subterrânea de *correspondências* que liga entre si alguns de seus espíritos mais criadores⁶⁰.

Dessa feita, algumas categorias da tradição teológico-judaica são fundamentais para entendermos os ideais libertários dos intelectuais marxistas da escola de Frankfurt⁶¹:

- *Et Ketz* (עַתְּ קֵץ) – expressão que revela um instante final, de destruição, condição inicial para se instaurar uma restauração plena)

Esta é uma expressão escatológica. Seu uso indica a total impossibilidade de qualquer redenção a partir das condições ordinárias do real. O fim do sentido, da vida e do mundo, nas dimensões subjetiva, social e cósmica, demandam um ceticismo nas ordens imanentemente estabelecidas, ou seja, um pessimismo definitivo para com quaisquer possibilidades hipoteticamente dirigidas a uma melhora ou restauração a fim de contornar as possíveis experiências negativas. O *Et Ketz* é um desejo ou uma expectativa de antecipação do fim que se anuncia incontornavelmente, mas expressa, também, uma esperança na redenção plena de caráter absoluto e radical.

- *Shevirat Há-Kelin* (שְׁבִירַת הַכֵּלִים) – expressão “quebra dos vasos” que indica fim da harmonia original).

⁵⁹ LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia. O Judaísmo Libertário da Europa Central. Op. cit.*, p.11.

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ LÖWY, Michael. “Messianismo judaico e utopia libertária” in: *Redenção e Utopia. O Judaísmo Libertário da Europa Central. Op. cit.*, p.19-29.

Esta expressão, que é tardia no judaísmo e muito presente nos ensinamentos hassídicos, indica o rompimento da harmonia original na realidade criada. Na ordem da criação, este evento seria mais primordial para explicação do advento sócio-natural do mal do que aquele interpretado e apresentado pela fé cristã – na qual justifica a desconciliação plena pelo dogma do “pecado original” construído a partir de uma interpretação teológica do evento transgressivo de Adão e Eva e da conseqüente expulsão de ambos do paraíso.

- *Olam Ha-Tikkoun* (– expressão em hebraico sobre a reparação do mundo)

Esta expressão traduz a esperança pelo *Tikkoun* (redenção), por conseqüência dos desencadeamentos de eventos rotineiros, da história, desprendidos pela força continuamente progressiva do desordenamento (*Shevirat Há-Kelin*). Da teologia judaica para a história social, esta expressão foi acolhida nos dias em que os judeus se ressentiram socialmente como vítimas e marginalizados das excludentes e perversas políticas nacionalistas. Delas, eles apreciaram intelectualmente (nas artes, na filosofia, nas ciências da história social e das religiões, na teologia etc.) o sentimento crítico e fatalista da história (*Geschichte*) por resultado dessas experiências. Em meio a esta imanência social, política e econômica, suas individualidades foram vencidas por uma História enaltecida, segundo a cultura ocidental, como ápice da expressão do progresso total. Desta forma, seus desafios os transformaram em ícones da perseguição, seus tolhimentos subjetivos tornaram-se em problemas de afirmação das singularidades, seus desejos de reconhecimento ganharam a problematização ética da alteridade e suas esperanças mais sublimes foram transformadas numa linguagem para além das fronteiras semitas, a redenção emancipativa (*Tikkoun* no hebraico, *Erlössen* em alemão) de todos num estado de reconciliação plena.

Mesmo que Löwy aborde de uma forma mais ampla os arquétipos teológicos que influenciariam o pensamento judaico do século XX, e entre eles estão os pensadores frankfurtianos, estes três termos são suficientes para revelar esta importantíssima orientação intelectual. Segundo Löwy⁶²,

⁶² LOWY, M. “Messianismo judeu e utopias libertárias na Europa Central (1905-1923) in: *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: EdUSP & Perspectiva, 1990, p. 134.

A seus olhos (Gershom Scholem) os herdeiros desta tradição judia são aqueles que ele chama de “os ideólogos mais importantes do messianismo revolucionário” no nosso século: Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno e Herbert Marcuse.

Parece-nos todavia que, sem negar o alcance mais geral da analogia, é com o pensamento libertário (aí inclui o de Walter Benjamin) que o paralelismo é mais surpreendente. É, com efeito, nos anarquistas que o aspecto revolucionário/catastrófico da emancipação é mais evidente: “a paixão destrutiva é uma paixão criativa”, escreveu Bakunin. Por outro lado, é neles que, como sublinha Mannheim, referindo-se ainda uma vez a Gustav Landauer, o abismo entre toda ordem existente (*Topie*) e a Utopia é o mais decisivo. Encontra-se aqui uma diferenciação *qualitativa* do tempo, opondo épocas carregadas de sentido e épocas desprovidas de sentido: toda possibilidade de *progresso* ou *evolução* é negada, e a Revolução é concebida como uma *irrupção* no mundo.

Nos primeiros anos de trabalho à frente do Instituto de Pesquisa Social e da elaboração do programa central da Teoria Crítica, Max Horkheimer mesmo que ainda guardando boas expectativas para com a idéia de progresso e revolução a partir da teoria marxiana de história e sociedade, recepcionava negativamente pensamentos como os de Walter Benjamin por primar pela dimensão teológica na interpretação da história. Benjamin, inicialmente, parte de um pressuposto bíblico-literário da “queda originária” a partir da qual contrapõe a positividade da linguagem e da história humana⁶³, mas que depois de sua aproximação para com o marxismo intelectual esse pressuposto transverte-se de uma compreensão negativa da ascensão da burguesia e do implicado modo de produção capitalista. Com isso, as imagens teológicas sobre a história ainda persistem como figurações antitéticas às intuições burguesas de uma história positiva.

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece a ponto de afastar-se para longe daquilo a que está olhando fixamente. Seus olhos estão arregalados, sua boca aberta, suas asas estendidas. O anjo da história deve ter este aspecto. Seu rosto está voltado para o passado. Onde diante de nós aparece um encadeamento de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que vai empilhando incessantemente escombros sobre escombros, lançando-os diante de seus pés. O anjo bem que gostaria de se deter, despertar os mortos e recompor o

⁶³ Cf. BENJAMIN, *Walter. Origem do Drama Barroco Alemão*, Brasiliense, São Paulo, 1984. Sobre a estreita afinidade de Benjamin para com a cultura intelectual do judaísmo, diz Scholem que “Benjamin, como provam muitos de seus escritos, um leitor apaixonado da *Estrela da Redenção* de Franz Rosenzweig – o trabalho mais original da teologia judaica de nossa geração -, vivenciou aí como também nos escritos cabalísticos a profunda ligação do genuíno pensamento teológico judaico à língua que se tornou um traço marcante de seu próprio trabalho” (SCHOLEM, Gershom. “Walter Benjamin in: *O golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica I*. São Paulo: Perspectiva, 1994, p. 204).

que foi feito em pedaços. Mas uma tempestade sopra do Paraíso e se prende em suas asas com tal força, que o anjo já não as pode fechar. A tempestade irresistivelmente o impele ao futuro, para o qual ele dá as costas, enquanto o monte de escombros cresce até o céu diante dele. Esta tempestade é o que chamamos de Progresso⁶⁴.

Essa compreensão da linguagem e da história, que é articulada no pensamento de Benjamin de forma igualmente transitória entre a filosofia e a teologia, apresenta correlatos dentro das tradições da cabala intelectual. Segundo Leandro Konder, essas concepções já aparecem nas teorias de um teólogo cabalista do século XIII, Abraham Ben Samuel Abulafia⁶⁵. Para o teólogo cabalista, a redenção dos seres humanos só era possível se eles recuperassem as experiências vividas originariamente, ou seja, as experiências compartilhadas da linguagem pela qual Deus criou o mundo.

Após se convencer que as artimanhas da razão iluminista e revolucionária traziam os germes míticos de violência e poder, Horkheimer passou a compartilhar não diretamente com Benjamin, e somente após a sua trágica morte, a idéia de que os pressupostos de um otimismo revolucionário pouco podiam esclarecer as formas opressoras de governança que esses mesmos movimentos praticavam ao ascender ao poder de organização e mando social. Dessa forma, Horkheimer descobre a vacuidade da idéia de progresso para uma emancipação humana – que a princípio foi alimentada pelo pessimismo de Schopenhauer –, afirmando que esta idéia nada mais era se não um círculo vicioso do terror, uma expressão mítica fundamentada na vontade de poder.

A Teoria Crítica mais tardia de Horkheimer é apresentada à luz de uma teologia negativa na procura por justiça e na rejeição dos “ídolos” da opressão e da insensibilidade à vida e ao amor. Por isso, afirma Gur-Ze’ev⁶⁶, que

⁶⁴ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história” in: *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222.

⁶⁵ KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, pp. 38-39.

⁶⁶ GUR-ZE’EV, Ilan. Walter Benjamin and Max Horkheimer: from utopia to redemption, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8 (1988), pp. 143.

como a Teoria Crítica, o judaísmo não sionista é apresentado por Horkheimer como uma posição negativa à realidade, como uma tendência à espiritualidade não-neutra e não-abstrata, envolvida na procura por justiça e na rejeição da realidade atual a partir de seu interior. O Judaísmo prefere destruir os ídolos em vez de apresentar um quadro positivo do absoluto, ou da utopia positiva. A aquiescência aos principais princípios em sua Teoria Crítica com a essência do judaísmo completa-se com a apresentação dessa preferência. Aqui também Horkheimer encontrou uma identidade entre o judaísmo e o espírito germânico.

Não se pode atribuir ao esboço teológico-negativo da Teoria Crítica tardia de Horkheimer uma atitude dogmática em relação a qualquer religião. Porém, essa afinidade eletiva entre Teoria Crítica e o panorama teológico negativo apropriado da tradição religiosa judaico-cristã deve ser apreendida sob o ponto de vista da utopia. A busca por justiça e a rejeição da imanência na busca da verdade, desdobra-se a partir de uma percepção na qual o progresso da história subjaz na afirmação positiva do ideal do sucesso privado, na vontade em poder dominar o outro-de-si, a natureza e a si-mesmo, em nome da felicidade pré-estabelecida pela lógica da felicidade apregoada pelo mercado capitalista que, por sua vez, fundamenta-se na vontade de auto-preservação solipsista. Para Horkheimer, as escrituras religiosas do judaísmo não falam de Deus, mas dos próprios homens. Se Deus é inominável, então, a verdade, enquanto expressão do definitivo, não é absolutamente dada. Se assim for, cabe aos homens e às mulheres reconhecerem que as formas de poder, os processos históricos e as mazelas pelas quais as sociedades são suscetíveis, não expressam uma realidade última. Pois como o judaísmo expressa, o verdadeiro não é o que se manifesta no futuro e nem no presente, mas no desejo que os seres humanos alimentam na esperança do advento da redenção, (*Tikkoun/Erlösen*) da justiça plena.

O Judaísmo, como a Teoria Crítica, expressa no pensamento de Horkheimer o oposto do poder, o que parece ser o derradeiro absoluto na atual realidade, seja na forma de ídolos, de adoração, nação ou líder. Para os judeus, o absoluto é o completamente “Outro” no campo de forças dado. São os testemunhos de um Deus espiritual. A crença nele funciona como uma oposição à vitória do poder dominante na atual realidade: segundo Horkheimer, esta é a razão para a sua inalação⁶⁷.

⁶⁷ GUR-ZE'EV, Ilan. Walter Benjamin and Max Horkheimer: from utopia to redemption, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8 (1988), pp. 150.

A relação de Max Horkheimer com a religião não acontece a partir de uma experiência imediata. Pelo contrário, ele sabe que depois de críticas à religião esboçadas por Hegel, Marx, Freud, Feuerbach e Nietzsche, não pode voltar-se a ela de forma tal como o fiel acolhe suas narrativas esperando dela a sua salvação individual. Horkheimer alia-se ao judaísmo crítico e também à arte abstrata crítica, orientando a Teoria Crítica a uma Teologia Negativa de tal forma que as verdades religiosas sejam vistas não mais a partir das carências sócio-históricas nas quais o ser humano está mergulhado, mas na luta pela compreensão de sua expressão mais original: a esperança pela redenção.

Assim como Walter Benjamin, Horkheimer aponta que a verdade da religião é inseparável da luta contra a história e, por isso, uma ação solidária às vítimas da lógica do progresso e do desenvolvimentismo. Desta feita, para Horkheimer, a verdade da religião não se reduz a ela mesma, ou seja, a religião não se esgota na função de integração ou de legitimação social (Habermas e Durkheim), mas, antes, como saltos simbólicos que expressam uma justiça resistente e solidária, rejeitando a realidade política estabelecidas de modo que as singularidades são tratadas como um momento de sacrifício para o estabelecimento de uma ordem ética ou política⁶⁸.

Não se pode fundar uma nova religião. Que elas continuem existindo com suas antigas confissões e que sigam atuando no reconhecimento de que elas expressam uma esperança e não um dogma (...) Dar expressão ao desejo de que esta injustiça – que alguém seja torturado sem culpa até a morte e que o verdugo triunfe – não seja a última palavra. E, sobretudo, atuar como corresponde a uma teologia fundamentada nesse anelo⁶⁹.

A relação tardia entre Teologia Negativa e Teoria Crítica no pensamento de Max Horkheimer pode ser interpretada a partir de seus próprios escritos, tal como se pode acompanhar mais pormenorizadamente nos capítulos finais deste trabalho, como uma afinidade eletiva entre religião e filosofia, por consequência do esgotamento esclarecedor das formas tradicionais de uma razão autônoma, formal e logocêntrica.

⁶⁸ SÁNCHEZ, Juan José. "Religi3n como resistencia y solidariedad em el pesamiento tadío de Max Horkheimer (Introduci3n) in: HORKHEIMER, Max . *Anhelo de Justicia. Teoria Crítica e Religi3n*. Madrid: Trotta, 2000, p. 35.

⁶⁹ HORKHEIMER, Max. Was wir "Sinn" nennen, wird verschwinden. Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer, in: *Der Spiegel*, Nr. 1/2, 5.1.1970. (<http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/dokument.html?id=45226214&top=SPIEGEL> – 24/05/2009. 16.55).

Esse sentimento de aversão à recepção positiva do ideal de história e progresso social por Horkheimer não foi nutrido somente da mística judaica, mas também do romantismo alemão. Sobre a relação do pensamento crítico judaico ao romantismo, ainda segundo Löwy⁷⁰, a visão crítica à ordem do mundo se aliou à oposição romântica que, ela mesma, encabeça críticas e resistências ao *modus vivendi* do capitalismo e da sociedade burguesa – esta, por sua vez “uma nostalgia das sociedades pré-capitalistas e uma crítica ético-social ou cultural ao capitalismo”⁷¹. Löwy entende que romantismo ofereceu três fortes motivos de interpretação crítica ao advento conjunto do capitalismo e do modelo burguês de vida: 1) o enfraquecimento dos valores qualitativos, 2) a fragmentação do modelo orgânico de sociedade e 3) a mecanização e a impessoalidade nas relações sociais, logo, a fragilização das experiências afetivas na vida social. Contudo, não é possível compreender o romantismo como um movimento uniforme. A partir desta tipologia mínima de identidade deste movimento cultural, Löwy extrai dele ao menos quatro tipos ideais de romantismo: 1) reconhecendo o escritor Novalis como um ícone central, o romantismo “passadista” ou “retrogrado” expressou uma nostalgia reacionária aos tempos medievais católicos; 2) partindo referencialmente de um rápido trabalho de Edmund Burke, *Considerações sobre a revolução francesa*⁷², o romantismo conservador pode ser compreendido pela rejeição às idéias de política e de Estado que se influenciaram pela revolução francesa, enaltecendo assim os ideais aristocráticos de virtude e tradições; 3) Ferdinand Tönnies e Max Weber podem ser reconhecidos dentro do romantismo desencantado que, por sua vez, expressa as “qualidades” das sociedades tradicionais e também analisa seus irreversíveis declínios no advento das desencantadas, racionais e apáticas sociedades modernas e capitalistas; 4) por último, o romantismo revolucionário, como os de Ernst Bloch e Gustav Landauer, que é pessimista para com a possibilidade de um retorno às sociedades tradicionais, como também não encontram quaisquer possibilidades de uma emancipação humana na vigente ordenação capitalista e burguesa da vida, restando-lhes então a expectativa e a esperança por um evento reparador advinda do futuro a partir de algo “totalmente outro” e “ainda-não presente”.

⁷⁰ LÖWY, Michel. “Marxismo e romantismo revolucionário” in: *Romantismo e messianismo*. Edusp; Perspectiva: São Paulo:1990, pp. 11-34.

⁷¹ LÖWY, Michel., *Ibidem*, p. 12

⁷² WEFFORT, F. (org.) *Os clássicos da política*, São Paulo: Ática, 2000, vol. 2, pp. 13-4.5

O romantismo revolucionário é o que mais surpreende os pensadores que estão próximos à Escola de Frankfurt. Duas expectativas devem ser esclarecidas: o passado pré-capitalista que serve-lhes de referência não é histórico (sistema feudal etc.) ou institucional (Igreja Católica, monarquia, nobreza etc.), mas pode ser expresso como um sentimento de “estado originário e ordenado” (Hördelin e Rousseau) que foi progressivamente pulverizado. Contudo, como estes intelectuais podem ser reconhecidamente marxistas e românticos haja vistas que seu referencial central, o pensamento histórico materialista de Karl Marx, revelou-se seu antípoda na análise das condições possíveis da revolução restauradora da modernidade, mostravam-se enraizados nos ideais iluministas da revolução francesa e da moderna razão libertadora e emancipante?

Löwy encontrou uma pequena anotação de Marx feita em 1845 num livro escrito por Thomas Carlyle (escritor inglês de fortes influências do romantismo alemão), afirmando que “se os homens perderam a crença em Deus, seu único recurso contra um cego Não-Deus, de Necessidade e Mecanismo, contra uma terrível Máquina a Vapor Mundial que os aprisiona em seu ventre de ferro como um monstruoso touro Phaloris, seria, com ou sem esperança – a *revolta*”⁷³. O escritor crítico à vida burguesa, Honoré de Balzac, os historiadores Thomas Carlyle e Georg Maurer, e o antropólogo Lewis Morgan, foram intelectuais que favoreceram a Marx e a Engels um “núcleo racional” às suas afinidades para com o romantismo – que, de imediato, se revelava a eles como reacionário –, sob a condição de transparecer os aspectos críticos ao modo burguês de construção de uma *weltanschauung* como também uma compreensão de formas de vidas comunitárias antípodas àquelas associadas ao romantismo aristocrático, católico e feudal. Mesmo que Karl Marx enalteça os avanços do industrialismo e do mercantilismo, será sob os horizontes das comunidades tradicionais que se esfacelam no avanço dos modos burgueses de vida urbana ditada pelos imperativos do capitalismo, e sob a cética postura revolucionária à auto-emancipação social pelo capitalismo, que Marx se põe ambigualmente entre os ideais jacobinos e românticos. Desse modo, afirma Löwy⁷⁴ que

⁷³ LÖWY, Michel. “Marxismo e romantismo revolucionário” in: *Romantismo e messianismo*. Op. cit., p. 18

⁷⁴ LÖWY, Michel. “Marxismo e romantismo revolucionário” in: *Romantismo e messianismo*. Op. cit., p.24.

Sem dúvida, apresentamos aqui apenas um aspecto do pensamento de Marx e Engels; não se deve perder de vista o senso das proporções e esquecer que para eles o capitalismo industrial (como sistema mundial) tinha desempenhado um papel progressista, não só pelo desenvolvimento, numa escala sem precedentes, das forças produtivas, mas pela sua socialização parcial (graças à cooperação, ao mercado mundial etc) – duas condições que criam a possibilidade objetiva de uma transformação socialista da economia e de uma sociedade sem classes, onde “cada um terá segundo suas necessidades”. A dimensão romântica anticapitalista se articula e se combina com esse outro momento, resolutamente modernista e apaixonadamente antifeudal, conduzindo à *Aufhebung* (negação-conservação-superação), tanto do passado pré-capitalista, quanto do presente burguês.

Num pequeno texto intitulado “o combate contra a burguesia”⁷⁵, Max Horkheimer aborda a vulgarização e a superficialização da crítica indiscriminadamente conduzida conjuntamente ao capitalismo e à burguesia. Para ele, essa crítica pouco elucida a burguesia e a forma de concentração de riquezas própria do capitalismo, posto que, este último, é mais propenso a favorecer àqueles que se adequam à sua lógica de acumulação de capital do que propriamente a afirmar universalmente o tipo burguês de classe social. Por mais que o capitalismo enraíze-se na mentalidade e nos valores disseminados pelo modo de vida urbano, dos burgos, ele não está restrito à ordem da burguesia como se estivesse ordenado a ela sob os modos organizacionais de castas sociais. Desta feita, Horkheimer sabe que a necessária ampliação da compreensão da condição humana e a superação da forma de analisar a organização social e econômica não podem ficar restritas a uma solidariedade restrita ao proletariado. Mais do que pensar restritamente as condições econômicas que alavancariam a emancipação social, Horkheimer compreende que a condição política da emancipação deve superar as restrições sociológicas e econômicas dispensadas até então pelo pensamento passionalmente classista⁷⁶. Os mecanismos sócio-econômicos *per se* restringiam a dimensão da dignidade humana aos próprios paradigmas de auto-otimização de seu funcionamento elementar, regado de alguma forma pelo ideal de justiça distributiva aristotélica e aqueles derivativos igualitários sob ideais republicanos apregoados pelo pensamento político francês (p. ex. Jean Jacques Rousseau).

⁷⁵ HORKHEIMER, Max. HORKHEIMER, Max. HORKHEIMER, Max. *Dämmerung*. Frankfurt am Main: S. Verlag/Fisher, 1974 (versão utilizada com base nesta edição alemã: HORKHEIMER, Max. *Crépuscule. Notes em Allemagne* (1926-1931). Paris: Payot & Rivages, 1994, p. 84.

⁷⁶ HORKHEIMER, Max. *Crépuscule. Notes em Allemagne* (1926-1931). *Op. Cit.* pp. 139-142

Sabe-se apenas porque sofrem”. Certamente Goethe protestaria contra a aplicação de sua reflexão às questões de classe sociais, pois elas servem bem ao capitalismo. Contudo, é melhor entender o sofrimento do ser humano nas questões de classes dentro do capitalismo, que entendê-lo dentro do círculo de amizades. Os proletariados não conhecem o rude empreendimento dos patrões, mas este é o aspecto que é o mais relevante, o mais sério. É também por esta falta de conhecimento que a psicologia arcaica mostra o operário do ponto de vista do salão da fábrica, faltando-lhe algo a mais do conhecimento antropológico-filosófico.

Diz-se que Goethe refutou esta interpretação. “A malícia e o ódio limitam a observação à superfície”, é o que afirma o provérbio que trata disto. Mas que conseqüências tirar deste enunciado quando a manutenção do modelo vigente de sociedade é aquele em que o tipo de ser humano adotado é uma desgraça para a própria humanidade? Os conceitos não se alternam em seus opostos, de modo que a maldade da superfície fosse o núcleo e a malevolência, clarividência? “Os defeitos visíveis são somente aqueles sem amor”, disse o próprio Goethe. Mas quando os defeitos são parte de essência?

A política de Goethe afetou seus trabalhos em muitos lugares. Toda a elucubração sobre o que ele faria hoje é inútil. Contudo, seus olhares ainda pode de alguma força trazer luz aos nossos tempos. “Só é realmente vivo aquele que é benevolente com o outro”. A vida na fase atual do capitalismo representa, segundo esta perspectiva, na maioria dos homens, a morte.⁷⁷

Horkheimer é também um leitor de Goethe. Por meio da literatura romântica, ele descobre a singularidade da vida e da morte, e a preponderância inalienável da existência singular na formação da sociabilidade. Desta forma, os ecos da afirmação da “singularidade da vida” resistem à sua mecanização e as impessoalidades que, inclusive, são próprias tanto das revoluções socialistas (que se desprendem contraditoriamente e violentamente a favor da justiça e do desenvolvimento econômico-tecnológico) quanto da mecanização comercial e industrial do capitalismo (que reivindicam o progresso financeiro, o desprendimento político, a mínima regulação da dinâmica anti-ética “concorrencial” e também o desenvolvimento tecnológico que, em conjunto, são contemplados como dimensões responsáveis da emancipação e do desenvolvimento social).

Assim, a expressão romântica do pensamento de Horkheimer pode ser categorizada em dois tipos fundamentais: 1) num ressentimento às promessas e às imagens embutidas na modernidade, quer sob o estereótipo burguês ou iluminista, mas sempre à luz de uma “nostalgia” totalmente outra; 2) do ressentimento, nasce sempre uma vontade de revolução que não advêm das forças da razão ou mesmo da política partidária, mas das expressões

⁷⁷ HORKHEIMER, Max. *Crépuscule*. Notes em Allemagne (1926-1931). *Op. Cit.*, p. 127.

mais sublimes do sentimento de afirmação da vida e da solidariedade, as mesmas que a religião expressa nos seus símbolos mais originários.

CONCLUSÃO

Um estudo sobre a teoria de um pensador pode optar por uma das alternativas metodológicas: a primeira, a mais tradicional, requer do investigador uma delimitação austera de seu objeto de estudo, de modo que se realize uma suspensão do investigado para que, finalmente, se dê início ao processo decompositivo por uma análise teórica; a segunda, perseguindo uma alternativa mais apropriada de estudo, requer também uma delimitação do objeto de pesquisa, contudo, exige-se uma interpretação significativa do objeto, mas não por suspensão analítica e sim por uma compreensão de sua formação e de sua significação existencial. Esta segunda atitude investigativa faz parte da própria revolução operada pelo filósofo Max Horkheimer. Por consequência disso, não se poderia estudar a Teoria Crítica de Max Horkheimer sem aplicar os próprios procedimentos que o filósofo estudado sugeriu com tanta desenvoltura intelectual.

O contexto de vida e as afinidades político-intelectuais de Horkheimer esclarecem muitas de suas atitudes intelectuais. As guerras bélicas, as contradições políticas externadas pela sociedades burguesa e comunista; as revoluções intelectuais herdadas de Kant, Marx, Cassirer, Husserl, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Tillich etc.; as esperanças estocadas na memória religiosa e a humanização despertada ainda nas distantes idéias do romantismo oitocentistas, fizeram do pensamento de Horkheimer uma luta crítica pela redenção do pensamento encarnado na vida.

Este primeiro capítulo revelou como a Teoria Crítica de Horkheimer optou por aproximar-se mais da dimensão de vivência que daquelas que repousam nas exigências da lógica da identidade. Sua vida como judeu foi expropriada da lógica da identidade européia, algo que provocando nele o nascimento de uma preocupação investigativa que procurasse obstinadamente entender a lógica da exclusão do outro. Neste “outro” ele encontra, além dele mesmo, a religião, o sentimento da compaixão, as vítimas do capitalismo e do socialismo, a natureza. Por conta disto, Horkheimer viu diante de si que a filosofia da

exclusão do outro, em nome da identidade-de-si, era eletivamente afim à lógica do progresso moderno e iluminista. Mas além de procurar compreender o processo de exclusão do outro, Max Horkheimer imbuíu à Teoria Crítica a tarefa de compreender a singularidade do outro excluído. Assim, o tema religião não é resgatado segundo a tradição do pensamento filosófico, mas uma filosofia que buscou compreender o papel social e a importância que a religião exerce na dimensão antropológica.

Na primeira parte, encontrou-se dados que revelam como Horkheimer se apropriou do materialismo histórico como uma filosofia crítica que revela algo mais que a dinâmica da constituição da identidade e da sociedade, mas a necessidade de superação de um modelo tradicional de saber e de economia-política que se mostrou insensível à dimensão existencial humana. Na segunda parte deste capítulo, viu-se Horkheimer uma pessoa que desde os seus tempos de adolescência foi crítico ao seu mundo burguês e capitalista, enveredou ainda muito jovem pela literatura de Schopenhauer, passou pelo mundo acadêmico onde pesquisou dentro dos fóruns fenomenológicos e neokantianos, militou os ideais de uma esquerda marxista, revolucionária e incomodada para com os totalitarismos, e, nos tempos da Escola de Frankfurt, enveredou por uma crítica interdisciplinar da sociedade, do pensamento e da religião. Na terceira e última parte, procurou-se reconstruir um pouco do imaginário intelectual de Horkheimer, sobretudo aqueles afins ao romantismo e ao judaísmo – que serão importantíssimos para lhe provocar um sentimento de incompletude e desconfiança para com a tradição secular de razão e sociedade.

O próximo capítulo tratará de sistematizar estas teses dentro da literatura de Horkheimer que variou entre os seus tempos de estudante ao de diretor da Escola de Frankfurt antes do exílio nos Estados Unidos da América.

CAPÍTULO II RAZÃO CRÍTICA E RELIGIÃO NO PERCURSO TEÓRICO INICIAL DE MAX HORKHEIMER

Dessa forma, estamos diante de uma inversão peculiar de afirmações muito atuais. Enquanto hoje em dia multiplicam-se por toda parte as vozes que consideram eticidade e religião como esferas fundamentalmente independentes, a nós parece que apenas na religião, e tão-somente na religião, a vontade pura encontra o seu conteúdo. O cotidiano de uma comunidade ética é plasmado de maneira religiosa.

(Walter Benjamin – O Ensino da Moral)

INTRODUÇÃO

Estudioso da educação, da filosofia e da religião, o Dr. Ilan Gur-Zev propôs, em seu artigo *Walter Benjamin and Max Horkheimer: From utopia to redemption*⁷⁸, um roteiro sobre a desenvoltura intelectual de Max Horkheimer entre as décadas de 30 e 70. Nele, o autor relevou, categoricamente, os temas “utopia” e “redenção” como sendo aqueles de maior afinidade filosófica entre os dois pensadores. Quando circunscreveu sua investigação a este tempo de intensa produção intelectual destes dois pensadores, Gur-Zev delimitou as distâncias e as proximidades do fundador da Escolada Frankfurt para com a tradição judaica e para com algumas teses sobre história, linguagem e redenção de Walter Benjamin – cujos projetos filosóficos tinham muitos motivos intelectuais originários da teologia.

Para Gur-Zev, o pensamento de Horkheimer variou entre duas perspectivas teóricas no progresso de sua Teoria Crítica: o “utopismo otimista e positivo” e o “utopismo negativo e pessimista”. Gur-Zev propôs que o “utopismo otimista e positivo” sirva como uma espécie de “tipo ideal” para a primeira Teoria Crítica. Sobre esse primeiro instante que antecede à publicação da obra *Dialectik der Aufklärung*, trabalho escrito com Adorno, Gur-zev entendeu que Max Horkheimer compartilhou intelectualmente com Karl Marx de algumas

⁷⁸ GUR-ZE'EV, Ilan. *Walter Benjamin and Max Horkheimer: from utopia to redemption*, op. cit.

intuições de resistência ao idealismo e à utopia intelectual burguesa⁷⁹. Essas teses lutavam por um aprimoramento crítico-reflexivo para com a tarefa não somente da razão, mas também para com as das suas próprias implicações na afirmação do status sócio-econômico da sociedade burguesa, na qual o pensamento e seus pensadores teóricos ocupavam papéis sócio-econômicos privilegiados. Contudo, esse novo programa teórico não estando restrito ao modo marxista de investigação, a nova Teoria Crítica, inspirada também pela filosofia de Immanuel Kant⁸⁰, compôs-se inicialmente nas obras de Max Horkheimer a partir de alguns eixos epistemológicos fundamentais que o transportariam a um entendimento autocrítico de razão e sociedade, porém mais interpretativa à realidade humana – em contrapartida às visões mecanicistas das ciências e do materialismo positivista⁸¹. Para anotar alguns destes eixos, salientar-se-ia os seguintes: o materialismo (Feuerbach e Marx), o historicismo (Marx e Hegel), a virada da auto-compreensão do entendimento pela fenomenologia husserliana e pelo neo-kantismo de alguns pensadores da Escola de Marburgo, a nova compreensão de história a partir da totalidade da experiência vivida em Dilthey, o problema da significação em Scheler e Heidegger, e o criticismo ao “otimismo iluminista” de Nietzsche e Schopenhauer.

Em Max Horkheimer, essas inspirações crítica e metodológica se cunharam como fundamentais para se pensar a sociedade, as ciências, as experiências estéticas e religiosas, e a dinâmica econômico-política, todas elas sob os interesses emancipativos e reconciliadores entre ser humano, sociedade e natureza. A influência de um criticismo positivo-socialista de raízes marxiana não obscureceu os ideais que norteavam o pensamento emancipatório de Horkheimer, pois eles permaneceram num intelectual que perseverou no aprimoramento da prática teórica a fim de torná-la capaz de alimentar-se significativamente e agir emancipativamente no mundo da vivência humana – que, por sua

⁷⁹Cf. MARX, Karl. “Crítica do socialismo alemão em seus diferentes profetas” in: *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2008, pp. 513-607.

⁸⁰ O conceito de razão crítica proposta por Kant suscita uma problemática fundamental a respeito das possibilidades do entendimento teórico e prático não mais submisso às tradições, aos valores e à sensibilidade, sem antes tematizar mais claramente sobre as condições que alienam a ação esclarecedora do pensamento e das práticas que afirmam uma existência autenticamente humana. Para maior compreensão, cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

⁸¹ “the human being is to be understood exclusively on the basis of physical laws, even if this has not yet been definitively decided” Cf. cf. HORKHEIMER, Max. *A life in letters: selected correspondence*. Lincoln, London: University Nebraska Press, 2007, p. 96.

vez, é marcada pelas contradições sociais e pela heteronomia de valores e de modelos de razão.

A filosofia me cativa mais do que aquilo a que me distanciou e que se entende por filosofia nas universidades. Nós devemos investigar sobre as expressões profundas da nossa vida e suas significações, ao invés das leis epistemológicas que são basicamente terríveis⁸².

Utopia e teoria são duas dimensões de pensamento que ganharam reciprocidade no progresso filosófico de Horkheimer. A decisão pela matriz histórico-materialista, maticizada com diversos motivos filosóficos e teológicos, entre outros, não foi uma posição absolutamente científica e histórico-realista como impunha a diretriz político-intelectual da Segunda Internacional Socialista – tendo em vista que ela mesma enalteceu o “materialismo dialético” (Diamat) como autoridade última e intocável sobre toda atividade teórica e prático-societária⁸³. Horkheimer fez com que sua teoria materialista revisada se tornasse progressivamente uma resposta pertinente às suas impressões da vida que se revelou sob diversas situações de opressão e cerceamento da liberdade, observadas como fenômenos condicionados tanto aos empreendimentos capitalistas quanto às organizações político-econômicas dos Estados socialistas. Sobre uma parte desta amplitude teórica que se posiciona para além do marxismo corrente, afirma Löwy que

O anti-capitalismo de Horkheimer é explicitamente de inspiração marxista. Partindo de Marx, ele questiona a fetichização e a naturalização dos fatos sociais pelo pensamento burguês e contrasta esta situação com a perspectiva socialista de uma tomada consciente do processo social graças à chamada « economia planificada, sem classes ». A questão da luta de classes é « o nascimento do sujeito livre consciente da via social, que quer dizer, o

⁸² Trecho de uma carta escrita em 1921 a Rosa Riekher, sua futura esposa, cf. HORKHEIMER, Max. *A life in letters: selected correspondence*. Op. cit., p. 22.

⁸³ Sobre este modelo cientificista de materialismo histórico, afirma Habermas que “na tradição teórica que remonta a Marx, o perigo de deslizar para a má foi sempre particularmente grande quando se apresentou a tendência a sufocar a problemática filosóficas em favor de uma concepção cientificista da ciência. Já em Marx, a herança da filosofia da história pode ser sentida, em alguns casos, de maneira não refletida; esse objetivismo histórico irrompe depois, sobretudo nas teorias da evolução da Segunda Internacional, como por exemplo em Kautsky, e no Diamat (materialismo dialético (Cf. HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 12.

advento de uma sociedade socialista, racionalmente organizada, regendo ela mesmo o seu ser.⁸⁴

O marxismo de Horkheimer deve ser mais interpretado como um paradigma de recepção da compreensão histórico-formativa das questões concernentes à dimensão antropológica, que propriamente uma apropriação dogmática do materialismo histórico. Essa não apropriação dogmática do materialismo histórico rejeita uma atitude teórico-revolucionária que já tem diante de si definições pré-estabelecidas de crise social e das respectivas soluções sistêmico-político-econômicas.

O que o separa (Horkheimer) do marxismo corrente e dominante é a recusa ao cientificismo e aos otimismo para com as leis de ferro que controlam o devir: o socialismo não resulta de leis econômicas decorrentes de Marx. Existem certamente, predicações científicas com alto poder de previsibilidade, por exemplo, a que prevê que amanhã poderá ser um dia ensolarado. (...) Contudo, quem pode crer que isto seja possível também para o socialismo? ». Refutando e em posição tanto ao ceticismo pessimista quanto ao otimismo dogmático, Horkheimer expõe sua idéia de prática transformadora: « Se o socialismo é improvável, então necessita-se de uma resolução mais desesperada para que seja verdade. (...) Se o ceticismo está enfermo, a certeza não é melhor. A ilusão de que a ordem socialista advém como uma necessidade natural não é menos perigosa que a incredulidade cética. Se Marx não provou o socialismo, ele ao menos mostrou tendências no capitalismo que o tornam possíveis.»⁸⁵.

Para Horkheimer, a vontade de uma revolução em nome de ideais de justiça promovida até então pelo marxismo rotineiro, pouco sabe da profunda significação da vida. Por isso, para Horkheimer, a teoria marxista recaiu em uma compreensão estreita do ser humano e das suas respectivas implicações existenciais.

Ele (Horkheimer) se distingue pela importância que atribue – em consonância com Schopenhauer – à compaixão (piedade) – um sentimento por demais proibido pelos teóricos marxistas que não é nada mais que «um motivo secreto de seus pensamentos e ações». A compaixão pelas vítimas, em particular pelas crianças martirizadas, perpassa por toda a sua reflexão sobre o mundo contemporâneo. Ele também se estende aos animais, mesmo que sem clareza, não distinguindo a vítimas humanas destes outros seres: « neste instante, uma quantidade de indivíduos no mundo são deliberadamente atormentados, torturados fisicamente e moralmente, e

⁸⁴ LÖWY, Michael. Capitalisme crépusculaire. Multitudes. Revue politique, artistique, philosophique. Futur Antérieur, 1995/02 (http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=rubrique&id_rubrique=317, 09 de outubro de 2009, 13.57).

⁸⁵ LÖWY, Michael. Capitalisme crépusculaire. Multitudes. *Op. cit*

assassinados: homens, mulheres, crianças, idosos e animais, em sofrimentos indescritíveis»⁸⁶.

Focando mais o interesse intelectual, Alfred Schmidt entendeu o papel intelectual da Teoria Crítica de Horkheimer como aquela que nunca se pôs isoladamente como horizonte “exclusivo” e “fundamental”, mas sempre em contínua articulação por meio de debates entre correntes e pensadores de diversas naturezas intelectuais, a fim de analisar algo recorrente à vida concreta. Dessa feita, ainda segundo Alfred Schmidt, a Teoria Crítica de Horkheimer não pode ser vista sob o ponto de vista dogmático, mas como experiência intelectual pousada no seu espaço mais originário, ou seja, nas vicissitudes próprias às experiências de vida⁸⁷.

O desafio de Horkheimer era o de responder a uma importante e inquietante requisição: como conjugar as demandas sócio-emancipativas a partir de uma teoria capaz de desprender uma revolução verdadeiramente libertária – sob toda a prerrogativa epistemológica e prática que essa palavra pode suscitar. Então, o materialismo crítico de Horkheimer, em contraposição às tradições idealistas, entendeu que um saber mobilizado para as mudanças sociais deve se alimentar das circunstâncias históricas de onde os conflitos emergentes se expressam. Por isso, afirma o Dr. Nobre sobre o enlace dos ideais crítico-materialista e emancipativo da Teoria Crítica de Horkheimer, que

a atitude crítica não se volta apenas ao conhecimento, mas para a própria realidade das condições sociais capitalistas, e isso porque o comportamento crítico tem a sua fonte na orientação para a emancipação relativamente à dominação vigente.

Mais a frente, continua o Dr. Nobre afirmando que,

o comportamento crítico se torna possível, porque fundado em uma orientação para a emancipação da sociedade, para a realização da liberdade e da igualdade que o capitalismo ao mesmo tempo possibilita e bloqueia⁸⁸.

⁸⁶ LÖWY, M. *Ibidem*.

⁸⁷ Cf. SCHMIDT, A. “L’œuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la Théorie Critique”. Archives de Philosophie, 1986, vol. 49, pp. 180-181.

⁸⁸ NOBRE, Marcos. “Max Horkheimer. A Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio” in: NOBRE, Marcos (Org.) Curso livre de Teoria Crítica. Campinas: Papirus, 2008, p. 45.

Neste segundo capítulo, apresentar-se-ão as principais teses da primeira Teoria Crítica, sobretudo aquelas insertas nos escritos de Max Horkheimer (*Dämmerung, Materialismus und Moral, Traditionelle und kritische Theorie, Geschichte und Psychologie e Gedanke zur Religion*), para que, daí, mostra-se como o fundador da Escola de Frankfurt esboçou uma abordagem alternativa sobre religião àquelas que a entendem como simples carências afetivas, ou como instituições dogmáticas de repressão das liberdades intelectuais ou, até mesmo, como expressões inócuas de um oprimido existencial ou econômico – intuições diferenciadas no próprio ambiente marxista de pensamento. No tópico 2.1, “Pensamento Crítico, Emancipação e Religião na Pré-História da Teoria Crítica”, reconstruiu-se as intuições marxistas e schopenhaurianas de Horkheimer que versaram criticamente sobre progresso, valor humano, socialização e religião. No 2.2, “Da Teoria Crítica”, propôs-se a identificar as duas perspectivas filosóficas que atuaram na filosofia horkheimeriana, a saber o materialismo marxista-ocidental e a hermenêutica de raiz romântica e filosófico vital, para que a leitura crítica proposta não recaísse nas amarras do pensamento iluminista burguês e nem comunista-partidário – horizonte fundamental para uma revolução também na compreensão da religião. Por último, no 2.3, “A Religião na Teoria Crítica”, analisou-se a forma como a filosofia tradicional se relacionou conceitualmente para com a religião e, após isso, esboçou-se a insatisfação de Horkheimer para com esses procedimentos intelectuais e, por conta disso, apresentou-se já as suas teses centrais sobre religião.

2.1 PENSAMENTO CRÍTICO, EMANCIPAÇÃO E RELIGIÃO NA PRÉ-HISTÓRIA DA TEORIA CRÍTICA

Numa coletânea de anotações redigidas entre os anos de 1926 e 1931, mas publicada somente em 1933 sob o título *Dämmerung*⁸⁹ com uma pseudônima autoria de Heinrich Regius, Max Horkheimer apresentou, livremente, várias observações críticas de forma breve e sem interesses sistemáticos sobre temas como metafísica, personalidade, religião,

⁸⁹ HORKHEIMER, Max. *Dämmerung*. Frankfurt am Main: S. Verlag/Fisher, 1974 (versão utilizada com base nesta edição alemã: HORKHEIMER, Max. *Crépuscule. Notes em Allemagne (1926-1931)*. Paris: Payot & Rivages, 1994.

caráter, progresso, moral e também sobre o valor do ser humano. Sobre essas anotações, logo nas considerações preliminares à primeira edição surgida na Alemanha, em fevereiro de 1933, o próprio Horkheimer advertiu sobre a forma desconexa e pouco pertinente que esses pequenos escritos representavam para os ideais que ganhavam fôlegos no esboço da primeira Teoria Crítica. Contudo, sem contrariar a autocrítica horkheimeriana quanto ao rigor teórico, ao ler compassadamente cada um destes opúsculos, pode-se detectar a existência de um valor assertivo crítico e filosófico importantíssimo e prolegômeno à toda Teoria Crítica mais tarde dirigida pelo próprio filósofo fundador da Escola de Frankfurt. Assim, a importância que esses escritos revelam aos estudos sobre o pensamento de Horkheimer é a mostra da existência de breves passagens que de alguma forma expressaram decisões filosóficas que, mais tarde, assumiram a forma de teses elementares.

No pequeno texto intitulado “Valor do ser humano”⁹⁰, Horkheimer apresentou algumas problemáticas fundamentais pelas quais tornaria possível esclarecer a crise de sociabilidade a partir da qual torna aporético o otimismo intelectual que marca a modernidade capitalista ou socialista: a impessoalidade que os mecanismos de mercado capitalista ou da operacionalidade econômica de Estado impuseram ao ser humano. Para Horkheimer, tanto o sistema capitalista quanto o socialista se guiam pelos imperativos do comércio e pela produtividade econômica, de tal modo que seus sistemas de valores estão ancorados restritivamente ao paradigma da utilidade aflorado na dinâmica desenvolvimentista e produtivista sócio-econômica.

Segundo o filósofo frankfurtiano, há valores sociais correntes nas sociedades capitalistas, nas burocráticas sociedades socialistas ou até mesmo na então insurgente sociedade nacional-socialista alemã, que são elementares na composição dos seus respectivos tecidos sociais: as expressões de justiça e de amor. Para ele, esses valores têm forças de coalizão social que inspiram o nascimento de um espírito social que, internamente, poderiam sedimentar, no processo interno de socialização, um sentimento de constante reconciliação e, externamente, de uma amplitude inter-étnica de inclusão. Contudo, essas noções foram esquecidas, minimizadas e depreciadas numa dinâmica de organização social que progressivamente optou por princípios não humanistas. Os ideais universais de

⁹⁰ HORKHEIMER, Max. Crépuscule. Notes em Allemagne (1926-1931). Op. cit., pp. 86-87.

humanização deram espaço à afirmação propagandisticamente vitoriosa de um desenvolvimentismo técnico-econômico, impessoal e não portador de significações, nos seus procedimentos de socialização voltados exclusivamente à “eficácia de si”: o fundamento de todo ideal moderno de progresso.

A opção desenvolvimentista, das quais as formas de socialização baseadas no progresso econômico se guiam categoricamente, podem ser elencadas a partir dos seguintes princípios de conduta:

- De diretrizes políticas que apontam heroicamente para melhorias de uma condição sócio-humana “local” e “restrita” (o que implicaria uma compreensão desenvolvimentista etnocêntrica);
- De afirmações propagandistas que propunham ideais que se auto-afirmavam exclusivos sempre em detrimento a quaisquer outros modelos político, econômicos e sociais;
- De uma auto-apresentação ideológica privilegiada que se expõe como única trilha teleológica do desenvolvimento humano.

Dessa maneira, este texto de Horkheimer já revelava um distanciamento entre sua “concepção de pensamento e do mundo da experiência humana” das “teorias sócio-econômicas de orientação marxista” – que, por sua vez, eram diretrizes de compreensão da dimensão sócio-antropológica. Dessa pequena anotação, já podemos ver uma consideração sobre “o valor do ser humano” que extrapola as teorias que se guiam por fundamentos epistemológicos apoiados no conceito “modos de produção” e dos paradigmas sociais e historicistas que deles emergem. Assim, os fundamentos de sua crítica ao capitalismo voltam-se também contra os modelos socialistas de economia e de Estado, buscando uma ampla compreensão do humano e de sua formação socializante para além dos ditames mecânicos tramados sob parâmetros exclusivamente produtivo-econômicos – mesmo que sem abrir mão do paradigma materialista.

A sedução ideológica do progresso tecida sob os interesses econômicos e acolhida por homens e mulheres (que, abraçando-a, se jogaram para além dos ideais de humanidade e os tradicionais conceitos éticos substancialmente comunitários), apoiava-se numa hiperbólica expressão de salvação e redenção humana. Contudo, denuncia Horkheimer, que a

expressão “progresso” tão fortemente apregoada é pouquíssimamente significativa. A sua posição nesse contexto de direcionamento social se estabelece enquanto paradigma restrito e unilateral que, à luz das ciências, da tecnologia e dos tramites econômicos, procurou redimensionar toda a história humana a partir de interesses restritos e particulares de quem quis afirmar a todo o custo um único modelo ideológico que interseccionasse, por ato contínuo, um único ideal de humanidade, de progresso e de reprodução econômica da vida. Ora, se o progresso está ancorado no desenvolvimento do poder econômico empresarial (capitalismo) ou do Estado (socialismo), a emancipação estará volátil ao acúmulo de riquezas sociais que, por sua vez, nunca estará imediatamente à disposição de todos, mas sim de um regulador (o mercado, o Estado, o empresariado etc.). Essa despersonalização e universalização de regulação da economia-política, logo da emancipação e do progresso, emerge não dos interesses de todos, mas do próprio sistema político-econômico e, em última instância, em regresso beneficente à causa de seus reguladores diretos.

Eis o germe problemático do ideal de progresso e do desenvolvimentismo moderno: como enaltecer um conceito unilateral de progresso e, assim, hipostasiá-lo na história da humanidade como algo universal e necessário?

- A primeira diretriz responsável pelo enaltecimento de um conceito restrito de progresso procura “economizar a vida” se auto-estabelecendo, assim, horizonte único de melhoria material da existência humana por meio de ações eficazes na direção desse fim específico;
- A segunda se auto-revela como condição da melhoria objetivada e substanciada no progresso econômico orientado pelo mercado empresarial ou pelo Estado regulador, desmanchando as éticas substancialmente tradicionais por modelos flexíveis e favoráveis à dinâmica “cínica” (ético-flexível) do progresso.

Contudo, essa promessa do bem-estar concreto não se expõe esclarecidamente como contingente ou acidental, mas como resultado de uma história do progresso da humanidade. Pondo-se sob estes termos, o progresso e o desenvolvimentismo escondem seus aspectos significativamente contingentes a partir dos quais se sabe das inúmeras possibilidades de sua estagnação e até mesmo de regressão no *continuum* histórico de seu regime ideológico.

O progresso⁹¹ *per se* é um obstáculo na medida em que ele não tem uma definição precisa e, por isso, seu ideal (suas metas) só se sustenta a partir de um restrito e impositivo aparato ideológico com pretensões forçosamente universalizantes. Se for assim, o progresso, a emancipação ou o desenvolvimento humano, amparado nos ideais político-econômicos burgueses ou socialistas de Estado, escondem os sacrifícios e o esvaziamento de sentido das singularidades humanas (as subjetividades), no esforço de emplacarem um ideal de sociedade que motiva a todos mais pelas suas apostas futuras de melhoria concreta da vida, que pela revelação dos mecanismos imanentes de regulação e dos sacrifícios da vida subjetiva, social e natural.

Afirmar que o progresso social não pode ter lugar na sociedade, é certamente uma afirmação que falta rigor; porém, afirmar que ele é o critério para medir a história da humanidade porque fornece uma existência mais ou menos tolerável aos seus membros, isto é realmente uma conversa filosófica pura⁹².

Numa compreensão mais pormenorizada dessa problemática, Horkheimer pontuou alguns aspectos elementares do comportamento psíquico-social no contexto histórico ocidental, suscitando questões singulares que revelariam melhor a condição humana na moderna sociedade. Em outro escrito ainda presente na coletânea *Dämmerung*, “Psicologia da Economia⁹³”, Max Horkheimer explorou a idéia de que a sociedade capitalista incentivou os indivíduos a perpetuarem e a aprimorarem seus egoísmos com a finalidade de garantir a permanência e o crescimento dos modelos político-econômico guiados pelo ideal do progresso. Mesmo que boa parte desses indivíduos diariamente estivesse em condições alienadas de suas forças vitais, eles persistiriam, pois esperariam, um dia, gozar dos benefícios que seus patrões ou governantes gozam – esses últimos que, segundo Horkheimer, manifestam-se como *status* “ideal” do bem-estar conseqüente a todo o desenvolvimento social que eles mesmos encabeçam. A economização capitalista da “ideia de uma sociedade emancipada” esconde, assim, a ascensão de um modelo de agregação humana impessoal que desdobra-se em escalas complexas e globais, contudo, sob fortes,

⁹¹ HORKHEIMER, Max. Crépuscule. Notes em Allemagne (1926-1931). Op. cit., pp. 122-123.

⁹² HORKHEIMER, M. *Ibidem*, p. 123

⁹³ *Idem, Ibidem*, p. 131.

silenciosas e brutais cisões de valores de pertença comunitária que, por sua vez, são irreparáveis – segundo os próprios princípios de ordenação social balizado pela ética da concorrência e da acumulação excludente de “riquezas sociais”, segundo os princípios elementares do capitalismo⁹⁴. Por isso, afirma Horkheimer:

A justificação teórica adequada para perpetuar a necessidade de deixar para a eternidade aos grandes mestres capitalistas o poder que tiram da humanidade - como uma renda sempre renovada – implica a idéia de que se tem necessidade de excitar o egoísmo econômico dos indivíduos para manter o desenvolvimento da economia. Contudo, omite-se acrescentar que o egoísmo econômico da esmagadora maioria de todos os que trabalham duramente está na compulsão da fome, enquanto que estes grandes mestres do capitalismo vivem em palácios, por outro lado, em seus interessantes, bons, limpos e seguros trabalhos⁹⁵.

Ainda em outro pequeno escrito da mesma coletânea, intitulado “Limites da Liberdade”⁹⁶, Max Horkheimer enalteceu o espírito crítico em meio a um consenso tecido sob as exigências desenvolvimentistas impostas imperativamente ou por uma economia psíquica tramada sob os interesses do capitalismo ou mesmo em meio a outros tecidos ideológicos plenos (religiosos, nacionalistas etc.), sob a égide de uma minoria dominante. Contudo, os prenúncios de uma possível suspensão da vigência de qualquer sistema psíquico dominante erguido através de uma crítica que exponha a fragilidade e os maus grados que ela promova, esta se transforma numa forte ameaça. Essa crítica, ou o advento do “*espírito da razão*”, é mais apreciado por Horkheimer nos círculos onde prevalecem as teorias sócio-econômicas de orientação marxista. Mas qual é o objetivo desse levante teórico-político marxista que Max Horkheimer quer promover?

Para Horkheimer, o que prevalece não é o enaltecimento a um sistema econômico-partidário, mas, sim, a uma forma de compreender e explicar, criticamente, as dimensões da experiência humana. Segundo o filósofo de Frankfurt, a crítica aberta pelo marxismo buscava esclarecer as massas em momentos em que incontáveis mortes foram deflagradas em guerras e em outros tipos de massacres obscuros que, de certa forma, foram

⁹⁴GODINHO, Marcelo. Economias Capitalistas: economias monetárias de produção. Revistas da seção Judiciária do Rio de Janeiro. ISSN 16783085. N. 21, 2007, PP. 189-207.

⁹⁵ HORKHEIMER, Max. Crépuscule. Notes em Allemagne (1926-1931). Op. cit., p. 131.

⁹⁶HORKHEIMER, Max. *Ibidem*, pp. 30-31.

promovidas por ideais de significação religiosa, estatal, político-libertária, econômica etc., que, no final das contas, aconteciam sob os interesses (pseudo-) esclarecidos do capital ou do desenvolvimento econômico-social. Sobre esse possível esclarecimento em massa, Horkheimer esperava que fossem revelados os motivos da exploração, da fome, dos mecanismos de dominação, da existência e das respectivas funções dos institutos sociais de dominação (religião, direito, educação e mercado) que, de uma forma qualquer, criavam um aparato ideal de bem-estar, mas que se forjavam faticamente sob a exploração conflituosa entre os seres humanos.

Espera-se que as massas, através da guerra perdida na qual milhões de seres humanos foram sacrificados por causa dos interesses evidentes do capital e também onde não se realizou alguma promessa positiva para os heróis e os seus sobreviventes ... espera-se que estas massas, neste tempo de mentiras e assassinatos, torne-se inteligente; porém, inteligente, parece ser os mestres de hoje que perseguem a ferro e a fogo todos que possam comprometer, mesmo de longe, a disposição das massas para um novo tipo de guerra, um novo tipo de sangramento. Nesta perseguição e na supressão impiedosa do conhecimento decisivo, os capitalistas de todos os tipos estão acordados entre si por meio de uma solidariedade de classe, por um grande elo cultural. Já a fome aperta o proletariado nas oficinas das fábricas, nas minas, nos escritórios; mas a estes que se deixam mutilar por tiro, por veneno no campo de batalha, devem persistir num entusiasmo que não pode manter vínculos com conceitos fetichizados do povo e da igreja. Estes conceitos que as vítimas se apegam fazem parte do sistema que se voltam contra eles mesmos⁹⁷.

Na emergência da Teoria Crítica, enquanto orientação teórico-prática e não restritivamente partidária, as bases intuitivas do pensamento de Max Horkheimer estão lançadas. Mesmo tendo em vista uma orientação materialista para compreender e criticar as formas de organização da vida humana, Horkheimer não se atém às formas redutivas da mecânica produtiva da vida – quer de face capitalista ou socialista. De acordo com o texto “Aspiração desinteressada à verdade”, Max Horkheimer compreende que o modelo de razão e sociedade tem desprendido formas de ciência, Estado e economia, minimamente enraizadas nas confluências e amplas experiências existenciais de humanidade. Assim, segundo essa tese, os fundamentos da racionalidade têm, por um lado, a pretensão de um conceito depurado de entendimento e razão que responde às requisições de indubitabilidade e simplicidade, recortada das emoções e das crenças, segundo às exigências dos cétricos e

⁹⁷ HORKHEIMER, Max. Crépuscule. Notes em Allemagne (1926-1931). Op. cit., p. 31.

dos procedimentos demonstrativos dos geômetras⁹⁸; por outro, de um modelo de razão que, no uso teórico, fosse atentamente crítico-reflexivo e mimético aos procedimentos, aos limites e às possibilidades das ciências matemáticas e da natureza e, no seu uso prático, fosse imune às heterodoxas dimensões axiologicamente experienciais da vida⁹⁹.

Para Horkheimer, esse conceito depurado às pretensões de razão enquanto fundamento do saber e do agir, tornou-se independente de outras unidades do humano. Assim, o pensar e o agir humanos, segundo as diretrizes dessa racionalidade vigente, são arquitetados sem alimentar-se das dimensões sentimentais capazes, por sua vez, de assentarem as dimensões significativas da práxis. O emprego dessa depuração da razão com finalidades à emancipação humana se esvazia progressivamente de tudo que permeia a vivencialidade. A desqualificação imperativa das tradições, das experiências e das expressões sentimentais no religioso, nas artes, nos sistemas simbólicos e em tantas outras unidades de expressão humana, tornou a dimensão do intelecto e da razão fundamentalmente restrita para a produção do saber e também para se pensar as condições de socialização. Dessa feita, afirma Horkheimer que

para testar a afirmação de que existe uma aspiração pura, desinteressada, para à verdade e que também existe um instinto de conhecimento completamente independente de outras unidades, é bom conferir o seguinte experimento intelectual: tracemos uma linha distintiva separando o amor que se pode ter pelos outros seres humanos, bem como pela necessidade de auto-afirmação e, até mesmo, dos sentimentos mais sublimes, deixando o pensamento, radicalmente, livre de qualquer possibilidade de desejo e, portanto, qualquer tipo de dor ou de alegria. Desta feita, podemos imaginar uma completa indiferença no destino da empresa intelectual e todos os seus membros, de modo ainda que não só exista amor, ódio, medo e vaidade, como também não há a menor fagulha de compaixão ou mesmo a solidariedade (...). Então veremos que, nas condições deste experimento intelectual, estabeleceu-se um desrespeito perturbador para qualquer tipo de conhecimento. O mundo aparece para um intelectual tal como um corpo feminino para um velho homem cujas pulsões estão desfalecidas.¹⁰⁰

⁹⁸ DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: L&M Editores, 2005.

⁹⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de M. P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989; KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1989; KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela, Lisboa, Ed. 70, 1988.

¹⁰⁰ HORKHEIMER, Max. Crépuscule. Notes em Allemagne (1926-1931). Op. cit., p. 65.

Ainda sobre esse opúsculo, o pressuposto de neutralidade à verdade que a burguesia estabeleceu como princípio de todo saber teórico iniciou sua peregrinação em diferenciação antitética à religião. Contudo, sua separação antagonizante às dimensões sócio-culturais da religião lhe empurrou a um mundo intelectual em que as condições favoráveis para o seu desdobramento sócio-ambiental, expressava ou interagia em quase nada com o mundo natural ou com as heterodoxas expressões vigentes de organização cultural. Assim, assevera Horkheimer

a afirmação de uma vontade desinteressada pela verdade - juntamente com a novidade sobre as personalidades supra sociais - é um engano filosófico ideologicamente ativo. Originalmente, a teoria burguesa da absoluta pulsão pela verdade foi proclamada para combater a subordinação do pensamento aos fins religiosos. Hoje, os professores capitalistas negam qualquer emoção humana em seu trabalho, por isso não se pode imaginar a carreira de suas práticas filosóficas.

Se não há uma aspiração à verdade desinteressada, há algo então como um pensamento pelo pensamento, um pensamento fetichizado, um pensamento que perdeu o sentido que lhe é próprio: ser um instrumento para melhorar as condições humanas (...) Este pensamento fetichizado apenas imita o pensamento por não passar de ser um anseio pela verdade - esta última se expõe como uma aparência vazia, verdade absoluta, isto é sobrenatural.¹⁰¹

Diante de todas as análises ponderadas até então, pode-se concluir, parcialmente, que uma Teoria Crítica deve ser antes de tudo consciente de que as prerrogativas epistemológicas devem ser críticas a si e, ao mesmo tempo, interpretativa às vivencialidades (experiências) humanas - e, por isso, cômicas que vida é heterodoxa a qualquer natureza puramente teórica, contudo condição de sua existência. Por isso, recomenda Horkheimer, que a teoria procure arvorar um ideal realmente esclarecedor no ambiente teórico e prático, para que ela se aperfeiçoe como uma tarefa do entendimento teórico e prático do saber e da vivencialidade do ser humano. Ou seja, que vá além de uma orientação restritamente ideológica.

Doravante, o modo como a religião é observada por Horkheimer não reflete mais os interesses das novas ciências ou do logocentrismo burguês. Diferentemente, após orientar-se a uma profunda crítica à razão investigativa tradicional, Horkheimer procura ver a

¹⁰¹ HORKHEIMER, Max. *Ibidem*, pp. 65-66.

religião não mais como expressão antitética à teoria ou à ética iluminista, mas antes, como expressão humana que assume formas diversas – e que, por isso, nem sempre ameaçadora à emancipação humana.

Apresentando a necessidade de uma ampliação compreensiva da investigação teórica às dimensões psico-culturais e sócio-históricas da humanidade, Horkheimer escreveu um pequeno texto intitulado “crítica diferente”. Nesse ensaio, o filósofo de Frankfurt ocupou uma lacuna na definição de religião deixada pelos vários pensadores otimistas para com o potencial esclarecedor e iluminista da razão moderna. Nesse artigo, o autor elege uma dimensão psicológica do ser humano em que a religião pode ser interpretada como uma dimensão própria de experiência e expressão. Após distanciar-se da compreensão teórico-usual da qual estabeleceu negativamente as significações e os papéis social, cultural e subjetivo que a religião poderia expressar/exercer, Horkheimer apelou para que uma teoria investida de orientação psico-social e que pudesse depurar um conceito capaz de revelar aspectos que lhes fossem tanto positivos quanto negativos. Assim, a religião foi discutida como uma articulação antropológica expressa em símbolos, de sentimentos profundamente ligados às experiências da vida que variam da “dor” à “esperança”.

Uma teoria da religião tem que considerar as experiências psíquicas quando tenta focar as suas dimensões sociais, para que não se suprasuma à dimensão intimista da experiência religiosa ao seu uso de controle social, como se ela estivesse sempre subordinada teleologicamente aos imperativos ideológicos da segunda – que, por sua vez, seria a experiência da consubstanciação da religião ao sistema de uma organização sócio-cultural e ao seu respectivo modelo intelectual, ou de racionalidade¹⁰². Nos dizeres de Horkheimer,

Uma das maiores funções da religião é a de expressar as tormentas dos seres humanos que, através de seus símbolos, permite exprimir a dor e a esperança. A missão de uma autêntica psicologia é a de distinguir na religião, o positivo do negativo, de separar os sentimentos e as representações justas dos seres humanos das outras que são ideológicas –

¹⁰² Cito as compreensões normativas e cognitivas da religião que, de alguma forma, foram influenciadas pelo pensamento kantiano. Para esses pensadores, a religião é uma manifestação despreendida elementarmente por um sistema de valores e de expressões significativas, de tal modo que a sua dinâmica seja periférica ao *ethos* e à racionalidade na qual ela se situa. Para compreender este tipo de abordagem no ensejo da modernização social, cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. Tempo social. vol. 20, no. 2, São Paulo Nov. 2008.B

àquelas que falsificam o todo por determinação desta esferação de experiência e significação.¹⁰³

A partir desse pequeno texto, algumas teses sobre religião foram levantadas de forma que se tornarão centrais para a Teoria Crítica de Horkheimer na consideração desse tema:

- I. Aprofundando essa livre investigação sobre a religião, Horkheimer sugere que essa dimensão da experiência humana quando articula idéias como a de “justiça absoluta” ou a de “ressurreição”, anteriormente vistas como desviantes da realidade humana, podem ser compreendidas como resistentes não só às formas político-econômicas de exercício opressor, mas também às próprias formas injustas de organização social da religião;
- II. As críticas à religião enquanto expressão unicamente ideológica, como aquelas que foram fustigadas pelos marxistas e pelos feuerbachianos, são justificáveis, pois entendem que os conteúdos utópicos expressos pela religião poderiam ser perseguidos na esfera da política, da práxis humana;
- III. As críticas à religião esboçadas a partir das concepções burguesas de mundo, quer no formato intelectual materialista, positivista ou idealista, quis privar todas as formas de expressar utopias por serem nas satisfações que podem ser proporcionadas eficientemente pelo moderno progresso econômico e tecnológico (quer no formato socialista ou capitalista de organização político-econômica);
- IV. Há um uso popular da religião que incute nas massas uma necessidade de se experimentar na religião de tudo aquilo que não seja possível por qualquer meio terrestre. Na verdade, essa retomada da religião não exalta as experiências ou as formas religiosas pré-burguesas, mas, sim, uma luta de um discurso candidato ao domínio social, por aderir à imagem de Deus, buscando, desta forma, concluir o ciclo do controle do *ethos* ao lado da direção econômica, política e militar da sociedade.

Sobre essas teses, afirma Horkheimer o seguinte:

A crítica à religião como pura e simples ideologia é justificada quando se revelam unidades revestidas com seus tecidos, aquelas que expressam uma insatisfação com a ordem terrena, mas que são ativas em outras formas. A

¹⁰³ HORKHEIMER, Max. Crépuscule. Notes em Allemagne (1926-1931). Op. cit., p. 71.

existência de uma revolução (metodológica) está nessa revelação. Mas a crítica da religião pela burguesia não trouxe nenhuma revolução; pelo contrário, o que ela esboçou foi complexa e fatalmente cega para com qualquer outro valor que não fosse os dos empreendimentos individuais. Tanto o materialismo quanto o positivismo burgueses voltam-se aos interesses do lucro, tendo como companhia o idealismo populista – que segue a trilha. Na medida em que o materialismo burguês tentou privar as massas da crença na vida após a morte, desencadeou neste instante, em troca, uma motivação econômica que poderia satisfazer todos os anseios e interesses na própria terra. Este ateísmo era próprio de um mundo que pertencia a um tempo de relativa prosperidade. O idealismo popular reincutiu nas massas perspectivas do “mais além”, isto porque a motivação econômica não pode ser mais preenchida na terra. Mas isto não foi simplesmente uma recaída numa religiosidade pré-burguesa, pois ela foi tramada com outras ideologias com não menos contradições. Essencialmente, o cristianismo não é confesso hoje como uma transfiguração religiosa das precárias condições existentes. A genialidade dos líderes políticos, militares e econômicos, que conduzem o país, disputam a primazia de Deus.

Despertar o aspecto intimista da religião não esvazia as críticas do seu uso ideológico. Pois, é na força simbólica que a religião traz consigo que seu uso ideológico passa a ser estratégico para aqueles grupos que almejam centrar a articulação política.

Assim como o aparato religioso é esvaziado de conteúdo originário e, por isso, se degenera quando usado como mero apoio moral para os capitalistas, as grandes massas são dirigidas através do fetichizado ideal de nação, mas guardam por trás artimanhas e interesses particulares. Por conseguinte, o mesmo se aplica aqui, como para a religião.¹⁰⁴

As teses levantadas em *Dämmerung* mostram como Horkheimer era insatisfeito para com os modelos de razão e sociedade erguidos na modernidade burguesa. Imbuído por um criticismo, sobretudo kantiano, marxiano e schopenhauriano, Max Horkheimer detectou uma aliança entre racionalidade e sociabilidade moderna que, ao criticarem as formas modernas de vida pré-burguesas e, por conseguinte, à religião, incutiram valores que penetraram fortemente na vida cotidiana e, por isso, moldaram o comportamento e as atitudes dos indivíduos. Esses valores, presentes tanto no capitalismo quanto no socialismo de Estado, exploraram a idéia de progresso e emancipação a partir de garantias da produção eficiente de bens (privados ou coletivos) e de segurança social. Contudo, o que se imprimiu em todas as ações dessa forma moderna de organizar a vida, foi uma

¹⁰⁴ HORKHEIMER, Max. Crépuscule. Notes em Allemagne (1926-1931). Op. cit., p. 72.

insensibilidade mortal capaz de reduzir os seres humanos a peças de um sistema que vive em função do progresso.

Dessa forma, se o intelectual quiser salvar os objetivos emancipativos do pensamento, ele terá que tornar à razão crítica a si e aos interesses ideológicos de amplitude restrita a que ela pode estar sujeita e, assim, saber interpretar as expressões de emancipação nas quais os seres humanos também se articulam em símbolos religiosos a fim de esclarecê-los como legítimos e importantes para o direcionamento prático-libertário que a razão emancipativa deve assumir.

2.2 DA TEORIA CRÍTICA

Termo que serve para designar o lema teórico unificador da Escola de Frankfurt, a *Kritische Theorie* ancorou suas atividades, segundo Honneth, “numa teoria da sociedade filosoficamente orientada e ao mesmo tempo empiricamente fundada no contexto das ciências contemporâneas”¹⁰⁵. Os representantes da “Teoria Crítica” eram intelectuais de formação marxista que não tinham quaisquer compromissos com algum partido político, contudo, eram profundamente interessados na causa do proletariado, da emancipação social e do estatuto do saber teórico. O objetivo de suas pesquisas focava numa reconstrução da configuração racional de todo o seu processo social, fazendo com que a interdisciplinaridade, a conexão entre reflexão especulativa e experimentação, a oposição ao cientificismo e a unidade dialética entre teoria e práxis, fossem algumas características filosóficas comuns a todos os pensadores da Escola de Frankfurt. De acordo com Bicca¹⁰⁶, tal redefinição teórica fez com que a Teoria Crítica assumisse duas características típicas do pensamento alemão moderno:

I. de um lado, ela se adequou ao projeto moderno de crítica da razão inserto no idealismo alemão, que vai da autocrítica da razão kantiana (que busca os seus limites e suas condições de uso) à crítica hegeliana do atrofiamiento da razão formal;

¹⁰⁵ HONNETH, A. “Teoria Crítica”, op. cit., p.504.

¹⁰⁶ Cf. BICCA, Luiz. Racionalidade moderna e subjetividade, op. cit., pp. 209-211.

II. do outro, remonta à tradição marxista, compreendendo que a teoria deve extrapolar seus limites internos através de condições “extrateóricas” (históricas e sócio-culturais) que permitam fortalecer a conexão entre o pensar e o mundo vivido.

A despeito destas características iniciais, a Teoria Crítica foi além do idealismo alemão no que tange à gênese do conhecimento e à reflexão sobre as experiências vividas. Enquanto herdeira do paradigma marxiano de materialismo, ela visou uma auto-compreensão teórica que tomasse como fundamento do fenômeno social três dimensões categoriais:

- I. O ser humano enquanto ente prático-social;
- II. O modo de agrupamento humano enquanto organização da vida;
- III. A dinâmica interativa entre os seres humanos na construção da vida, que somente é possível quando acontece em ação metabólica para com a natureza¹⁰⁷.

Para Alfred Schmidt¹⁰⁸, esse é o fundamento teórico-crítico-materialista recepcionado por esses marxistas. Segundo esse pensador da segunda geração da Escola de Frankfurt, o ponto fundamental desse horizonte teórico é o metabolismo entre a coletividade prático-humana e a natureza da qual emergem as possibilidades do pensamento e da consciência. Essa base, contudo, não é imediata. Ela desprende modos de ação e de linguagem somente no intercâmbio entre o humano e o seu alter-ego e, conjuntamente, esses para com o outro-de-si da intersubjetividade humana: a natureza.

Dessa feita, a definição do programa de pesquisa dos intelectuais de Frankfurt tinha uma mínima e nítida inclinação para o marxismo nos momentos que antecederam a segunda grande guerra mundial. A Teoria Crítica apontava, de certo modo, positivamente para o potencial esclarecedor da razão. Por isso, a influência dos conteúdos críticos da filosofia da

¹⁰⁷ Este fundamento que será trabalhado mais adiante é chave para um a compreensão histórico-formativa do ser humano na filosofia de Marx em distinção à hegeliana. Por isso, a Dr. Eugenia Sales Wagner encontra em Hannah Arendt uma formulação plausível na qual afirma que a distinção central de Marx a Hegel é que para o primeiro a constituição do mundo humano acontece a partir da ação, da práxis, que é o instante em que interage o homem com seu alter ego e, ambos, com a natureza na constituição da vida totalizada histórico, prático e socialmente. Para mais, cf. WAGNER, Eugenia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê, 2002, p. 91.

¹⁰⁸ SCHMIDT, Alfred. *El materialismo*. Barcelona: Herder, 1976, pp. 36-37.

história de Marx¹⁰⁹ fez-se presente na auto-identificação dos propósitos do projeto intelectual daquele grupo.

Sobre o conteúdo herdado, a teoria marxiana da sociedade capitalista foi tecida sob o espectro dos ideais utópicos que visavam uma sociedade livre, sem marcas de exploração ou dominação alguma entre os seres humanos. Distanciando-se progressivamente das intuições idealísticas de Hegel, Marx abriu no espaço da concretude histórica as próprias condições de reconciliação, num momento em que a vida ética era cindida em consequência do desenvolvimento do capitalismo. Em seus estudos sobre economia, Marx encontrou no trabalho o fundamento da teoria do valor: onde antes se via apenas relações de mercadoria, esse filósofo encontrou agora relações pessoais¹¹⁰. Para ele, o capitalismo apresentou-se como um estágio sócio-histórico avançado de produção. Contudo, esse modelo tardio de relações econômicas apóiava-se na interação entre uma classe minoritária que possuía o monopólio do capital e das forças produtivas e uma classe majoritária (proletariado) que alienava sua força de trabalho em prol de ganho salarial regulado pelos próprios empreendedores capitalistas – situação que originava uma forma perversa e inautêntica de sociedade¹¹¹. Em atenção a essa crise social e, ao mesmo tempo, procurando distanciar-se a todo custo da arbitrariedade e da impotência do pensamento utópico, sem abandonar o impulso político do socialismo, era necessário empreender uma teoria que tivesse motivos emancipatórios e, concomitantemente, que fosse capaz de reconstruir as condições possíveis de uma sociedade emancipada, as suas formas germinais, na própria sociedade capitalista. Segundo Wellmer

A teoria da sociedade capitalista de Marx é, por conseguinte, uma tentativa de demonstrar como esta sociedade – através da universalização das relações de troca capitalistas, do aumento

¹⁰⁹ “A filosofia da história implícita ao marxismo”, como diz acertadamente Jessé de Souza, “era a de que o progresso técnico e a afluência material daí resultante tornariam supérflua a dominação e a violência nas relações sociais”. SOUZA, J. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997, p.16.

¹¹⁰ Para Peter Singer, em contraposição às clássicas teorias econômicas, Marx desenvolveu uma compreensão crítica de análise da mercadoria enquanto realidade ôntica que, por sua vez, manifesta-se sob um véu fetichista. Marx entendeu que o objetivo de sua apresentação nas relações comerciais humanas, a partir do valor de troca, é o de encobrir todo o processo de sua produção, da obtenção do lucro e das formas de organização social, de tal forma que, ela mesma, pareça ser independente das relações humanas. Para mais, cf. SINGER, P. *Marx*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 77.

¹¹¹ MARX, Karl. *Salário, preço e lucro*. São Paulo: Moraes, 1987.

ilimitado das forças da produção, a intensificação resultante das crises econômicas, e da produção de uma classe proletária revolucionária – contém em si a semente de sua própria negação¹¹².

Essa nova teoria crítico-histórica tem o propósito de estabelecer uma transparência entre realidade social e conhecimento (religioso, político, artístico etc.) produzido com seus respectivos fins, procurando esclarecer o desenvolvimento histórico da sociedade. A pretensão prescrita no programa era a de reverter o quadro de uma sociedade escravizada às leis mecânicas da economia, que ao mesmo tempo despotencializa o pensamento, a autodeterminação social e o potencial vital de cada singularidade existencial. Enquanto a economia-política vigente procurava encobrir a desgastante e conflituosa realidade social, a Teoria Crítica priorizava a ação política na tentativa de estabelecer os ideais de “felicidade” e “liberdade” numa perspectiva social, quer dizer, para além de um estado psíquico restrito a projetos de auto-realização individuais segundo mecanismos de mercado e da produção industrial¹¹³.

De certo modo, a primeira fase da Teoria Crítica parece evocar, portanto, os valores do iluminismo na medida em que procura a erradicação da irracionalidade coletiva. Para eles, tal irracionalidade impede o reconhecimento de alteridades subjetivas, necessárias a uma comunidade solidária de mulheres e homens livres. Horkheimer percebe, no entanto, que

¹¹² WELLMER, Albrecht. “Razón, utopía, y la dialéctica de la ilustración, in: BERNSTEIN, Richard J. (Org.). Habermas y la modernidad. Madrid: Cátedra, 1994, pp. 66-67.

¹¹³ O processo da modernização capitalista para este círculo de intelectuais foi consequência do processo de ampliação do modelo capitalista de sociedade e economia, sob influência interpretativa de Marx. Isso implicava a mudança de valores próprios a da vivência comunitária por aqueles que exigiam a concentração de renda e a intensificação da produção exploradora de homens e da natureza. Sobre esta virada de valores, afirma Herbert Marcuse, que “a produção em massa mecanizada está preenchendo os espaços nos quais a individualidade poderia se afirmar. A padronização cultural, de forma bastante paradoxal, aponta para a abundância potencial, bem como para a pobreza real. A padronização pode indicar o grau que a criatividade e a originalidade individuais se tornaram desnecessárias. Com o declínio da era liberal, estas qualidades foram desaparecendo do domínio da produção material e se tornaram cada vez mais propriedade exclusivas das mais elevadas atividades intelectuais. Agora parecem desaparecer desta esfera também: a cultura de massa está dissolvendo as formas tradicionais de arte, literatura e filosofia, junto com a “personalidade” que se desenvolveu ao produzi-las e ao consumi-las. O impressionante que caracteriza esta dissolução destas formas pode uma nova forma de enriquecimento. Sua verdade vinham do fato que representavam as potencialidades do homem e da natureza que foram excluídas ou distorcidas na realidade. Tão longe estavam essas potencialidades de sua realização na consciência social que exigiam uma expressão especial. Mas atualmente, *humanitas*, sabedoria, beleza, liberdade e felicidade já não podem ser representadas como o “reino da potencialidade harmoniosa”, nem como remoto paraíso das artes, nem como sistemas metafísicos”. Cf. MARCUSE, Hebert. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” in: *Tecnologia, Guerra e Facismo*. São Paulo: Unesp, 1999, pp. 99-100.

o desemprego, as crises econômicas, a militarização, os governos terroristas e o estado em que se encontram as massas, tal como os produtores vivenciam a todo instante, não se baseiam de forma alguma na limitação do potencial técnico, como poderia ter ocorrido em épocas anteriores, mas sim nas condições inadequadas da produção atual. O emprego de todos os meios físicos e intelectuais de domínio da natureza é impedido pelo fato de esses meios, nas relações dominantes, estarem subordinados a interesses particulares e conflitivos. A produção não está dirigida à vida da coletividade nem satisfaz às exigências dos indivíduos, mas está orientada à exigência de poder de indivíduos e se encarrega também da penúria na vida da coletividade. Isso resultou inevitavelmente da aplicação, dentro do sistema de prioridade dominante, do princípio progressista de que é suficiente que os indivíduos se preocupem apenas consigo mesmos¹¹⁴.

Num artigo sobre o legado da Teoria Crítica esboçado a partir de um circuito intelectual que vai de Max Horkheimer até Jürgen Habermas, Axel Honneth reconstrói alguns elementos categoriais da Teoria Crítica que ajudam a melhor entender esse eixo de reflexão e de crítica¹¹⁵. Para Honneth, a Teoria Crítica se apegua à tentativa de ancorar a compreensão e a ação, na afinidade eletiva herdada de Marx entre Teoria e Práxis, a partir de uma reconstrução da formação social, e da história e do papel do conhecimento na constituição do social. Porém, essa tarefa enveredou numa profunda auto-crítica à própria tradição intelectual histórico-materialista por vê-la associada à organização partidária que, de uma forma, tornava ortodoxa uma compreensão de história, da sociedade e até mesmo de um projeto de “planificação econômico-revolucionário”, que era conflitante com o aprofundamento dos debates sobre o papel das ciências humanas pelos filósofos alemães que enveredavam em direção a uma semiótica das culturas¹¹⁶.

Enquanto intelectual marxista, mas que teve uma formação acadêmica em contatos e em colaboração com autores neo-kantianos e neo-hegelianos, Horkheimer lutou por endossar uma unidade cognitivo-antropológica que cada vez mais pudesse reconhecer as

¹¹⁴ Idem. *Ibidem*, p. 142.

¹¹⁵ HONNETH, Axel. “Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica” in: RUSH, Fred. *Teoria Crítica. Aparecida: Idéias & Letras*, 2008, pp. 389-415.

¹¹⁶ Para se saber mais sobre a semiótica das culturas, cf. MACHADO, Irene. *Escola de semiótica. A experiência de Tártu-Moscol para o Estudo da Cultura*. São Paulo: FAPESP, 2003.

diversidades das convicções e das experiências singulares de vida¹¹⁷. Dessa feita, o nascimento da Teoria Crítica teve um duplo desafio:

- I. Analisar criticamente tanto as dimensões contextuais da sociedade, da prática (do agir humano) e da consciência humana;
- II. Refletir no contexto da vivencialidade, as práticas e os papéis sociais no fazer “teoria”.

É a partir daí que Horkheimer entendeu que uma nova teoria crítico-materialista deveria se diferenciar das demais, ou seja, das teorias tradicionais; contudo, ela não poderia recair num niilismo sem considerar certo aprimoramento das ciências e de muitos resultados revolucionários. À luz disto, uma análise crítica da teoria tradicional deveria por em evidência a urgência de se elaborar algo mais amplo e que se encontrasse progressivamente para com a totalidade da vida social. Se assim for, essa nova teoria deixaria de lado os ensimesmados procedimentos e metas próprios das delimitações do saber acadêmico ocidental, desdobrando a si mesmo, de um lado, numa auto-compreensão real de si e, do outro, de uma compreensão própria da plenitude da realidade humana e das sociedades, sempre visando algo que foi intrínseco às ciências: a emancipação.

Se assim for, para Horkheimer seria a partir disso que se poderia alcançar uma visualização alargada e crítica para além daquelas atividades parciais exercidas pela ciência na sociedade burguesa. Tal saber moderno desenvolveu-se ancorado na promessa de progresso, pois ele seria a única área do conhecimento capaz de universalidades e de atuar imparcialmente em meio às variações culturais, às convicções religiosas, aos limites físicos e outras características menos adequadas ao espírito impessoal e economicamente progressista da vida burguesa¹¹⁸. Após uma análise crítica a este saber enraizado

¹¹⁷ Stirk, que escreveu um importante comentário sobre a Teoria Crítica de Max Horkheimer, afirma que a influência neo-kantiana propiciou primariamente Horkheimer a aprimorar o conceito de consciência ativa à luz das críticas de Marx a Feuerbach, evitando as metafísicas de Nicolau Hartmann e Max Scheler. Contudo, essa pesquisa trabalha endossando a questão de que Horkheimer não combateu diretamente essas ontologias ou fenomenologias que enalteciam as dimensões e as formações e as constituições significativas da vida, mas enriqueceu o materialismo histórico também a partir desses horizontes filosóficos, que proporcionava no meio marxista uma visão econômico-mecanicista da cultura e da sociedade. Para observar essa discussão em Stirk, cf. STIRK, Peter M. R. “Materialism and Epistemology” in: *Max Horkheimer: a new interpretation*. Lanham: Barnes & Nobles Books: 1992, pp. 107-130.

¹¹⁸ A crítica de Horkheimer revela que as ciências modernas encapsularam os ideais de saber teórico aos interesses da burguesia. Sobre a formação desse saber e das afinidades eletivas de seus ideais aos ideais da burguesia, afirmou Siqueira que “inspirados no racionalismo burguês do século XVII, notadamente cartesiano, os iluministas viam no conhecimento da natureza e em seu domínio efetivo a tarefa fundamental a ser desempenhada pelos cientistas. A ciência devia servir para a utilidade e a felicidade individual dos

modernamente na vida burguesa, a Teoria Crítica deveria ter consciência também de que a sua tarefa deveria ter um teor deontológico que a levaria a uma luta pela superação da unilateralidade e da falsa autonomia que a teoria científica e a filosófica tradicional empunham. Pois a tese central da Teoria Crítica horkheimeriana é que a perspectiva da teoria tradicional é necessariamente inspirada e sustentada segundo os interesses de uma determinada classe social, orientando-se na manutenção e no aprimoramento da forma de organização que favoreça o ordenamento que lhe é imanente agindo, assim, com a finalidade de estabelecer e generalizar um determinado modelo de racionalidade.

A conseqüência evidente disso é que o progresso das teorias tradicionais, por seu caráter sócio-restritivamente interessado, será progressivamente prejudicial à sociedade em seu conjunto e também à vida do indivíduo nela inserido. Daí, a necessidade da construção de uma teoria que possa criticar os fundamentos normativos e intelectuais da sociedade capitalista e socialista de Estado, lutando por promover uma democratização do saber e uma sociabilidade emancipativa¹¹⁹.

Num ensaio escrito em 1932, “Observações sobre ciência e crise”¹²⁰, já sob a direção do Instituto de Pesquisa Social e, por isso, sob a incumbência de coordenar administrativamente e metodologicamente as pesquisas interdisciplinares deste centro de estudos, Max Horkheimer tratou da questão da Ciência e de sua posição na sociedade, em meio à crise social que chacoalhou o continente europeu nos momentos que antecederam à

homens (individualismo). Devia estar fundada nas certezas experimentais e em argumentos racionais. O progresso das luzes era o progresso da arte, da técnica e da ciência, o único progresso capaz de assegurar a felicidade dos homens e de fornecer-lhes a verdadeira sabedoria. Todos os erros da história eram explicados pelo poder insuficiente da razão. Esse otimismo se fundava unicamente no advento da consciência que a humanidade pode ter de si mesma. Os objetivos a serem alcançados eram: no domínio científico filosófico, o conhecimento da natureza como meio para dominá-la efetivamente; no domínio sociopolítico, o despotismo esclarecido; no domínio moral e religioso, a “iluminação” das origens dos dogmas e da leis, único meio de se chegar a uma “religião natural” igual para todos os homens” (cf. ARANTES, Olivia Maria Nagy. “O nascimento da ciência moderna” in: SIQUEIRA, José Eduardo (org.). *Ética, Ciência e Responsabilidade*. São Paulo: Loyola, p.42.

¹¹⁹ Para BORGES, “Horkheimer foi um dos tantos revolucionários arrependidos e a lamentar as previsões realizadas por Engels, pela dupla decepção da permanência objetiva de um estado que deveria ter “definido” e pelo déficit de racionalidade uma teoria social que depende da indicação de rumos para a história. Agora, é Horkheimer quem se engana com o Estado; ao acreditar tão forte, preferiu ver nessa sobrevida o fim do capitalismo, anunciado, aliás, desde cedo pelos mesmos gestores que reforçavam o Estado-empresarial e nacional-socialista”. BORGES, Bento Itamar. *Crítica e teorias da crise*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 197-198.

¹²⁰ HORKHEIMER, Max. “Observações sobre ciência e crise” in: *Teoria Crítica: uma documentação*. (Tomo1). São Paulo: Perspectiva, 1990,

Segunda Guerra Mundial – escrito que compartilhou uma problemática que também foi grandiosamente tratada por Edmund Husserl no livro “A crise da humanidade européia e a filosofia”¹²¹. Esse texto de Horkheimer é subdividido em nove partes, esboçando o roteiro e as preocupações centrais dessa primeira Teoria Crítica.

Nos dois primeiros parágrafos, Max Horkheimer situou o saber científico no contexto da organização histórico-social. Partindo do referencial teórico-marxista, Horkheimer revelou como as ciências participam no contexto do poder e do desenvolvimento da produção humano, proporcionando as formas de conhecimento humano sobre si e sobre a natureza; e, de modo mais intenso na modernidade, ela propiciou objetivamente o nascimento da ação tecnológica e o aprimoramento do sistema industrial capitalista. Assim, categoricamente, as ciências comportaram-se como força e como meio de produção de uma determinada organização sócio-ideológica.

Na modernidade ocidental, a conexão da ciência para com o progresso capitalista fez com que essa área do saber não se remetesse às considerações extrínsecas aos seus objetivos ou ao seu habitat ideológico. Ou seja, ao apegar-se aos ideais burgueses de sociedade, ela abandonou a idéia de um progresso que considerasse amplamente a realidade humana – o que seria algo essencial aos saberes que pretendem a emancipação humana numa perspectiva inclusiva. Por isso, Horkheimer afirmou que

o exame da veracidade de um juízo é algo diferente do exame de sua importância vital. Em nenhum caso os interesses sociais têm de decidir sobre uma verdade, mas valem os critérios desenvolvidos em conexão com o progresso teórico. Sem dúvida, a própria ciência se modifica no progresso histórico, mas a referência a isso nunca pode valer como argumento para a aplicação de outros critérios de verdade que não aqueles que correspondam ao nível de conhecimento no grau de desenvolvimento alcançado.¹²²

Engajado nessa crítica ao cognitivismo ideológico, Horkheimer apontou que a modernidade favoreceu um descompasso entre a dimensão teórica e a prática societária, ou seja, entre a vanguarda teórico-tecnológica das ciências e o desnível social onde as

¹²¹ HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

¹²² HORKHEIMER, Max. “Observações sobre ciência e crise” in: *Teoria Crítica: uma documentação*. (Tomo1). São Paulo: Perspectiva, 1990, p. 7.

carências humanas não são supridas igualitariamente – segundo as próprias possibilidades teóricas e tecnológicas existentes. Por isso, então, no horizonte da reflexão propagada maciçamente pelas sociedades industrialmente desenvolvidas, o pensamento crítico que ousa perguntar pela situação e pelos desafios sociais do pensamento científico como também por uma melhor estruturação das condições humanas, é posto em descrédito uma vez que o saber esclarecido das ciências tradicionais deve se envolver delimitadamente para com seus pressupostos científicos, metodológicos e objetivos de investigação.

Para Horkheimer, há um consenso generalizado nas sociedades burguesas de que a razão e as ciências devem se restringir à eficácia dos procedimentos tecnológicos atrativos à indústria e ao comércio – esses que se atribuem como legisladores axiológicos deste tempo, pelo motivo de muitas e fortíssimas vezes se imporem pela força do investimento financeiro do próprio fazer científico¹²³. Com isso, o agravamento discrepante entre o progresso científico aplicado ao restrito desenvolvimento das forças produtivo-exclusivistas do capitalismo e as reais necessidades humanas (em dimensões globais), favorecerá negativamente uma ampliação das condições de arrefecimento do desenvolvimento qualitativo e quantitativo tanto da ciência como propriamente das condições humanas; as ciências progressivamente perderam sua a sua vocação que associaria sua prática a um ideal humanista e universal de emancipação.

Sobre a formação e as dimensões do pensamento teórico moderno, Horkheimer apresenta duas idéias: uma sobre o nascimento das chamadas ciências modernas e, a outra, o momento de sua consolidação na cultura intelectual após o advento da sociedade industrial. Em ambas, Horkheimer diagnosticou um estrangulamento da racionalidade. No seu advento, a ciência consolidou-se sob a meta burguesa de emancipação. Para se chegar a esse resultado, Max Horkheimer deteve-se muitíssimo às análises extra-teóricas dos acontecimentos e das auto-delimitações das ciências. Essa investigação possibilitou a compreensão de que o fazer científico na sociedade burguesa não estava suspenso da

¹²³ Dupas expõe esse confronto entre a proporção inversa entre o progresso técnico-científico e capitalista e as expressões tradicionais de valores, afirmando que “o capitalismo global apossou-se por completo dos destinos da tecnologia, orientando-a exclusivamente para a criação de valor econômico. A liderança passou basicamente a determinar os padrões gerais de acumulação. As conseqüências dessa autonomização da técnica em relação aos valores e normas morais definidos pela sociedade é um dos mais graves problemas com que tem que se confrontar este novo século” (Cf. DUPAS, Gilberto. *Atores e poderes na nova ordem social. Assimetrias, instabilidades e imperativos de legitimação*. São Pulo: Unesp, 2005, p. 33).

dinâmica e dos conflitos sociais de suas respectivas sociedades. Essa conclusão revelava uma cisão entre o que a Teoria Crítica revelava e o que prometiam e acreditavam os cientistas. Com Horkheimer, percebeu-se que as ciências eram expressões de uma época, de uma ideologia, diferentemente do que se imaginava e do que era apresentado pelos próprios intelectuais – todos sob a influência ainda de concepções transcendentais ou transcendentes de razão, na orientação e na justificação dos seus respectivos procedimentos investigativos. É por isso, então, que se poderia conferir que o estrangulamento da racionalidade e do ideal emancipativo das ciências se ampliou mais ainda a partir da segunda metade do século XIX, na consolidação da economia de mercado produtivo de bens de uso (consumo) e de capital.

No advento da sociedade industrial, Horkheimer entendeu que as ciências perderam seu sentido sócio-progressista por outro conceito restrito de progresso científico. O que justificaria essa interpretação seria a revelação de sua característica mais marcante no seu formato mais hodierno: a sua transformação num saber delimitado ao “registro, classificação e generalização dos fenômenos, despreocupado com a distinção entre o desimportante e o essencial”¹²⁴. O antigo interesse iluminista para com o desenvolvimento das ciências, que teria como um dos objetivos centrais o de aprimorar substancialmente a sociedade, foi paulatinamente substituído por algo que Horkheimer entendeu ser um restrito objetivo: o de consolidar eternamente o presente, ou seja, o de somente aprimorar as formas de produção da vida capitalista e não a de sua superação, de sua superação. As ciências modernas recuaram do processo contínuo que, por sua vez, requer delas mesmo uma dinâmica de modo que as imagens teóricas tenham uma decorrência ativa numa transformação revolucionária com conseqüências em todas as situações e condições sócio-culturais que lhes sejam concernidas. Assim, afirmou Horkheimer que

O fato de ter a ciência se fechado contra um tratamento adequado dos problemas relacionados como processo social causou uma trivialização de método e conteúdo, que não se exprime tão somente no afrouxamento das relações dinâmicas entre os diversos campos de matérias, mas se faz sentir, sob as formas mais diversas, no âmbito das disciplinas. Em conseqüência deste isolamento, podem continuar a ter importância uma série de conceitos não-esclarecidos, fixos e fetichistas, ao passo que estes poderiam ser esclarecidos mediante sua inclusão na dinâmica dos fatos. São exemplos

¹²⁴ HORKHEIMER, Max. “Observações sobre ciência e crise” in: *Teoria Crítica: uma documentação*. (Tomol), *op. cit.*, p. 09.

disto: o conceito de consciência em si como pretensão pai da ciência; além disso, o indivíduo e sua razão, geradora ela própria do mundo; a eterna lei natural que domina todo o evento; a imutável relação entre sujeito e objeto; a rígida diferença entre espírito e natureza, alma e corpo e outras tantas formulações categoriais. A raiz dessas falhas, porém, não reside absolutamente na ciência em si, mas nas condições sociais que impedem o seu desenvolvimento e que acabaram conflitando com os elementos racionais imanentes às ciências¹²⁵.

As restrições de racionalidade pelas quais as ciências ficaram submetidas na sociedade burguesa foram recorrentes aos procedimentos mecanicistas de investigação e interpretação do mundo, frutos de aprimoramentos teóricos restritivos segundo revisões teóricas, de acordo com as suas próprias especializações, e também segundo interesses internos. Essas inovações, contudo, não implicaram, necessariamente, a uma desenvoltura das ciências para além daqueles paradigmas já definidos desde sempre pelas suas próprias auto-refereciedades de campo, de procedimento e de objeto. Em meio a isso, é mérito de saberes críticos e distintos dessa positividade científica, como a metafísica fenomenologia de Max Scheler¹²⁶ e da antropologia significativa de Ernst Cassirer¹²⁷, que lutaram por abrir espaços intelectuais para uma nova compreensão dos fenômenos psíquicos, a partir das quais se explicariam o próprio fazer das ciências e de diversas outras representações e expressões sociais. Esses saberes que provocaram o advento de uma antropologia filosófica significativa, romperam com a idéia de exclusivismo teórico no papel esclarecedor da

¹²⁵ HORKHEIMER, Max. "Observações sobre ciência e crise" in: *Teoria Crítica: uma documentação*. (Tomo1), *op. cit.*, p. 09.

¹²⁶ Para Lima Vaz, "Max Scheler desenvolveu numa linha original o método fenomenológico de Edmund Husserl, dando ênfase à dimensão afetiva e pré-conceitual do conhecimento. No centro da visão scheleriana do homem, está o conceito de *pessoa*, sendo o pensamento de Scheler considerado uma das fontes principais do personalismo contemporâneo, tanto no campo da antropologia propriamente dita como no campo da moral. Mas, na última fase de sua evolução, Scheler pôs em primeiro plano a relação do homem com a natureza e afastou-se progressivamente de um conceito de um Deus pessoal, que desempenhara papel fundamental nas fases anteriores. Na linha da relação homem-natureza, exerceu notável influência a obra de Arnold Gehlen. Retomando uma intuição de Herder, Gehlen põe em relevo a singularidade da posição do homem no mundo do ponto de vista biológico e que o distingue profundamente dos outros animais superiores. Essa singularidade é caracterizada por Gehlen pela carência instintual que obriga o homem a desenvolver sua capacidade de agir e a definir-se pela sua ação (o homem como *Handlungswesen*). Daqui resultam os dois fatores responsáveis pela estabilidade da posição do homem no mundo: a *linguagem* e a *instituição*, que assinala a passagem da biologia para a cultura" (cf. LIMA VAZ, Claudio Henrique. *Antropologia Filosófica* (Volume I). São Paulo: Loyola, 2004, p.128)

¹²⁷ Para Cassirer, "não nos interessa agora o aspecto metafísico do problema. Nosso objetivo é uma fenomenologia da cultura humana. Precisamos, portanto, tentar ilustrar e elucidar a questão com exemplos concretos, tirados da vida cultural do homem. Uma ilustração clássica se encontra na vida e na obra de Goethe. A memória simbólica é o processo pelo qual o homem não só repete sua experiência passada, mas a reconstrói" (Cf. CASSIRER, Ernst. *Erst Cassirer*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977, p. 90).

compreensão e da explicação nas formas clássicas de ciência, a fim de afirmar a complexidade do pensamento e da cultura humana. Contudo, ainda segundo a crítica de Horkheimer, mesmo indo pouco além do restritivismo cientificista, as ciências do espírito ao invés de revelarem a restrição da racionalidade em geral, essa forma interpretativa de saber acabou como que se restringindo às lutas das ciências da natureza, negando a importância do papel do entendimento teórico e crítico que, por seu turno, busca revelar uma compreensão ampla das ciências para além do observador, ou seja, de sua participação nos processos sociais a partir de uma compreensão ampla e complementarmente significativa e histórico-formativa. Assim, podemos concluir a partir dessas hipóteses horkheimerianas, que o pensamento metafísico da interpretação e o pensamento positivocientífico posicionam-se como ideologia, pois ambas acabam arrefecendo o papel crítico do esclarecimento no amplo processo de compreensão do papel da razão e do conhecimento na emancipação humana – mesmo que de forma não-intencional.

Em vistas à contraposição às formas tradicionais de teoria, o papel da Teoria Crítica era o de esclarecer a si mesma, o mundo social na qual está concernida, a dinâmica do conhecimento (enquanto conjunto dos saberes) na vivência real e as relações abrangentes (sociais, produtivas, políticas etc.) nas quais ela está submergida. Mas, que sociedade é esta da qual nascem as ciências ou a reflexão teórica? A Teoria Crítica de Horkheimer relevou que a realidade dinâmica de qualquer sociedade não pode ser construída partindo-se simplesmente do pressuposto de que as sociedades sejam um conglomerado de pessoas e que as diversas relações possíveis podem ser previstas pela razão investigativa. Ou seja, a investigação teórico-social não pode proceder de forma transcendente à realidade do grupo observado, considerando que todas as sociedades seriam um desdobramento em escala intersubjetiva das estruturas universais de uma razão no uso social (da ética, da cultura, da política, do direito, da religião etc.), das quais a ciência tem acesso privilegiadamente de forma conceitual. Porém, antes de tudo, a Teoria Crítica procura esclarecer os aspectos de significação arvorados e arrolados nas expressões próprias ao cotidiano e à dinâmica histórica do grupo social investigado, advertindo desde sempre que o observador teórico não está numa situação suspensamente privilegiada e neutra, pelo contrário, todo saber tem raízes na historicidade do grupo do qual ele emerge.

A teoria da conexão entre a desordem cultural e as condições econômicas e os confrontos de inerentes daí resultantes nada informa sobre o grau de realidade ou sobre a hierarquia dos bens materiais e espirituais. Ela se opõe, é claro, ao ponto de vista idealista de que o mundo deveria ser encarado como produto e expressão de um espírito absoluto, pois ela não considera o espírito como um ente separável e independente da existência histórica. Mas, se o idealismo for visualizado, não pelo ângulo desta metafísica duvidosa, porém muito mais pelo esforço de realmente fazer desabrochar as potencialidades espirituais do homem, então a teoria materialista de dependência do ideal corresponde melhor a este conceito de filosofia clássica alemã do que uma grande parcela da metafísica moderna; pois a tentativa de conhecer as causas sociais da atrofia e destruição da vida humana e de realmente subordinar a economia aos homens, é mais adequada àquela aspiração do que à afirmação dogmática de uma prioridade do espiritual independente do curso da história¹²⁸.

Assim, cabe apresentar o programa da Teoria Crítica e mostrar como ele procurou recuperar o projeto crítico da filosofia kantiana, sem desaguar nas aporias da teoria moderna, relevando os aspectos desafiantes abertos por Marx para uma maior conexão entre “teoria e prática” e a “reconstrução teórico-formativa das sociedades e de seus conflitos sociais”, como também atento àqueles desafios epistemológicos abertos pelas contribuições da antropologia interpretativa que despertou para os desafios compreensivos e explicativos das significativas expressões humanas.

No desenvolvimento econômico e tecnológico da sociedade burguesa, Max Horkheimer entendeu que as ciências modernas passaram por um processo de planificação segundo um determinado aparato conceitual. Essa ordenação epistemológica se canonizaria a si mesma a partir de fundamentos axiomáticos, enquanto princípios teóricos hipotéticos, que *per se* procuram acordar-se controladoramente para com o mundo experimentável, observável, de forma livre de contradições – e, por isso, sempre sob a tutela das ciências matemáticas. Este ordenamento dedutivo que se organiza aliadamente de tudo fora de si e com experimentos manejados tecnologicamente foi aprimorado após contínuas desconstruções das ciências qualitativas clássicas, provocadas, sobretudo, pelos pensadores nominalistas,

¹²⁸ HORKHEIMER, Max. “Observações sobre ciência e crise” in: *Teoria Crítica: uma documentação*. (Tomol), *op. cit.*, pp. 11-12.

já no final da etapa majoritariamente escolástica de pensamento¹²⁹, e sob as exigências da nova sociedade economicamente pragmática. Assim, a fundamentação antropocêntrica e sua organização à mimeses dos procedimentos matemáticos, aperfeiçoaram um sistema teórico de ordem sistemática livre de contradições próprias ao real que buscava a designação dos objetos estudados. Nos dizeres de Horkheimer, “uma exigência fundamental, que todo sistema teórico tem que satisfazer, consiste em estarem todas as partes conectadas ininterruptamente e livre de contradição”¹³⁰.

O modelo de ciência que Horkheimer tratou como “Teoria Tradicional” caracteriza-se por um desenvolvimento que se sucedeu sob os interesses dos grupos mais privilegiados da sociedade capitalista e, desta forma, sua solidificação fez com que ela se tornasse paradigma não só para as ciências da natureza, mas para aquelas que investigam a dimensão humana de existência e agregação. Por mais que as ciências sociais embatem numa tentativa de auto-diferenciação das suas correlatas ciências da natureza, elas não conseguem se furtar aos modelos de estruturação hierárquicas que buscam um conceito mais geral, suspenso da realidade que gerará a investigação dos fatos, com a finalidade de se chegar a uma lei essencial que afirme a existência de uma regularidade dos eventos observáveis. Assim, tal como ocorreria nas ciências da natureza, as ocorrências humanas são investigadas segundo os cânones da razão previamente estabelecidos à realidade observada. Desse modo, as ciências do espírito persistem no pressuposto de que a própria teoria é independente e autônoma do real, conquanto que sua essência emerja internamente do próprio mundo noético (*erkenntnis*), hierarquicamente privilegiada e, por assim proceder, revela-se a-histórica e ideológica – por não medir-se criticamente como agente social no processo investigativo desencadeado. Para Horkheimer, as ciências não podem mais se abstrair das conveniências sócio-naturais que, em conexão contínua, possibilitam às ciências a inteligibilidade de suas pesquisas. A significação teórica não é algo estabelecido isoladamente do modo de vida social, pois, como afirma horkheimer¹³¹,

¹²⁹ Para mais, cf. RIBEIRO, Bernardo Bianchi Barata. O Nominalismo em Hobbes. REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS – IUPERJ – BRASIL – VOL. 0, N. 0, 2008.

<http://www.estudoshumanos.com/revista/Art.%206,%20estudos,%200,%200,%202008.pdf> (15/10/2009, 23.24).

¹³⁰ HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. p. 32.

¹³¹ *Idem, ibidem*, p. 37.

a aparente autonomia nos processos de trabalho, cujo decorrer se pensa provir de uma essência interior ao seu objeto, corresponde à ilusão de liberdade dos sujeitos econômicos na sociedade burguesa. Mesmo nos cálculos mais complicados, eles são expoentes do mecanismo social invisível, embora creiam agir segundo suas decisões individuais.

Uma teoria que pretenda o esclarecimento deve antes considerar o “humano teórico” e o “círculo científico” como experiências de significações arroladas numa determinada vida social e, por isso, dentro de uma totalidade prático-significativa. Essa crítica que Horkheimer propõe vai além daquelas manejadas em meio às lutas das ciências humanas ou do espírito – que buscam seus fazeres como científicas, mas autônomas às ciências da natureza¹³². Pois, se as ciências do homem tomam as dimensões do seu objeto como algo contrastante às ciências do mundo natural, elas ainda se prendem a questões imanentes aos ideais científico-burgueses, uma vez que ainda se estabelecem no eixo do fazer ciência a partir da relação entre teoria e objeto desprendida por um teórico autônomo. Uma Teoria Crítica deve superar essa restrição ideológica entendendo que o conceito de teoria não pode ponderar somente o mundo teórico¹³³ ou, funcionalmente, desprender-se a partir da abstratabilidade e do privilegiado pressuposto no cientista, mas da totalidade vivencial de todos os indivíduos cognoscentes:

O pensamento organizador concernente a cada indivíduo pertence às reações sociais que tendem a se ajustar às necessidades de modo o mais adequado possível. Porém, entre indivíduos e sociedade, existe uma diferença essencial. O mesmo mundo que, para o indivíduo, é algo em si existente e que tem que captar e tomar em consideração é, por outro lado, na figura que existe e se mantém, produto da *práxis* social geral. O que percebemos no nosso meio ambiente, as cidades, povoados, campos e bosques trazem em si a marca do trabalho. Os homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira

¹³² Para Amaral, “o fundamento que a filosofia contemporânea deverá desenvolver não é mais denominada por Dilthey de teoria do conhecimento ou “psicologia em movimento”, mas, sim, de auto-reflexão, pois esta se apresenta tanto como fundamento do pensamento como da ação. Afinal ela é capaz de registrar a vida psíquica em sua totalidade, sem mutilá-la e oferecer-lhe, assim, uma compreensão hermenêutica. Como sabemos, a hermenêutica visa a esfera da expressão e do significado, esfera esta que extrapola a mente psíquica” (AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período clássico da hermenêutica filosófica*. São Paulo: EdUNESP, 1994, p. 23).

¹³³ O termo “mundo teórico” é posto aqui em alusão à tese de K. R. Popper, quando ele propõe epistemologicamente a existência de três mundos: o mundo da realidade, o mundo das estruturas mentais e o mundo dos conteúdos objetivos (ciência, filosofia etc.). Para Popper, este terceiro mundo é autônomo aos outros dois primeiros. Para conhecer mais a teoria dos três mundos de Popper, conf. POPPER, Karl. *Conhecimento Objetivo: uma abordagem evolucionária*, Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1999.

como vêem e ouvem é inseparável do processo de vida social tal como este se desenvolveu através dos séculos. Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo¹³⁴.

O problema da verdade e do conhecimento, ou seja, os temas de uma teoria do conhecimento não são mais admitidos como estruturas supra-pessoais nas quais se radicam os princípios constituintes de todas as expressões culturais.

No projeto kantiano, a autonomização esclarecida somente é possível quando os sujeitos empírico-individuais e toda a vida sócio-cultural (direito, arte, moral, religião etc.) se subordinam aos imperativos de uma razão autoconsciente das formas possíveis do entendimento (à luz das ciências modernas e da lógica formal) e da unitária constituição do conhecimento segundo os cânones da razão transcendental¹³⁵. A tensão entre o sujeito empírico-individual e a personalidade transcendental é reconciliada na subordinação do primeiro ao segundo. De outra forma mais alargada, com Hegel e Marx essas formas de fundamentação dos procedimentos do conhecimento teórico e da compreensão da realidade sócio-cultural, distinguiu a auto-constituição do humano a partir de uma razão e de um entendimento absolutos, da dinâmica histórico-social na qual todo ser humano se constitui, enquanto tal, numa “comunidade de práxis” onde a dinâmica da razão se reconhece num processo de socialização e historicização. Assim, José Manzana¹³⁶ concluiu adequadamente que a Teoria Crítica de Horkheimer impõe uma dupla característica em relação à tradição alemã de filosofia:

I. A personalidade é antropologicamente situada numa totalidade fisiológico-psíquica, abandonando a tensão entre sujeito transcendental e indivíduo empírico na qual o primeiro prevalecia sobre o segundo;

¹³⁴ HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica, p. 39

¹³⁵ Segundo o próprio Kant, “a nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que se submeter. A religião, pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame” (Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, A XI).

¹³⁶ MANZANA, J. Interpretación y recepción de la filosofía teórica de Kant en el pensamiento de Max Horkheimer. Cuadernos salmantinos de filosofía. Vol. III, pp. 57-71. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1976

II. O humano desprende-se sua existência numa dialética histórico-socializante, pois as constituições do homem real e do seu mundo acontecem conjuntamente em dimensões sócio-antropológica e sócio-histórica.

Essas categorias que Horkheimer levanta na primeira versão da Teoria Crítica expõem ousadamente que a constituição histórico-social determina, em última instância, a história natural e cultural dos seres humanos, ou seja, uma ampla compreensão sob bases paradigmáticas do materialismo para uma biogenética, ontogenética e filogenética compreensão humana: “todavia, o espírito não está separado da vida da sociedade, não paira sobre ele”¹³⁷. Além dessas teses expostas por José Mazana claramente apresentadas por Max Horkheimer, podemos ampliá-las para mais uma, formulada da seguinte maneira:

III. A nova compreensão da práxis científica expõe sua limitação e sua falibilidade em relação às suas clássicas pretensões de superioridade às outras esferas de experiência e significações culturais (as narrativas míticas, a ética tradicional, a religião etc.), abandonando a ênfase numa superioridade do homem teórico e de seu fazer investigativo.

Tanto a ciência quanto o direito, as artes e a religião, entre outras figuras de ação e conhecimento de uma cultura, devem ser compreendidas e explicadas num contexto de vivência e de constituição sócio-histórica, e a própria compreensão teórica também deve ter autoconsciência de sua limitação – mas não de fatalismo intelectual. Como lembra bem Peter Stirk¹³⁸, essa ampliação e sistematização de uma teoria prático-constitutiva do conhecimento – inclusive do próprio fazer teórico – aconteceu sob uma forte influência de seu antigo orientador Hans Cornelius. Isso significa que a crítica ao esquematismo teórico das ciências e de seus objetos de estudos, deveriam não somente responder às pertinentes questões da teoria crítica marxiana, mas também sobre as teorias da constituição sócio-cultural posta em debate por intelectuais como Dilthey, Scheler, Heidegger, Cassirer e Lukács.

Para Horkheimer, não se pode promover uma compreensão da teoria, da história e da humanidade implicadas a um ponto vista de classe, como aquela empreitada por G. Lukács. Ora, para o filósofo húngaro, dever-se-ia lutar extensivamente por uma liberdade

¹³⁷ HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. p. 55.

¹³⁸ STIRK, Peter M. R. “Materialism and Epistemology” in: *Max Horkheimer. A new interpretation*, pp. 107-129.

humana, entendendo que o seu germe estaria presente no ponto de vista do mais oprimido, do proletariado. Daí, a sua luta contra os valores sociais coisificadamente afirmados segundo os ideais da sociedade burguesa e capitalista. Isso implicava também na luta contra as ciências e as formas da reflexão teórica – pois os princípios que regiam o capitalismo eram os mesmos que originavam as formas multidisciplinares da filosofia e das ciências modernas¹³⁹. Contudo, com Horkheimer, pode-se observar que as formas libertárias propostas por Lukács guiavam-se por meios não críticos de uma política reflexiva que analisava a totalidade social privilegiando o ponto de vista do sujeito oprimido – do proletariado. Esta redução recai num objetivo historicista e classista não refletido pois os ideais de liberdade não se perguntam pelas singularidades psíquicas dos oprimidos e das possibilidades de reversão das forças de opressão na luta por uma autoafirmação classista. Diferentemente de Lukács, Horkheimer não recai em tal objetivismo e entende que a consciência crítica pode e deve recuperar os aspectos positivos da ciência, porém sem se reduzir ao seu determinismo dogmático e ideológico. Assim, a totalidade dogmática só pode ser evitada por meio de um materialismo histórico e interdisciplinar que ganhem ampliações por meio de uma tarefa crítica constante.

De outro lado dos círculos marxistas, para Horkheimer, Scheler (da escola fenomenológica) e Heidegger¹⁴⁰ (com sua originária hermenêutica do *Dasein*), enquanto intelectuais que herdaram as intuições teóricas de Husserl¹⁴¹ e da hermenêutica romântica de Schleiermacher¹⁴², propunham uma compreensão da dinâmica ontológica como aquela antitética à entificação das ciências inspiradas no modelo da física e da matemática. Para ambos os pensadores, a expressão histórica deve ser depurada de sua faticidade, a fim de

¹³⁹Para Lukács, a burguesia se impôs como imagem ideal de sociedade sem revelar, contudo, que para tanto tem que obstruir os interesses sociais que lhe são estranhas e, mais ainda, promover uma substanciação universal de seus valores sem revelar que isso é uma falsa consciência, ou seja, é ideológica. Desta feita, a burguesia promove uma dialética entre ela, impositora, e seus ideólogos subordinados, uma dialética “do senhor e do escravo” de forma tal que ela mesma não percebe que o próprio o proletariado a consciência da totalidade os verdadeiros germes libertários porque visa o fim deste modo de dominação - o capitalismo, que a imagem de maior expressão desta dominação. Para mais, cf. Lukács, G. *História e consciência de classe*, São Paulo: Martins Fontes.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, trad. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes, 1988.

¹⁴¹HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*, trad. Manuel G. Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976; HUSSERL, E. *Invitación a la fenomenología*. trad. António Zirión, Barcelona, Paidós, 1992.

¹⁴² Para um estudo maior histórico-filosófico destas tradições, cf. STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea* (Vol. 01). São Paulo: EdUSP, 1977; RICOEUR P. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Forense. 1988; SCHLEIERMACHER F. D. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes. 1999.

que se obtenha a eidade (eidos) das significações correntes. Contudo, para Horkheimer, a reflexão crítica sobre o humano foi abandonada no instante em que se endereçou o conhecimento filosófico exclusivamente aos passos originários da expressão e da gênese do ser, fazendo com que a reflexão caminhasse em direção à sua localização mais originária no ser humano existente: o *Dasein*, ou a consciência observante. Para Horkheimer, a Teoria Crítica deve explorar as dimensões singulares das significações do mundo vivido, enquanto manifestação das forças, da vontade e do desejo, porém, sem reduzi-lo a uma ontologia estática em que a reflexão “se transforme numa psicologia dos homens que vivem numa determinada época”¹⁴³. Dessa forma, a distinção entre os saberes das ciências da natureza e das ciências humanas (como aquelas trabalhadas, sobretudo, por Dilthey¹⁴⁴) ainda reproduzem toda uma de auto-definição científica segundo os moldes intelectuais burgueses. Isso por que quando as ciências da natureza levantam a pretensão de cientificidade, elas ainda arvoram um ordenamento do conhecimento segundo os princípios de saber hipotético, mesmo que seu objeto de pesquisa sejam as expressões de significação da vida. Se assim for, seus méritos se esbarram no fato que elas ainda recorrem à atemporalidade de seus fundamentos tal como fizeram as ciências da natureza. Antes de uma divisão entre os tipos de ciência, A Teoria Crítica lutou por afirmar uma compreensão mais alargada da própria práxis científica dentro do contexto de humanização.

Dessa feita, a primeira Teoria Crítica de Max Horkheimer é atenta às questões abertas pelo neo-marxismo e às teorias de origem kantianas e hegelianas, para o aprimoramento da compreensão da singularidade humana, da compreensão histórico-formativo do humano e da necessária superação das relações sociais baseadas em cisões ético-políticas. A sua Teoria Crítica não ficou desatenta a essas perspectivas que lhes foram fundamentais para a compreensão da religião. Assim, a tese central deste tópico é que, na Teoria Crítica de Horkheimer, o dogmatismo historicista dá espaço a um criticismo que procura ampliar sua compreensão da humanidade e da teoria no contexto de seu acontecimento, contudo resguardando a luta por identificar os aspectos deficientes de sociabilidade que transtornam a vida a partir de conflitos que favorecerem cisões ético-políticas. Dessa forma, a razão

¹⁴³ HORKHEIMER, Max. “Historia y Psicología” in: *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Madrid: Amorrortu editores, 2003, p. 24.

¹⁴⁴ DILTHEY, W. Introducción a las Ciencias del Espíritu, trad. Julián Marías, Madrid, Alianza Universidad, 1986.

crítico-histórico-materialista dá espaço a procedimentos de compreensão e explicação (hermenêuticos) das expressões e da dinâmica social (materialismo histórico) por entender que o solipsismo, metódico da razão transcendental (Descartes e Kant) ou das imagens de uma razão substancial que se ergue das necessidades teleológicas que lhe são próprias desde sempre (Hegel), é vazio das expressões heterodoxas do cotidiano humano; contudo, não se deixa seduzir pelo mergulho hermenêutico na prática ontológica e nem num recuo transcendentalista da fenomenologia, salvaguardando a função crítico-analítica do pensamento. A Teoria Crítica de Horkheimer, então, teria três características elementares:

- Ela é crítica à ideologia;
- Ela é crítico-analítica ao cognitivismo, segundo o paradigma histórico-materialista;
- Ela é crítico-compreensiva às expressões humanas no contexto das vivências.

2.3 A RELIGIÃO NA TEORIA CRÍTICA

2.3.1 Um Interlúdio: a tensão entre a cultura da filosofia e a da religião

Nos contextos de uma forma específica de pensamento que ainda se autodenomina Filosofia, a teoria se arvorou em tensão com outras formas de expressão intelectual dentre as quais se destacam o mito e a religião. Com o advento deste modo de construir conhecimento, a saber: o crítico filosófico e seus correlatos científicos, os intelectuais preocupados com a verdade sob os novos moldes de pensar e compreender o mundo impuseram às diversas formas de elaboração e de transmissão da linguagem religiosa (*hieroi logoi*)¹⁴⁵ e também a outras amplas expressões lingüísticas (*mýthos*), as alternativas de um recolhimento à esfera das preferências privadas¹⁴⁶ ou a de uma transposição do seu

¹⁴⁵ Modo como Vernant qualifica as expressões sagradas. Para uma compreensão mais ampla, cf. VERNANT, J.-P. “Razões do Mito” in: *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympo, 1999, pp.171-221

¹⁴⁶ A racionalização do mundo obrigou as religiões que haviam colocado à disposição do Estado e de diversos saberes os fundamentos sacros de fundamentação a se despolitizarem na redefinição das comunidades religiosas e do espaço público. A secularização dos saberes e do Estado segundo Weber e Habermas não determinou o fim da religião, contudo, deslocou a condição da vitalidade do sagrado à esfera da vida privada. Cf. *Direito e Democracia. Entre fatos e normas*. (Volume 01). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998, pp.113-168.

modelo lingüístico tradicional (de uso metafórico-poético) para as formas dos discursos argumentativos e analíticos. Esclarecendo melhor esta tensão, Santos afirmou que

a palavra retórica (*logos*) nasceu como exegese da palavra mito-poética (*mýthos*) e desta distanciou-se pela cristalização de uma outra forma de experiência com a linguagem e com o pensamento. Esta experiência veio a constituir uma ciência ou uma arte do discurso: a retórica. Ao lado de uma retórica tomada em si mesma, ou seja, ao lado do manuseio puramente lógico (e psicológico) da linguagem praticado pelos sofistas, Parmênides inaugurava uma retórica filosófica, um discurso tido como plenamente capaz de verdade, uma lógica capaz de ontologia, capacidade excessiva assentada na identificação de ser e pensar, de verdade e o que o pensamento lógico pode provar, de realidade e noção de realidade¹⁴⁷.

Em meio a essas circunstâncias, quando se optou transmitir os ensinamentos intelectuais de forma publicamente participativa e não mais segundo os “jogos lingüísticos gratuitos da imaginação”, restou aos interessados nas questões especulativas um estilo prosaico para fins explicativos, empregado de signos literários segundo um código semântico unívoco, organizados de acordo com os cânones formais da dedução matemática. É sob essas novas exigências intelectuais que os imaginários mítico, poético e religioso se submeteram ao crivo da razão filosófica. Isso implicou um deslocamento nos referenciais da “autoridade do sentido de mundo” de tal forma que os temas que originariamente pertenciam à religião, foram submetidos aos círculos das discussões e das análises progressivamente articulados segundo as novas regras da linguagem epistemológica. Dessa maneira, a religião passou a ser apreciada como lugar de significações no qual se originavam temas que ela mesma não conseguiu esclarecer, mas que disponibilizava a todos, de forma culturalmente participativa, um conjunto de cantos, poemas, sagas etc., que revelavam misteriosamente o universo enquanto uma totalidade de coisas e eventos organizados a partir de um fundamento: o “sublime *arché*” - que, por sua vez, consubstanciava em si as idéias de verdade, bem, razão, pensamento, vida, natureza e de belo¹⁴⁸.

As religiões se caracterizam de certa forma como instituições sócio-culturais organizadas originariamente por meios de expressões sagradas (ritos, mitos e símbolos) que revelam

¹⁴⁷ SANTOS, Mário Ferreira. *Pitágoras e o tema do número*. São Paulo, Ibrasa, 2000, p. 36.

¹⁴⁸ Sobre esta tensão entre o mito e a filosofia na Grécia antiga, cf. VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

um mundo (*Kosmos*) fundamentado por um elemento ou princípio originário que transcende à dinâmica real na qual ela mesma está inserida¹⁴⁹. Em face à revolução cultural grega, parte de suas expressões transpôs-se para a cultura da razão teórica, fazendo nascer a teologia especulativa que, ao lado de ciências como a física, a lógica, a ética e a política, descartou as pretensões lingüísticas das religiosidades tradicionais e optou por uma fundamentação racional no modo de pensar o universo a partir de estruturas ônticas e lógicas regidas pela filosofia. Da religião, a filosofia herdou a transcendência; porém, dela se distinguiu quando a denunciou como saber falho e ilusório, pois o verossímil somente poderia ser mais bem expresso na retórica filosófica e não mais pela poética¹⁵⁰. Assim, nesse universo intelectual, a nova Teologia especulativa se caracterizou pela tarefa intelectual de articular dentro dos jogos de linguagem da filosofia e das ciências correlatas, as estruturas de compreensão do mundo antes pertencentes às crenças do saber religioso.

Werner Jaeger defendeu a idéia de que a Teologia era presente na história das religiões gregas. Para ele, quando Hesíodo e Homero narraram seus mitos, eles tiveram em suas mentes problemas que estão presentes no cotidiano dos helenos: o trabalho, a morte, os avanços tecnológicos, os dilemas morais, etc.¹⁵¹ Já nos tempos do iluminismo ateniense, o pensamento filosófico de Platão¹⁵² e de Aristóteles¹⁵³ entendia que a Teologia deveria receber um aprimoramento epistemológico diferenciado daqueles dispensados pela tradição mítica dos poetas e dos sacerdotes. Platão imaginava que a teologia deveria repudiar as tradições poético-míticas e, por isso, os homens deveriam investigar os fundamentos últimos da verdade, do belo e do bem, a partir de procedimentos racionais designados pelas ciências matemáticas¹⁵⁴. Aristóteles, por sua vez menos crítico às

¹⁴⁹ Segundo Croatto, “a construção mítica é simbólica, imaginária e interpreta a realidade incorporando-a não a uma transcendência vertical, mas horizontal, remetendo às origens”, cf. CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 222.

¹⁵⁰ RICOEUR, Paul. “Entre Retórica e Poética: Aristóteles” in: *A Metáfora Viva*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 17-75.

¹⁵¹ Cf. JAEGER, Werner “A Teologia de los Pensadores Griegos” in: *La teologia de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica: 1992, pp. 7-23.

¹⁵² PLATÃO. *A República* (Os Pensadores). São Paulo: Noca Cultural, 2004.

¹⁵³ ARISTÓTELES. *A Metafísica*. Porto Alegre: Globo, 1969.

¹⁵⁴ “Então, o bem não é causa de todas as coisas; é a causa do que é bom e não do que é mau. Assim, Deus, dado que é bom, não é a causa de tudo, como se pretende vulgarmente; é causa apenas de uma pequena parte do que acontece aos homens, e não o é da maior, já que os nossos bens são muito menos numerosos que os nossos males e só devem ser atribuídos a Ele, enquanto para os nossos males devemos procurar outra causa,

expressões poéticas, conceituou a Teologia como ciência dos primeiros princípios (filosofia primeira) que, mais tarde, será denominada por metafísica. Note-se que nestes termos a teologia, enquanto *prima filosofia*, não era mais um saber poético sobre as origens e o cotidiano humano, mas uma ciência da causa e do princípio supremo, enquanto causa não-causada e logicamente necessária. Distante das zonas poéticas e das crenças populares, a teologia não deveria se deter mais às dimensões particulares do real senão aos seus fundamentos últimos. Segundo os dizeres do filósofo macedônico, “dizemos, pois, que Deus é um ser vivo, eterno, supremamente bom, de sorte que a ele pertencem a vida e a duração contínua e eterna; pois isso é Deus”¹⁵⁵.

Nas origens do pensamento filosófico, tornou-se evidente nos discursos dos novos pensadores a opção por modificar o uso lógico-semântico da linguagem de tal forma que o pensamento definido como epistêmico se apresentasse como alternativo aos do mundo literário-discursivo da religião e da estética poética. Incumbindo-se disso, tanto Platão¹⁵⁶ como Aristóteles¹⁵⁷ perseguiram o ideal de univocidade dos nomes como fundamento das explicações argumentativas “lógico-proposicionais”.

Tal como aconteceu com os primeiros pensadores helênicos, o pensamento cristão, desde os primeiros séculos de sua história literária, contemplou progressivamente essa opção pela nova semântica quando decidiu por demonstrar a verdade dos credos cristãos de forma epistemológica. Dessa forma, o pensamento cristão levou às últimas conseqüências o primado das Categorias de verdade do discurso especulativo para formular seguros e verdadeiros conhecimentos sobre o Deus cristão (*fides quaerens intellectum*¹⁵⁸).

mas não Deus. (...) É impossível, portanto, admitir, de Homero ou de qualquer outro poeta, erros acerca dos deuses tão absurdos (...)” (PLATÃO. *A República*, *op. cit.*, pp. 67-68).

¹⁵⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, *op. cit.* p. 259.

¹⁵⁶ O rigor na reflexão e na linguagem para uso teórico era algo muito importante para Platão. Assim, o filósofo grego atribui novas formas de fundamentar os sentidos das palavras e dos argumentos de tal forma que o discurso filosófico se distanciasse cada vez mais do pensamento poético e dos livres pensadores (sofistas). Para isso, confira o seguinte diálogo: PLATÃO. “O Sofista” in: *Platão: Textos Selecionados* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1991, pp. 129-195.

¹⁵⁷ As pretensões de uma organização da linguagem filosófica proposta por Platão, será levada às últimas conseqüências por Aristóteles. Sobre as formas do pensamento racional segundo os cânones do pensamento aristotélico, cf. ABELARDO, P. *Lógica para Principiantes*. Petrópolis: Vozes, 1998.

¹⁵⁸ Nesta fórmula de Anselmo, “a fé em busca da compreensão racional”, pode-se visualizar o espírito de esclarecimento da Idade Média. Para entendermos a significação desta forte expressão medieval, afirma o medievalista Etienne Gilson (mas não necessariamente sobre este termo em latim) que “compreender o texto

Seu propósito explícito é estabelecer o discurso teológico no nível de uma ciência e assim subtraí-lo inteiramente às formas poéticas do discurso religioso, menos ao preço de uma ruptura entre ciência de Deus e a hermenêutica bíblica. Contudo, o problema é muito mais complexo que o da diversidade regulada das categorias do ser em Aristóteles. Ele concerne à possibilidade de falar racionalmente do Deus criador da tradição judeu-cristã¹⁵⁹.

Para Agostinho, por exemplo, uma das tarefas centrais da teologia era a de refutar os céticos por meio de uma exposição racional tanto dos credos da igreja apostólica quanto da “necessária existência de Deus”, contudo, sempre em conformidade para com ideais da filosofia grega¹⁶⁰. Kern e Niemann vão ilustrar essa tese afirmando que Agostinho tinha na filosofia platônica o ideal da *vera theologia* em contraposição a todos os outros saberes dos filósofos gregos¹⁶¹. Percebe-se, assim, que a filosofia grega se tornou fonte de inspiração de uma forma de linguagem e pensamento lógico-discursivo para a constituição do pensamento teológico cristão sob as pretensões teóricas. Segundo Clavier¹⁶², Agostinho, por meio de Platão, começou a desvendar a verdadeira teologia cristã de seus disfarces mitológicos e políticos. Dessa feita, a verdadeira teologia se tornou adequada para com as exigências da razão, pois se empenhou em afirmar racionalmente a ideia de que em Deus se fundamentava a razão, o entendimento humano e a ordem das coisas; assim, criou-se não somente um fundamento racional para a fé, mas também para “o fazer” teórico da física, da lógica e da moral.

sagrado era, pois, antes de tudo, buscar sua inteligência com auxílio dos recursos de que o dialético dispõe. Santo Anselmo fez, portanto, com a técnica filosófica de que dispunha, o que Santo Tomás iria refazer no século XIII com uma técnica filosófica enriquecida pela descoberta da obra inteira de Aristóteles. Argumentando como puro dialético, não se propôs tornar os mistérios inteligíveis em si mesmos, o que teria sido suprimi-los, mas provar pelo que chama de ‘razões necessárias’ que a razão humana, bem conduzida, leva necessariamente a afirmá-los. Já era muito.” (cf. GILSON, E. GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 293).

¹⁵⁹ RICOEUR, P. *A Metáfora Viva*. São Paulo: Loyola, 2000, p.417.

¹⁶⁰ Sobre essa consideração, Marcondes afirma que Agostinho, em seu diálogo *Contra Acadêmicos*, iniciou-se várias refutações ao ceticismo e ao nilismo que, de uma forma ou outra, abalava as pretensões dogmáticas e sistemáticas da fé católica. Cf. MARCONDES, Danilo. *Há ceticismo no pensamento medieval?* in: BONI, L. A. *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EdPUCRS, 1995, pp. 283-294.

¹⁶¹ Cf. KERN, J; NIEMANN, Fraz-Josef. “La teologia” in: *El Conocimiento teológico*. Barcelona: Herder, 1986, pp. 45-50.

¹⁶² CAVIER, Paul. *Que’est-ce que La théologie naturelle*. Paris: Vrin, 2004.

Essa forma que o pensador religioso cristão despendeu para refletir a religião sobrepôs o pensamento teórico sobre todas as práticas tradicionais do pensamento religioso. Ao tomar como referência de investigação as três faces do conhecimento teológico, segundo Marco Terêncio Varrão¹⁶³, pode-se concluir que as raízes do pensamento teórico pré-moderno arrojaram-se de uma superioridade às práticas de linguagem e pensamento circunscritas à religião enquanto tal. Mesmo que essa adesão subordinada da fé cristã às exigências do pensamento teórico de origem grega não fosse consensual entre os cristãos, os cristãos queriam que sua confissão pudesse antes de tudo confirmar que a existência de Deus não era uma matéria somente de fé, mas, sobretudo, era algo que poderia ser experimentado e provado por outras faculdades naturais, mais ainda, pela razão. Pois, para Clavier,

a teologia natural ignora estas relutâncias para investigar sobre as razões a partir das quais podemos admitir ou refutar a existência de Deus. Ela não se satisfaz com a atitude de reduzir a existência de Deus a um artigo de fé¹⁶⁴.

No campo da teoria do conhecimento e, por isso, tal como a metafísica clássica, a teologia cristã clássica manteve-se sempre pouco crítica às possibilidades onto-teológicas de um saber para uma compreensão última da realidade. Pois, independente do modo de se estabelecer os modos predicativos de representação ontológica, a teologia sempre se apoiou na possibilidade privilegiada de acesso intelectual à natureza do real por via da dialética da razão, sem que as severas críticas a isto pudessem ecoar fortemente nos contextos intelectuais da época. Para Marcondes¹⁶⁵, a causa da durabilidade do realismo ontológico no pensamento clássico ocorreu em grande parte devido às refutações de Agostinho às teses dos céticos, como, por exemplo, aconteceu em sua obra *Contra Acadêmicos* (c.386-387)¹⁶⁶. Como os escritos de Agostinho (enquanto *doctor ecclesiae*) ganharam com o passar do tempo o *status* de autoridade teológico-filosófica no

¹⁶³ Segundo Clavier, “Varrão (116-27 a.C.) em seu *Antiquitatum rerum divinarum et humanarum* (I,7), distingue três gêneros de teologia: 1) fabulosa, 2) natural, 3) civil (ou, na nomenclatura grega: mítico, físico e político): <chama-se mitológica a teologia dos poetas, físicas a dos filósofos e civil a dos povos>” (cf. CLAVIER, Paul. *Que’est-ce que La théologie naturelle*, op. cit., p. 22).

¹⁶⁴ CLAVIER, Paul. *Que’est-ce que La théologie naturelle*, op. cit., p. 26.

¹⁶⁵ MARCONDES, Danilo. “Há ceticismo no Pensamento Medieval?” In: Boni, Luis A. *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995, pp. 283-294.

¹⁶⁶ AGOSTINHO DE HIPONA. *Contra acadêmicos. De beata uita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*. Turnhout: Brepols, 1970.

pensamento cristão romano, coube aos pensadores medievais aceitarem os argumentos contra os pagãos como algo superado e, assim, não considerassem mais a pertinência da problemática cética. Dessa maneira, a teologia assumiu a identidade de um pensamento dogmático tal como “toda posição filosófica que se identifica pela defesa de sua doutrina, um conjunto de teses que se perdem verdadeiras, de forma definitiva e à exclusão das demais doutrinas rivais”¹⁶⁷. Mesmo que não seja compartilhada inteiramente por Tomás de Aquino, a tese agostiniana utilizada para refutar os cétricos era de que o entendimento só alcançaria a realidade das coisas na medida em que se admitisse o ser humano como portador de algo comum a Deus: a alma e a razão. Dessa maneira, a correspondência entre o intelecto e as coisas é garantida pelo pressuposto da presença de algo divino no ser humano¹⁶⁸.

Com a evolução da lógica a partir de Abelardo¹⁶⁹ e com o nominalismo de Guilherme Ockham, pode-se extrair a idéia de que o conhecimento sobre o mundo e sobre Deus não poderia ser considerado sob um ponto de vista ontológico transcendente, mas a partir de

¹⁶⁷ Para um mapeamento das atitudes filosóficas em relação às possibilidades da verdade, afirma o filósofo Sexto Empírico que “O resultado natural de qualquer investigação é que aquele que investiga ou bem encontra aquilo que busca, ou bem nega que seja encontrável e confessa ser isto inapreensível, ou ainda, persiste em sua busca. O mesmo ocorre com as investigações filosóficas, e é provavelmente por isso que alguns afirmaram ter descoberto a verdade, outros que a verdade não pode ser apreendida, enquanto outros continuam buscando. Aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os "dogmáticos", assim são chamados especialmente Aristóteles, por exemplo, Epicuro, os estóicos e alguns outros. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos consideram a verdade inapreensível, e os cétricos continuam buscando. Portanto, parece razoável manter que há três tipos de filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cética. Sobre os dois primeiros sistemas deixemos que outros falem, nossa tarefa presentemente é descrever em linhas gerais a maneira cética de filosofar, esclarecendo inicialmente que as nossas asserções futuras não devem ser entendidas como afirmando positivamente que as coisas são tais como dizemos, mas simplesmente registramos como um cronista, cada coisa tal como nos aparece no momento” (Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposes Pirrônicas*, Apud, BONI, Luis A. *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Op. cit., p.285.

¹⁶⁸ “Portanto, acima da natureza que apenas existe, sem viver nem compreender, como acontece com os corpos inanimados – vem a natureza que não somente existe, mas também vive, sem, contudo ter a inteligência, como acontece com a alma dos animais; e por sua vez, em cima desta última vem aquela natureza que ao mesmo tempo existe, vive e entende, aquela que é a alma racional do homem (*De lib. AGOSTINHO, O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus. 1999, *Arb.*, III, 3); “Delinear o problema do conhecimento da Verdade é, ao mesmo tempo, delinear o problema de sua existência: se a Verdade existe, e é conhecida pela mente em certo grau. Se a conhece, não se dá por si mesma, senão que é dada; a Verdade em si é Deus. Portanto, existe Deus, fonte de toda verdade, objeto único e supremo de toda forma de atividade espiritual e de espírito em sua totalidade. SCIACCA, Michelle. *San Agustín*. Barcelona: Luis Miracle, p. 319.

¹⁶⁹ A evolução da lógica que se é posta nesta pesquisa após os escritos de Aristóteles, concerne às questões sobre a fonte e o *status* ontológico dos termos que se propõem universais. Para mais, cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Dialética Hoje*:

um ponto de vista lingüístico-antropocêntrico¹⁷⁰. Dessa feita, a pretensão de aliar uma idéia universal de Deus, razão e natureza, sofre um forte golpe do nominalismo quando este propõe que os atributos dos termos¹⁷¹ e a própria razão são articulações do entendimento humano¹⁷².

Em Descartes¹⁷³, essa virada é marcante no horizonte da definição do conhecimento teórico na modernidade. Na busca do fundamento de um conhecimento seguro, Descartes dividiu a “ordem da certeza” da “ordem ontológica”. Assim, Deus assumiu um papel secundário na teoria do conhecimento, mesmo que (Ele) ainda ocupasse lugar proeminente à realidade. No pensamento de Descartes, a ordem ontológica e a verdade sobre o mundo na qual Deus sempre foi celebrado como fundamento último tem sua cognoscibilidade possível somente com a descoberta do imperativo cognitivo do “sujeito de conhecimento” que se reconhece pensante e existente e que, por isso, pode construir um saber ordenado sobre o mundo e seu criador. Dessa feita, os temas da fé cristã que tinham ganhado força epistemológica com sua adequação ao formato da linguagem e do pensamento da filosofia grega, passam a se subordinar aos ideais antropocêntricos de um conhecimento que cada vez mais torna a religião e seus temas não mais o centro da epistemologia, mas objeto de investigação: a fé cristã não orienta mais o saber, mas é saber teórico *per se* que ilumina a fé e a religião.

A modernidade ocidental provocou o nascimento de um novo horizonte de razão e vida. A sua gênese causou uma reviravolta no pensar que, por sua vez, ocasionou não só o afugentamento das visões religiosas de mundo¹⁷⁴, como também conduziu,

¹⁷⁰ Para conferir a forma como Ockham estabelece o fundamento dos termos (signos elementares a todos os conceitos) nas dimensões da vivência experimental do mundo dado entre a alma e a natureza, cf. OCKHAM, Guilherme de. *Lógica Dos Termos*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, pp. 145-165.

¹⁷¹ Os Termos, no ensino da lógica formal, são estruturas elementares de todo conhecimento exposto lingüisticamente, argumentativamente, segundo uma concatenação lógica entre os termos, as proposições e a(s) conclusão(ões). Para um maior aprofundamento da lógica formal clássica, cf. ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes*. Petrópolis: Vozes, 2005.

¹⁷² Para Zilles, “os problemas dos universais, como foi colocados nos séculos XII a XIV, diz respeito à existência e ao valor objetivo do conceito universal. De outro lado, envolve duas subquestões: relação linguagem pensamento (*vox conceptus*) e conhecimento-realidade (*conceptus-res*) (Cf. ZILLES, Urbano. *Teoria do Conhecimento*. Porto Alegre: EdPUCRS, 2006, p. 117).

¹⁷³ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas* (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultura, 1991.

¹⁷⁴ Para Peter Berger, as cosmovisões religiosas expressam os mundos subjetivo, natural e social, a partir de sistemas simbólicos locais de onde resgatam seu potencial cognitivo na criação de um universo

progressivamente, os sistemas metafísicos clássicos a uma dimensão de menor importância no conjunto dos saberes. Antes integradas por um *ethos* substancial, as antigas formas de conhecimento se dissolveram nessa modernização segundo os aspectos específicos de ação e de investigação que acompanharam a divisão social do trabalho e do pensamento. Em sintonia com os novos saberes científicos, artísticos, filosóficos e os de natureza, a compreensão teórica de mundo se envolve cada vez mais de forma localizada e, em muitos casos, micro-localizada¹⁷⁵. Em face desse fenômeno intelectual, que é a modernização da consciência coletiva, ocorreu uma dissolução das referências fortes de sentido, suscitando, portanto, diversos sentimentos e reações teóricas. Dentre vários, podemos citar o cientificismo otimista, os niilistas, os desconstrutivistas, os reconstrutivistas do iluminismo – e, de outro modo, os reconstrutivistas do passado pré-iluminista –, os articuladores de uma mentalidade hermenêutica e vários outros que se expuseram no mosaico do pensamento ocidental.

A consolidação desses novos valores culturais na modernidade fez com que a religião não exercesse mais o papel integrador das certezas que norteiam os ideais de verdade, justiça e beleza. E, dessa feita, as antigas pretensões, que ainda se fazem presentes, mesmo que isoladamente, de articular uma integração da fé com saberes que lhe são contemporâneos, transparece aos modernos e àqueles que deles se despedem, como algo sem qualquer

significativamente humano (Cf. BERGER, P. *O Dossel Sagrado. Elementos para uma sociologia da religião*. 2ª Edição. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 42-64). Essas formas de olhar e entender o mundo sofrem uma forte mudança quando a natureza não é mais compreendida a partir de enfoques simbólico-participativos mas sim a partir da nova configuração da Linguagem e do pensamento: os discursos agora em prosa, procuram explicar a natureza seguidos critérios unívocos dos signos e o da não-contribuição discursiva. A nova racionalidade inaugura um horizonte de pensamento em que as explicações e as imagens do mundo serão aquelas que se insere em discursos em que os questionamentos intelectuais são referendados no tempo e no espaço palpável dos observadores (Cf. VERNANT, J. –Pierre. *Advento do pensamento racional in Entre o Mito e Política*. São Paulo: Edusp, 2001). Ora, sobre a modernização das visões de mundo, Max Weber entende que as formas da vida ocidental organizam as suas visões de mundo progressivamente a partir dos potenciais cognitivos das ciências que, por sua vez, deliberaram conseqüentemente os sistemas coletivos de interpretação então apoiados nas forças mágicas de entendimento e ação (Cf. HABERMAS, J *Teoria de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pp. 213-284).

¹⁷⁵ Na modernidade, o homem teórico de origem platônica e aristotélica se descobre cada vez menos apto a tratar substancialmente a realidade, o todo. Ao invés de tratar onticamente o real a partir de perguntas que buscam sua essencialidade perene, descobre-se antes que as dimensões hodiernas do sentido e do conhecimento se articulam no espaço e no tempo da concretude humana: na dimensão da práxis Histórico-social. Para Heidegger, a tarefa original da filosofia era tratar da ontologia do real. No entanto, com a ascensão dos novos saberes baseados na experiência e na tecnologia, a ciência primeira, a onto-teo-logia, é substituída pelas ciências empíricas que procuram o saber e o domínio sobre os diferentes entes a partir de novas formas de integração entre o ser humano e o seu meio(Cf. Heidegger, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento in: Conferências e Escritos Filosóficos* (Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 65-82).

relevância¹⁷⁶ ou, até mesmo, como uma investida teórica negativa – ao menos no que diz respeito às possíveis contribuições relevantes ao mundo intelectual contemporâneo.

A modernidade ocidental surgiu em meio às revoluções urbanas, econômicas, religiosas e científicas que, por sua vez, promoveram uma insatisfação com o *modus vivendi* do ‘antigo mundo’. A autonomia das ciências políticas e das ciências naturais conferiu um privilégio ao pensamento crítico e revisionista que cada vez mais articulava os fundamentos da emergente cultura intelectual européia a partir da consciência de que religião e o pensamento investigativo deveriam ser refletidos e experimentados no contexto das vivências. Por isso, a virada antropocêntrica do pensar exigiu da filosofia e da teologia profundas modificações no modo de pensar o social, as expressões simbólicas, a natureza e a subjetividade¹⁷⁷.

Este paradigma grego, conservando suas características fundamentais, passou por duas reviravoltas profundas: em primeiro lugar, quando foi assumido pelo pensamento cristão como mediação da teologia; e, em segundo lugar, à medida que, na modernidade, abandonou a perspectiva cosmocêntrica e assumiu a forma de filosofia da consciência, *filosofia da subjetividade*: mudou-se na direção de uma filosofia antropocêntrica. Seu verdadeiro questionamento, contudo, se fez a partir da experiência epocal da historicidade radical do ser humano, que está nos levando a elaborar um novo paradigma de reflexão filosófica.

Para o cognitivismo lógico, formal e transcendental¹⁷⁸ de Immanuel Kant, o Iluminismo (*Aufklärung*) significava uma atitude cultural em que os homens deveriam se servir a fim

¹⁷⁶ Cf. RAHNER, Karl. “Observações Sobre a Situação da Fé Hoje” in: LAUTORELLE, René; O’COLLINS, Gerald. (Orgs.). *Problemas e Perspectivas de Teologia Fundamental*. São Paulo: Loyola, 1993, pp. 283-314.

¹⁷⁷ OLIVEIRA, M. A. *Op. cit.*, p.175.

¹⁷⁸ A dimensão transcendental da reflexão teórica em Kant nasce da pergunta sobre as possibilidades do conhecimento teórico. Essa pergunta reconhece a fragilidade lógica e epistemológica da teologia e da metafísica clássica. A recorrência a um fundamento último para além dos limites do entendimento humano, e, por isso, transcendente, fez com que tanto os objetos ontológicos quanto os fundamentos da filosofia e da física qualitativa caducassem frente às possibilidades do novo saber técnico-lógico. Bastante ciente deste desafio haja vista suas experiências na astronomia, Kant alocou a fundamentação da validade teórica na fonte da razão e do entendimento humano, pois tanto o fundamento quando os objetos de investigação da metafísica clássicas não podiam ser manejados pelas novas ciências por apresentarem sempre déficits cognitivos. Por estas vias, pode-se concluir que os déficits das ciências clássicas não proviam de seus arrojos matemáticos, mas da impossibilidade de verificabilidade. Se assim for, se a verificabilidade for o pêndulo moderno de validade de um saber, o fundamento do saber seguro reside em quem estabelece, cria e maneja a verificabilidade: a razão e o entendimento humano. Por último, pode-se concluir que os fundamentos do saber não são mais transcendentais, mas transcendentais. Por isso, afirma Kant que “ao falar assim, julgo perceber na fisionomia do leitor um misto de indignação e desprezo por pretensões aparentemente tão

de libertarem-se do jugo de tudo que fosse revelado no tribunal da razão finalmente como confuso e cerceador da autonomia. Esse enaltecimento da nova cultura é marcado pelo o advento das novas ciências da natureza (*Naturwissenschaft*) que, por sua vez, implicou uma nova autocompreensão do homem e cujas implicações incidem numa virada antropocêntrica do pensamento e, conseqüentemente, de um novo modo de relação do ser humano com a natureza, com a sociedade, com sua própria subjetividade e sua faticidade. Para Kant, esse ideal é propósito do papel crítico que a filosofia deve realizar perguntando-se sobre as reais e coerentes possibilidades do uso da razão na teoria e na prática. Para essa tarefa, Kant propõe-se a uma redução cognitivista, formalista e transcendental da razão inquisidora, uma vez que tanto as coisas externas ao entendimento subjetivo quanto às normas empíricas não podiam mais ser contempladas como produtoras de conceitos universais quer nos âmbitos teórico ou ético¹⁷⁹. E sobre as visões tradicionais de mundo que opinavam sobre o ideal de felicidade (*Glückseligkeit*), adverte Kant que esse postulado ético não pode ser alvo central da ocupação da filosofia prática, mas quando sim, ela não pode ocupar o horizonte concernente às expressões da satisfação, dos desejos ou das inclinações experimentadas no âmbito da existência fenomênica. Para o filósofo de Königsberg, o homem deve guiar-se pelo uso moral da razão para realizar a boa vontade – considerando que para uma ética do ponto de vista moral, o “fazer bem” é primazia ao bem-estar ainda mais que para esse mesmo filósofo, a boa vontade somente se realiza nos desígnios das leis gerais aludidas pela razão. Por isso, só a partir dessas considerações prévias é que se pode entender que para Kant a dignidade da felicidade somente pode

vaidosas e imodestas; e, contudo, são incomparavelmente mais moderadas do que as de qualquer autor do programa mais vulgar, que pretende, por exemplo, demonstrar a natureza simples da *alma* ou a necessidade de um primeiro *começo do mundo*; realmente, tal autor assume o compromisso de estender o conhecimento humano para além de todos os limites experiência possível, coisa que, devo confessá-lo com humildade, ultrapassa inteiramente o meu poder; em vez disso, ocupo-me unicamente da razão e do seu pensar puro e não tenho necessidade de procurar longe de mim o seu conhecimento pormenorizado, pois o encontro em mim mesmo e já a lógica vulgar me dá um exemplo de que se podem enunciar, de maneira completa e sistemática, todos os atos simples da razão. O problema que aqui levanto é simplesmente o de saber até onde posso esperar alcançar com a razão, se me for retirada toda a matéria e todo o concurso da experiência” (Cf. KANT, Immanuel. “Prefácio da primeira edição” in: *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1989, pp. 6-7.

¹⁷⁹ “Por isso a liberdade é para Kant o alicerce de todo o edifício do sistema da razão pura. Esta liberdade é, em primeiro lugar negativamente, independência, não-sujeição à lei de causalidade universal, que domina todo o mundo natural. É, portanto, libertação da causalidade natural. No mundo dos fenômenos, domina a determinação e, enquanto o homem é um ser fenomenal, está submetido à causalidade universal. O homem noumenal é livre, isto é, isento de condicionalidade causais. Liberdade neste sentido é, negativamente, independência da natureza e de seus condicionamentos. Positivamente significa autodeterminação, autonomia” (OLIVEIRA, M. A. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989, pp. 21-22. .

surgir da virtude enquanto esta última revelar-se sob o adequado uso moral da razão autônoma, do “eu penso” (*Ich denke* - a unidade transcendental da autoconsciência).¹⁸⁰

A religião e a teologia foram expressões intelectuais investigadas no conjunto das obras de Immanuel Kant: a teologia, como também a metafísica, foi tema de análise da *Crítica da Razão Pura*, e a religião e o tema de Deus (sobretudo aquele segundo as preocupações da teologia moral) foram tratados pela “*Crítica da Razão Prática*”, “*Fundamentos da Metafísica dos Costumes*” e pela “*A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão*”. Em todas essas críticas, tanto a religião como a teologia são orientadas e analisadas pelo e sob o crivo da razão humana. No plano teórico do conhecimento, Kant conclui que a unidade da razão transcendental, as categorias do entendimento e as formas da intuição são as dimensões da atividade epistemológica. As fundamentações últimas não têm sua causalidade em outra coisa senão nas próprias necessidades da razão transcendental. Concluindo uma parte da questão religiosa e teológica, para Kant, a dimensão última não está *ante rem* (Platão) ou *in re* (Aristóteles), mas nas formas *a priori* do entendimento humano (*post rem*). Assim, Deus não é objeto e preocupação da razão pura, e nem das ciências, pois este tema extrapola os limites e as necessidades da razão teórica.

Quando à questão axiológica da metafísica, ou do bem último ou supremo, Kant entendeu que ele designa o pleno querer de um ser racional, enquanto fim último do seu anseio. A realidade última na qual convergem a boa vontade e o propósito último das coisas é postulado éticamente como Deus. Desse modo, mais que uma entidade, ele é posto como depositário último do bem e em cuja vontade estão os fundamentos finais da boa ação. Por isso, a razão transcendental, no seu uso prático é impulsionada pela boa vontade, pode deliberar boas condutas segundo sempre uma formulação categórica de normas universais de ação. Se assim for, a religião não pode disseminar uma prática místico-revelatória de fé em distinção contrária às cognições (naturais) da moral ou da política; pois, o uso adequado prático da razão superaria a tensão entre religião natural e revelada, pondo o tribunal da razão como pendor de validação das normas de ação, mesmo que religiosa, pois

¹⁸⁰ Para uma exploração mais elucidativa sobre o lugar da felicidade no uso moral da razão autônoma, cf. KANT, I. *Crítica da Razão Prática (Kritik der Praktischen Vernunft)* (Edição bilíngüe). São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 209-227.

ela (a razão) estaria sempre em conformidade em última instância, para com a boa vontade. Por isso, segundo Nythamar Oliveira,

Depois de haver mostrado a impossibilidade de conhecermos o supersensível (na KrV) a religião – como Kant a expõe em sua obra de 1793, *Die Religion ...* – pode ser reduzida a práticas morais, características de uma religião racional pura, guiada por dois princípios fundamentais: o de persistir na prática das ações morais (o dever) e na determinação de restabelecer uma disposição originária para o bem (“a instauração para a pureza da lei como fundamento supremo de todas as nossas máximas”, parte I, “Observação Geral”). A religião da moralidade é, portanto a religião de todos os homens bons, uma formulação universal, moral, racional, do fenômeno da religião. No seu comentário e reinterpretação do cristianismo, enquanto doutrina e sistema de práticas, Kant procura fundamentar a tese universal da religião pura (...) Para Kant, tudo que é verdadeiro na religião deve derivar da razão moral – caso contrário, tudo não passaria de superstição¹⁸¹.

Georg W. F. Hegel é otimista para com o potencial esclarecedor da razão, mas insatisfeito com a filosofia de Kant e de Fichte. Para Hegel, a Filosofia Transcendental reduziu suas atenções a uma fundamentação subjetiva da verdade, sem tematizar a sua anterioridade, ou seja, as dimensões que incorporam e possibilitam a própria razão e o entendimento do indivíduo pensante¹⁸². Agora, em Hegel, o pensamento deve se deslocar do sujeito transcendental para a história (*Geschichte*), enfim, para as diversas inter-relações do conhecimento na sua interioridade e na sua anterioridade: pois o que a consciência pode conhecer de suas partes (a razão e o entendimento) lhe revela não somente o processo de constituição do objeto, mas a formação de si mesma no confronto de si com a totalidade do mundo social e natural. Diferentemente da tese kantiana, Hegel que a consciência humana não é uma experiência autonomamente isolada, mas sempre situada numa totalidade. Dessa feita, cabe à filosofia revelar a verdade não só na recepção de uma única forma de pensamento, mas o desdobramento de tudo que converge na verdade. Mas não somente na verdade-para-si (para o sujeito que conhece), mas na absolutez da verdade. Dessa forma, a filosofia não pode se restringir às estruturas formais do sujeito que pensa, sob a tutela da

¹⁸¹ DE OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Tractatus Ethico-politicus*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1999, p. 122.

¹⁸² HEGEL, G. W. F. *A razão na história. Uma introdução à Filosofia da História..* São Paulo: Moraes, 1990, pp. 53-54.

lógica transcendental em contraposição à metafísica clássico-ontológica¹⁸³, mas às figuras do espírito (que variam da subjetividade à absolutez do real) que delas emanam o sentido, o ser que é atribuído ao mundo. Dessa feita, cabe à filosofia revelar as expressões da verdade no decorrer da história humana, de tal maneira que cada uma das formas de conhecimento constituído na história traz dentro de si a verdade daquela anteriormente manifesta. Essas expressões constitutivas do saber são aquelas possíveis de sua síntese última, pois são expressões em constante revelação, a saber, do absoluto que se revela. Assim, Oliveira afirma que

a filosofia não é um saber completamente contraposto ao saber comum e ao saber das ciências, mas um saber que leva os saberes anteriores à sua verdade, à medida que tematiza a totalidade sempre pressuposta por eles¹⁸⁴.

Quanto às formas do saber, Hegel organiza as expressões da verdade absoluta contidas na forma de conhecimento nos quais o espírito humano torna consciência do absoluto e, assim, expressa num sistema espiritual (não-solipsistamente), a necessária dimensão do sentido último. Assim, na arte o espírito absoluto seria intuído, na religião representado e na filosofia pensado¹⁸⁵; essas são as três formas primordiais nas quais o espírito humano se torna consciente do absoluto, diferenciando-se apenas no modo como cada uma o apreenderia. Essas figuras sucessivamente e logicamente manifestas em superação à anterior põem a filosofia como o último e mais elevado estágio da expressão cultural. Para Hegel, a existência da filosofia está vinculada a permanência do pensamento conceitual na base do absoluto, pois só o pensamento é a forma absoluta da idéia.

Em acordo com o papel esclarecedor da filosofia ocidental, Hegel admite que não há uma distinção contrária entre a filosofia, a religião e a arte, mas contraditória – o que faz com

¹⁸³ Sobre esta delimitação da filosofia kantiana, afirma Hegel que “tampouco pode a filosofia purificar o infinito e a subjetividade quando ela, segundo o seu modo, os toma na forma conceitual como verdade absoluta, pelo fato de que relaciona os mesmos com o infinito; pois esse infinito não é ele mesmo o verdadeiro, porque não é capaz de consumir completamente a finitude” (Cf. HEGEL, G. W. F. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2007, p. 33).

¹⁸⁴ OLIVEIRA, M. A. *A filosofia na crise da modernidade. Op. Cit*, p. 11.

¹⁸⁵ Para uma melhor e mais ampla compreensão das figuras culturais do espírito absoluto no pensamento hegeliano, cf. HÖSLE, Vittorio. “A filosofia no espírito absoluto” in: *O sistema de Hegel. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007, pp. 377-453.

que ambas sejam reconhecidas sob as mesmas bases, mas em relações dialéticas. Sobre a filosofia e a religião, Hegel repensa a tensão numa complementaridade superativa da primeira sobre a segunda, de forma que a religião, por meio do rito e do culto, lança-se, expressivamente, àquilo que a filosofias em acordo com a aspiração do espírito, o acolherá num momento em que o próprio espírito pensa a si mesmo conceitualmente:

A filosofia apóia-se nas mesmas bases da religião, enquanto o objeto de ambas é idêntico, isto é, a razão universal existe em si e por si. O espírito quer fazer seu este objeto, como precisamente faz a religião por meio do rito e do culto; simplesmente, a forma que assume este conteúdo na religião é diferente da forma pela qual o objeto da filosofia está contido, nesta, e por isso uma história da filosofia deve parecer necessariamente diversa duma história da religião... A filosofia volta-se para o seu objeto na forma de consciência pensante; a religião não; mas esta diferença não deve considerar-se assim abstrata para legitimar a conclusão de que somente na filosofia se pensa e não na religião, visto que também a religião possui representações, ideias universais¹⁸⁶.

Num movimento de esquerda ao pensamento hegeliano, Ludwig Feuerbach aprofundou uma teoria incisivamente crítica à religião, à teologia e à filosofia especulativa. Afim aos ideais antropocêntricos da modernidade, o cerne de seu pensamento expressou sua luta pela compreensão do papel da filosofia como indicadora de “caminhos na política” para a realização humana de tudo aquilo que se compreendia, transcendentemente, Deus, ou seja, a transformação e a realização da teologia e da filosofia especulativa na antropologia. É nesta antropologia que Feuerbach propõe o desmonte de todo o idealismo clássico, pois somente a consciência é capaz de realizar a realidade do ser e somente nela se efetiva a unidade real do espírito e da natureza. Assim compreendido, as qualidades do infinito e do finito dão expressões da experiência de vida que, por sua vez, precedem o pensamento. Por isso, afirma Feuerbach, que

o infinito é a verdadeira essência do finito – o finito é verdadeiro. A especulação ou filosofia verdadeira nada mais é do que a empiria *verdadeira e universal*.

O infinito da religião e da filosofia é e nunca foi mais do que algo de *finito*, determinado, mas mistificado, isto é, um ser finito e determinado, com o *postulado* de nada ser de finito, de determinado. A filosofia especulativa tornou-se culpada do *mesmo erro* que a teologia – ter feito das

¹⁸⁶ HEGEL, G. W. F. A razão na história. Uma introdução à filosofia da história. São Paulo: Moraes, 1990, p. 113.

determinações da realidade ou da finitude determinações e predicados do infinito só mediante a negação da determinidade, em que elas são o que são¹⁸⁷.

Seguindo as diretrizes filosóficas de Feuerbach, pode-se concluir, então, que a religião (enquanto consciência de Deus) é a consciência indireta que o homem tem de si. As expressões da religião são aquelas que o ser humano objetiva de si para fora de si, ou seja, aliena significações próprias de sua humanidade original e a objetiva para fora de si. Assim, “a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo”¹⁸⁸.

Para Marx, essa crítica de Feuerbach à religião completa uma grande etapa de compreensão do religioso. Porém, com inúmeras lacunas, Marx entendeu que o materialismo inaugurado por Feuerbach é contemplado somente sob um ponto de vista da constituição subjetiva das idéias, e não a partir de uma compreensão mais alargada da *práxis* humana. Essa virada histórico-materialista do pensar insiste que questões como a da religião não podem ser postas sob o primado do sujeito que constitui a objetividade do real de forma parcialmente abstrata, mas sim que ela mesma é constituída por meio da *práxis* a partir da qual o homem constitui sua objetividade continuamente. É claro, a constituição ontológica do ser humano é conseqüente à sua experimentação do mundo, porém esta experimentação não pode ser considerada do ponto de vista de uma subjetividade acabada, ontologicamente pré-determinada. Pelo contrário, em Marx, as significações e o *modus vivendi* são expressões conseqüentes às experimentações de vida que são deflagradas intersubjetivamente por meio da ação, da *práxis*. Assim, afirma Marx, “Feuerbach não vê, por isso, que a “índole religiosa” é, ela mesma, um produto social, e que o indivíduo abstrato, que ele analisa, pertence a uma determinada forma de sociedade”¹⁸⁹.

Para Marx, a religião e seus temas são constituições histórico-humanas; elas são o depositário da autoconsciência e do auto-sentimento do ser humano que não se encontrou ou se perdeu. Esse processo de expressão religiosa (enquanto sistema normativo,

¹⁸⁷ FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: 70, 1988, p. 25

¹⁸⁸ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 44.

¹⁸⁹ MARX, KARL; ENGELS, Friedrich. *Ideologia Alemã: Crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p.29.

expressões de sabedoria, sentimentos de esperança numa redenção etc.) é uma constituição de uma realidade objetiva demasiadamente humana, mas alienada de si e posta num além por causa de uma carência concreta. Por isso, a Crítica, se quiser superar a religião, não pode militar contra seu aroma (suas imagens, seus proferimentos, suas instituições etc.), mas contra o estado de carência em que vive o religioso. Pois a religião, para Marx,

A miséria *religiosa* é, ao mesmo tempo, a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra ela. A religião é o suspiro do oprimido, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo.

A *verdadeira* felicidade do povo implica que a religião seja suprimida, enquanto felicidade *ilusória* do povo. A exigência de abandonar as ilusões sobre sua condição é a *exigência* de abandonar uma condição que *necessita de ilusões*. Por conseguinte, a crítica da religião é o *germe* da *crítica do vale de lágrimas* que a religião envolve numa *auréola de santidade*¹⁹⁰.

Essa reconstrução do destino da idéia da religião e de seus correlatos no trajeto do pensamento teórico filosófico no ocidente revelou uma relação de concorrência entre essas áreas de ação e conhecimento. A filosofia e as ciências, por um lado, e a religião estabelecida por um sistema institucional de símbolos e normas, por outro, travaram entre si uma luta pela prevalência na condução e na dominação da visão de mundo. O que se pode observar no palco dos saberes ocidentais foi que o ponto de vista teórico prevaleceu, mesmo nos instantes em que a religiosidade cristã sucumbia todas as pretensões de articulação político-econômica do espaço geográfico que mais tarde será reconhecido como Europa. Com o nascimento do período cultural que se autodenominou de *Moderne*, em contraposição ao outro de si: o tradicional ou o *Ancien Régime*, o pensamento teórico se arrojou autoreferencialmente de uma cientificidade do homem autônomo, livre, que poderia se auto-emancipar e, assim, desautorizar seu concorrente maior: a religião¹⁹¹.

¹⁹⁰ MARX, KARL; ENGELS, Friedrich. *On Religion*. Moscow: Progress Publishers, 1975, p. 38.

¹⁹¹ Segundo Ferrone, “O iluminismo surgiu em muitos livros importantes como uma tentativa extraordinária – cuja natureza profunda é de tipo político – por parte de um movimento de homens decididos a transformar a sociedade, através de uma batalha de ideias, a criar um novo sistema de valores (tolerância, igualdade, liberdade, filantropia, felicidade, cosmopolitismo, etc.), expressão imediata de Igreja, das religiões confessionais e de uma idéia da política concebida até então apenas *ex parte principis* e nunca *ex parte*

Assim, afirmou Lutz-Bachmann, que “o que se percebeu, nesse processo, nada mais foi do que a troca de um sistema de sentido dominante por um outro, a saber, ao recalçamento da *religião* pela *ciência*”¹⁹². Mesmo que herdeiro do criticismo kantiano, hegeliano e marxiano, Horkheimer visualizará a religião não como uma concorrente da Crítica, mas como uma experiência de vivência que almeja a emancipação tal como as ciências e como também outras áreas do saber. Assim, a Teoria Crítica sabe das importâncias que esses saberes propuseram para o conhecimento, contudo, procurará gradativamente abrir mão do ranço onisciente e onipotente das ciências ou das religiões de quererem orquestrar, supremamente e exclusivamente, a história da humanidade em direção à redenção, por uma compreensão que nasça cônica do demasiadamente humano, que é marcada fatalmente por uma experiência dialética entre a historicidade social e a inalienável finitude pessoal.

2.3.2 Sobre a Utopia e a Religião

Na sua obra “Origens da filosofia burguesa da história”¹⁹³, Horkheimer investigou a formação e a composição da “imagem de si mesma” que a cultura europeia moderna teceu por meio de seus intelectuais. Para o pensador judeu-marxista, o conjunto de ideias que teciam esta imagem deveria ser investigado enquanto acontecimento agregado às respectivas formas revolucionárias de produção e de organização sócio-econômica, pois, segundo a orientação sociológica da Teoria Crítica, tanto as imagens de si como o modo de produção e organização da vida se irmanam no tecido da totalidade social. Contudo, aprofundando e sistematizando teoricamente uma análise crítica às expressões do espírito social, observou-se que num determinado conjunto cultural não se expressavam somente imagens positivas do espírito imanente, mas também outras expressões intelectuais com teores resistentes ao tecido sócio-produtivo contra o qual lutam – mesmo que do qual emergissem, pois isto era *sine qua non* enquanto expressão negativa da totalidade

civium”. FORRONE, Vincenzo. “O homem de ciência” in: VOVELLE, Michel (Direção). *O Homem do Iluminismo*. Lisboa: Presença, 1997, p.180.

¹⁹² LUTZ-BACHMANN, Matthias. Religião depois da crítica à religião. Impulso, Piracicaba, v. 14, n. 34, p.13-25, 2003. Mai-ago, p. 15

¹⁹³ HORKHEIMER, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Presença, 1984.

emergente. Pode-se concluir que numa perspectiva hegeliano-marxista, Horkheimer compreendeu que as expressões sócio-culturais se manifestam em dois tipos de imagens:

- I. Imagens positivas constituídas enquanto expressões de identidade afim às formas de organização e de produção sócio-econômica;
- II. Imagens contra-idênticas, aquelas que expressam as impossibilidades de totalidade que as formas positivas pretendem enquanto expressão da consciência verdadeira¹⁹⁴.

Sobre a formação da sociedade moderno-burguesa e de seus ideais entre os séculos XV a XVII, Horkheimer afirmou que os emergentes e otimistas intelectuais afins ao novo momento auto-delimitaram a Europa em dois instantes históricos: de um lado, o antigo mundo cristão que, no imaginário moderno, consubstanciava em si o obscuro, as formas arcaicas de pensamento e sociedade etc.; do outro, um novo mundo que se arvorou com ideais de progresso e que, de forma ousada, se reconheceu como o estágio mais avançado da humanidade¹⁹⁵. Contudo, para Horkheimer esses novos horizontes intelectuais não são as únicas vozes na nova Europa. Na ascensão desses novos tempos, pode-se distinguir ao menos dois tipos de movimentos intelectuais que expressaram a significação da modernidade: um deles desprende total confiança no advento, na forma e na organização da sociedade burguesa (Hobbes, Spinoza, intelectuais da *aufklärung*, etc.); o outro, os utopistas, contemplaram as despesas sócio-econômica da transição revelando desconfiança e insatisfação para com os novos tempos (Thomas Morus, Campanella, Rousseau etc.). A literatura utópica insurgente esperneava numa nova Europa que estreitava sua identidade continental a partir de uma forte reorganização político-geográfica, comercial e produtora; um protesto contra o desumanamente novo, contra uma ordem que deslocava o bem absoluto de significação religiosa em nome do desenvolvimentismo antropológico.

¹⁹⁴ De certa forma, neste escrito de 1930, por meio da análise diferenciadora entre as formas culturais dominantes e as expressões utópicas/religiosas de face crítica, protestante ou revolucionária, Horkheimer antecipa as ideias adornianas de distinção entre a dialética negativa (a demonstração lógica das formas negativas de um sistema social que tem pretensões de totalidade e verdade, cf. ADORNO, T-W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009) e a dialética da identidade de origem hegeliana. Tal como para Adorno da *Dialética Negativa*, Horkheimer encontra nos discursos utópicos e religiosos as experiências do anti-sistêmicas, ou seja, as experiências daqueles que revelam as mazelas que foram encobertas pela consciência que o sistema tece sobre si mesmo e as impõe como verdadeiras e concretas.

¹⁹⁵ “De Hobbes, como de Spinoza e da *Aufklärung*, desprende-se abertamente a confiança na forma de organização da sociedade burguesa. Ela própria e o seu desenrolar são o objetivo da história, as suas leis gerais são leis naturais eternas, cuja realização representa não apenas o mais elevado mandamento moral, mas também a garantia de felicidade terrena” (Cf. HORKHEIMER, Max. “Utopia” in: *Origens da filosofia burguesa da história*. Op. cit., p. 75).

O novo “velho mundo” re-estruturou suas atividades econômicas definindo conceitos de Estado jurídico, propriedade, moeda, cidadania etc. Essa revolução política criou a ideia de propriedade privada; coordenou a delimitação geográfica das governanças regionais com a formação do Estado supremo e nacional – com faces fiscais e constitucionais (personalização elementares do poder público legal); organizou a instrumentalização monetária da economia; desconstruiu as formas tradicionais e consaguíneas do poder ao atrelá-los às novas formas de política nacional e de produção e circulação capitalista; incentivou as formas agregadas de vida em burgos; desapropriou inúmeras famílias e clãs de suas moradias por consequência das constituições privadas de latifúndios; centralizou na mão do “proprietário de terra” e do proprietário das máquinas de tecelagem a produção agrária e industrial – tornando-se aqueles que controlavam a comercialização, o modo de produção manufaturado ou não, e as ofertas de serviços assalariados nos locais onde os antigos serviçais feudais eram agora trabalhadores livres. Sobre essa nova forma de sociedade e poder, afirma Horkheimer, que

o poder baseava-se cada vez menos em títulos senhoriais e direitos legítimos, agora interessava cada vez menos quem era o senhor ou o mestre e o controle das pessoas e da sua força laboral tornava-se, cada vez mais, sinônimo de riqueza enquanto posse dos meios de trabalho. Este novo tipo de economia possibilitou o abuso cada vez mais desproporcional desse poder de controle¹⁹⁶.

No contexto da modernização renascentista da Europa, têm-se ao menos duas fortes dimensões sociais:

I. de um lado, há um grupo social que concentra as novas formas de poder, de economia e de sociedade, onde se cria e monopoliza as posses e de onde se ditavam as possibilidades de remuneração – haja vista que a moeda tornou-se o instrumento predominante de mediação avaliativa dos valores de serviço, trabalho, posse, encargos públicos, das mercadorias etc.¹⁹⁷;

II. por outro, concentravam-se as massas sobreviventes às desapropriações de terras, os excedentes urbanos dos postos de trabalho, etc., ou seja, aquela massa de homens e

¹⁹⁶ MAX, Horkheimer. “Utopia” in: *Origens da filosofia burguesa da história*. Op. cit., p. 76.

¹⁹⁷ STRAHERN, Paul. *Uma história da economia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

mulheres que tornaram-se livres mas sem propriedades e que, em total escassez de bens e alimentos em que viviam nas áreas urbanas, candidatam-se ao trabalho com salários e com qualidade de prestação que interessam mais aos proprietários que aos trabalhadores.

A passagem das formas tradicionais de vida características dos tempos pré-modernos para os tempos modernos encerrou o ciclo da economia majoritariamente de subsistência. Essa nova forma de organização econômico-social fez com que comunidades e aldeias inteiras fossem expulsas das novas terras privadas de modo que uma parte dos excluídos fosse obrigada a migrar para as áreas urbanas e a outra ficasse desterrada e aglomerada em bandos famintos. Já nas áreas urbanas, essa parte da grande população excedente do campo ou foi morta pelos novos governos, ou se empilharam numa zona de exclusão econômica no centro ou na periferia dos burgos, ou foram forçados por demanda de subsistência a trabalharem desumanamente nas frentes manufatureiras ou em outros serviços assalariadamente degradantes.

A paisagem social daqueles novos tempos parece ter tido suas raízes diretamente ligadas ao advento do novo paradigma político-econômico. As formas comunitárias de trabalho definham em vistas às novas demandas de trabalho que neste contexto. As frentes de trabalho que se organizaram diante as novas demandas comerciais e produtivas eram abertas nas áreas urbanas por patrões que acumulavam as demandas do comércio, dos modos de trabalho, dos modos de produção. Dessa feita, afirma Horkheimer, que os “sobreviventes à servidão, as massas famintas das grandes cidades, os destroços humanos da ordem que se afunda, transformaram-se em assalariados, obrigados a vender a sua força laboral”¹⁹⁸.

Conscientes das tensões sociais provocadas pelo advento da modernidade burguesa, os escritores utopistas tornaram-se a expressão sobre as “despesas da transição” convencidos de que o “lucro capital” e a constituição da “propriedade privada” para fins de dominação e monopólio da produção¹⁹⁹. Por isso, afirma Horkheimer, que

¹⁹⁸ HORKHEIMER, Max. “Utopia” in: *Origens da filosofia burguesa da história*, op. cit., p. 76.

¹⁹⁹ “os utopistas antecipam portanto a teoria de Rousseau dos homens bons por natureza, estragados pelo contacto com a propriedade. <<Quando me entrego a estas reflexões>> lê-se em *Utopia* de Tomás Moro, <<tenho de fazer justiça a Platão e já não me admiro que ele desprezasse prescrever leis para povos que pouco se importavam com a comunhão de bens. Este grande gênio previu com clareza que o único meio de cimentar a felicidade pública reside na aplicação do princípio de igualdade. Contudo, a igualdade é, em minha opinião, impossível num Estado em que a posse é um direito individual e ilimitado; pois cada um

as grandes *utopias* do renascimento são, pelo contrário, a expressão de camadas indecisas que tiveram que suportar as despesas da transição de uma forma de economia para outra. A história da Inglaterra dos séculos XV e XVI pode elucidar sobre os lavradores expulsos de suas casas e quintas pelos donos da propriedade, quando se transformaram aldeias inteiras em zonas de pastagem, tendo por objetivo o fornecimento lucrativo de lã aos fabricantes de panos de barbantes (...). São exatamente essas camadas que representam a primeira forma de protesto moderno. Por um lado libertos da servidão, encontravam-se por outro, também libertos de todas as possibilidades de ganhar a vida. A situação é a base da primeira grande utopia da nova era, a *Utopia* de Tomás Moro (1516), atirado para o cárcere após um conflito com o rei.²⁰⁰

Campanella e Thomas Morus eram católicos e suas posturas políticas e estéticas eram afins a uma ética substancial que expressava o ideal da cristandade medieval em que a ordem mundana deveria ser instituída de tal forma que expressasse o ideal de justiça suprema, divina²⁰¹. Contudo, o que se propagava no continente Europeu era uma dimensão social que favorecia o individualismo e o procedimento ético-concorrencial. Tanto Campanella quanto Morus distinguiam-se de seu contemporâneo renascentista Maquiavel. Enquanto Maquiavel defendia o uso da religião como meio para que o Estado triunfasse soberanamente sobre as condutas individuais, para Campanella e Morus a religião deveria ser o depósito de ideias de justiça absoluta contra a degenerativa miséria do cotidiano. Assim, a afinidade das utopias e da religião nestes autores é que as imagens utópicas representam uma diagramação político suspensa da realidade expressando um profundo desejo de aniquilação da miséria do mal, alimentando-se dos ideais de justiça e de bem depositados germinalmente na religião.

procura, com a ajuda de diversos pretextos e direitos, apropriar-se de tanto quanto pode e a riqueza nacional, por maior que seja, acaba por cair na posse de alguns poucos indivíduos, que deixam os outros na miséria>>.

Também, para os utopistas da *Aufklärung* a propriedade é a fonte histórica dos defeitos da alma humana” (HORKHEIMER, Max. “Utopia” in: *Origens da filosofia burguesa da história*, op. cit., pp. 78-79).

²⁰⁰ HORKHEIMER, Max. “Utopia” in: *Origens da filosofia burguesa da história*, op. cit., p. 75.

²⁰¹ Segundo Horkheimer, “face à destruição da unidade e da paz, que ameaçavam o futuro da Europa através do desdobramento de forças individuais e da nova economia de concorrência – necessariamente ligada ao aparecimento de estados nacionais burgueses – para estes homens, historicamente elucidados, que seguiam literalmente a sua religião, o ideal medieval da Cristandade unificada deveria ter representado o paraíso. Embora no concílio de Trento a Igreja reconhecesse as novas condições a que o catolicismo se teria de submeter como religião popular tradicional, o mundo poderia ainda representar - segundo pontos de vistas religiosos – uma ordem instituída em que se velava ainda paternalmente pelos mais desfavorecidos (HORKHEIMER, Max. “Utopia” in: *Origens da filosofia burguesa da história*, op. cit., p. 77).

Desta forma, podemos ver utopia e a religião como negatividade de uma forma social que pretende ser absoluta. O triunfo lógico-histórico e a imanentização definitiva de um espírito social com pretensões à absolutez procura, à força, tornar todos os eventos justificáveis como resultado da realização de si mesmo. Às últimas conseqüências, isso significa que a morte e o sofrimento reais que somente podem ser experimentados faticamente por homens e mulheres na sua singularidade, em dimensões macro-sociais, estas dimensões trágicas da vida tornam-se justificados e, por isso, ilusões momentâneas diante à teleologia do Espírito Absoluto. Contudo, à luz das utopias e das experiências germinalmente religiosas, pode-se ver como a expressão humana denuncia que, segundo os dizeres de Horkheimer, “a morte não se deve teoricamente tomar de modo algum <<racional>> (*sinnvoll*); muito mais se reconhece nela a inconsistência de toda a metafísica do sentido e de toda a teodiceia” (87).

Em concordância com crítica de Nietzsche²⁰² às concepções cientificistas de história, Horkheimer distingue em tensão duas concepções possíveis dessa forma de compreender a organização social e sua disposição ideológico-temporal: uma que emana de uma idéia articulada sob a prerrogativa de cientificidade da qual impõe uma uniformidade lógico-social no resumo abstrato dos acontecimentos, e a história natural em que homens se organizam de tal forma que prevalece às dimensões da vitalidade. A primeira forma, as civilizações se submetem a encarar tudo de forma subjetiva, sem rebeldia, sem paixões, sem amor, compreendendo e aceitando o mundo e os fatos branda e suavemente. A segunda forma de história se revela na arte, na utopia e na religião. Como expressões negativas e, por isso, antitéticas às formas que lutam por serem prevaletentes, essas expressões nascem afim às dimensões vitais e intimistas dos seres humanos de forma a denunciarem, com seus arremates semânticos, ascéticos e políticos para além do imanente, os limites e as falsidades próprias às autonomizações de ideias que se julgam panteísta e lógico-uniforme na forma de história enquanto ser substancial e uno. Dessa feita, para Horkheimer, Thomas Münzer, Thomas Morus e Tomasso Campanella foram engajados

²⁰² Na obra “Da Utilidade e Inconvenientes da História para a Vida” (NIETZSCHE, F. Da Utilidade e Inconvenientes da História para a Vida. Lisboa, Livrolândia, S/D), Nietzsche impõe uma crítica às formas científicas e filosóficas de pensar e fazer história. Em direção oposta às formas teóricas, Nietzsche procura pensar uma história que lute contra a idolatria do fato e das tradições e se adéque às exigências vitais dos humanos de inovação e criatividade em consonância com o poder criativo das obras de artes - que buscam seu potencial na dimensão fragmentária do ser humano (experiência dionisíaca) e não nas formas estéticas da tradição (NIETZSCHE, F. *Origem da tragédia*. Lisboa: Guimarães, 1999).

religiosos que faltaram com a tolerância àquele idealismo que exigia “poder de história”, ou seja, aquele sistema ideológico que exigia tolerância no sofrimento e na morte para o advento triunfante do novo e dominante Espírito Social. Tomas Münzer, entre estes intelectuais insurgentes e religiosos, entendia que Cristo “não fora paciente face às injustiças sobre a terra e apoiava-se, para o justificar, nas próprias palavras de Cristo, chegando mesmo a contradizer os intérpretes teológicos”²⁰³.

Em distinta oposição às formas clássicas de recepção crítico-teórica ao mito, à utopia e à religião, Horkheimer afirmou que elas não foram capazes de superar os aspectos pretensamente e unilateralmente da análise objetiva e funcional destas expressões humanas sem considerar profundamente face “ao sofrimento e a morte humana radicada em raízes psíquicas tão profundas que nunca poderiam ser silenciadas”²⁰⁴. Dessa forma, a Teoria Crítica deve comportar-se não somente como um saber que deve compreender a formação histórica e econômico-social em sua totalidade, mas antes deve ser ciente que essa pretensa totalidade é eivada de expressões fragmentárias que, por elas mesmas, requerem um olhar investigativo “interprete de sentido” das dimensões singulares e inalienáveis da sociedade que é a vida. Isso significa de forma mais específica que para Horkheimer, as ciências detiveram-se às expressões da arte, da literatura utópica e da religião, como produtos culturais e simples refletores superficiais da história, das relações naturais, das expressões instintivas e sociais²⁰⁵. Antes, a Teoria Crítica de Horkheimer entendeu estas expressões humanas como experiências que nascem da dimensão fragmentária da vida, onde no seu processo de criação não visam o reflexo do processo histórico em decurso, mas a transparência da força vital singular e inalienável que o criador estético ou o fiel expressam nas suas circunstâncias vitais. Assim, Ott aponta como muita propriedade que a Teoria Crítica de Horkheimer apresenta a experiência originária da religião como sobressalto a um realismo social reificado²⁰⁶.

²⁰³ HORKHEIMER, Max. “Utopia” in: *Origens da filosofia burguesa da história*, op. cit., p. 88.

²⁰⁴ HORKHEIMER, Max. “Vico e a mitologia” in: *Origens da filosofia burguesa da história*, op. cit., p.91.

²⁰⁵ HORKHEIMER, Max. “Vico e a mitologia” in: *Origens da filosofia burguesa da história*, op. cit., p. 104.

²⁰⁶ OTT, , Michael R. “The social ambiguity of religion” in: *Max Horkheimer’s critical theory of religion. The meaning of religion in the struggle for human emancipation*. Laham: University Press of American, 2001, p. 62-77.

Em seu escrito “Pensamento sobre Religião”²⁰⁷, Horkheimer reconstrói a ideia de religião em duas dimensões elementares:

- enquanto expressão autêntica da experiência vivida pelos fiéis;
- enquanto sistema sócio-cultural de poder articulado.

É claro que a dimensão monoteísta de raiz judaica será privilegiada por esse pensador de inegável origem semita. Sobre a primeira, afirma Horkheimer, que no conceito de Deus se mantêm ideias de justiça absoluta como outras daquelas depositadas na tradição social ou na natureza²⁰⁸. Da primeira tese, pode-se extrair outras duas compreensões sobre a expectativa de uma justiça plenamente divina:

- do ponto de vista de sua dimensão significativa, sincrônica, essas normas não podem ser encontradas no mundo na mesma medida que as outras, na medida que se espera dela a absolutez de todo o bem;
- na dimensão sócio-formativa, diacrômica, pode-se ver nas formulações de justiça divina o registro de inúmeras gerações expondo seus desejos, suas inquietações, seus anseios e suas acusações²⁰⁹.

A partir dessas teses, Horkheimer tece uma profunda crítica ao cristianismo por entender ser possível uma conciliação entre a justiça divina e social. Tanto para o catolicismo quanto para o protestantismo, a ordem mundana está sujeita à justiça divina – essa justiça que é mais bem expressa pelo seu porta-voz privilegiado, a igreja cristã (tanto reformada quanto antigo-romana). Assim, Horkheimer acredita que ao se comportar sob essa perspectiva, o cristianismo opta por uma postura política privilegiada o que justificaria sua propensa relação promíscua com o poder²¹⁰.

²⁰⁷ HORKHEIMER, Max. “Gedanke zur Religion” in: *Gesammelte Schriften* (Vol. 03). Frankfurt: S. Fisher, 1988, pp. 326-328.

²⁰⁸ A ideia de justiça ético-moral de Horkheimer se contrasta com outras duas que podem expressar as teorias mais clássicas da filosofia prática, o jusnaturalismo que tem David Hume como seu maior expoente (cf. HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004; _____ . *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora da UNESP, 2002), e a ética das virtudes (das tradições sociais) que tem em Aristóteles a sua maior expressão (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: UnB, 1999; McINTYRE, A. *After Virtue*. Indiana: University Notre Dame Press, 1985).

²⁰⁹ HORKHEIMER, Max. “Gedanke zur Religion” in: *Gesammelte Schriften* (Vol. 03). Frankfurt: S. Fisher, 1988, p. 326.

²¹⁰ Afirma Horkheimer que “Cristianismo perdeu sua função de expressar o ideal, na medida em que se tornou amante do Estado” (HORKHEIMER, Max. “Gedanke zur Religion” in: *Gesammelte Schriften* (Vol. 03). Frankfurt: S. Fisher, 1988, p. 326).

A aliança entre Estado e as formas mais organizadas do cristianismo foi um dos pivores das guerras religiosas²¹¹ ocorridas na Europa e um dos motivos na aposta de uma iluminação da razão moderno-teórica para a construção de uma prática política emancipativa contra as imanentes formas conjugadas de política, tradição e religião. O projeto de razão autônoma e iluminista depois de Kant lutou por formas mais racionais de sociedade visando tornar corrente práticas políticas mais racionalmente conscientes. Contudo, em pleno século XX esse otimismo está fragmentado e as esperanças religiosas ainda são recorrentes entre diversas pessoas e comunidades.

Em meio a estas reflexões, pode-se perguntar hipoteticamente se há um conceito de justiça na qual se pode postulá-lo como alvo para as teorias políticas e para as ações dos Estados. Para Horkheimer há um fosso entre, de um lado, a felicidade e a justiça social, e, do outro, as ações políticas possíveis. Uma com a outra não se podem degladiar e nem conciliar, pois a primeira incondiciona-se por meio de expressões ou lutas simbólicas contra as diversas dimensões de limite e incompletude da vida – que não são somente políticas; a outra, diferentemente, ergue-se sob condições históricas, sociais, culturais e econômicas, na determinação de suas possibilidades práticas, visando sempre uma organização mais conveniente de si. Assim, é ingênuo se discutir o papel político-social da religião, pois esta dimensão de prática social não é a foz de tudo que contorna o sagrado de forma que somente lá desaguiariam suas expressões – haja vista que a religião é memória das dores e dos sofrimentos de gerações passadas, o anseio pelo fim do sofrimento (que nem sempre tem motivos próprios à esfera política) etc. Por isso, afirma Horkheimer, “numa mente realmente livre, o conceito de infinito é preservado numa sensibilidade consciente tanto sobre a finalidade da vida humana quanto sobre a sua inalterável solidão, fazendo-a se prevenir contra um otimismo irrefletido e tornando seu conhecimento cada vez mais em um formato de uma religião”²¹².

²¹¹ Para uma compreensão mais detalhada das tensões políticas com motivações religiosas ocorridas na Europa no século XVI, cf. CHRISTIN, Olivier. *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI siècle* Paris: du Seuil, 1997.

²¹² HORKHEIMER, Max. “Gedanke zur Religion” in: *Gesammelte Schriften* (Vol. 03). Frankfurt: S. Fisher, 1988, p. 328.

A compreensão da ideia de religião e utopia recebem as expressões negativas como via para compreender criticamente a totalidade social faz com que a Teoria Crítica de Horkheimer seja herdeiro das seguintes expressões filosóficas:

- I. Com Kant, a razão crítica destranscendentalizou-se a fim de recompor sua compreensão de mundo a partir da dimensão que lhe é mais própria, a do ser humano;
- II. Com Marx, as expressões significativas de uma sociedade não podem ser compreendidas enquanto imagens que transparecem um absoluto, mas sim como algo contingente à dinâmica produtivo-social de um determinado grupamento humano;
- III. Com Feuerbach, os valores e as ideias religiosas devem ser compreendidas enquanto expressões que nascem a partir das experiências humanas, momento onde há confrontação entre desejo e as experiências ardis da vida;
- IV. Com a hermenêutica romântica, tomaram-se as expressões como contingências significativas às experiências de vivências sociais;
- V. Com Shopenhauer, chegou-se a um materialismo pessimista e, por isso, crítico a um otimismo em relação a qualquer conceito de verdade e justiça absoluta que outrora fora inaugurado e perseguido pelo pensamento burguês, mascarando-as ao revelar que a condição humana é da fragilidade e da finitude; assim, luta-se por compreender e reverter uma sociedade ideologicamente positiva e forte, onde seu curso exposto como racional da vida é trôpego e pouco releva as singularidades da vida²¹³.

CONCLUSÃO

O segundo capítulo esboçou a primeira Teoria Crítica e o modo como ela recebeu tematicamente a religião, focalizando uma característica epistemológica central: no

²¹³ Para Ott, “nesta luta social, segundo Horkheimer, a consciência da liberdade humana, a qual também traz consigo uma consciência do sofrimento e dominação, possibilita empatizar com todas as formas de sofrimento na natureza e na sociedade” (Cf. OTT, Michael R. *Max Horkheimer's critical theory of religion. The meaning of religion in the struggle for human emancipation*. Laham: University Press of American, 2001, p. 24.

pensamento crítico e pós-metafísico de Horkheimer a dialética perfaz o estatuto da Teoria Crítica ao lado de uma perspectiva investigativa e de hermenêutica que localiza a dimensão prática e a diretriz teórica da razão num mundo interativo em que os homens estabelecem entre si e também para com a totalidade da natureza na qual se inserem. Horkheimer encontrou na religião outros papéis que não são exclusivamente os do engano e nem da ilusão ideológica. Seguindo essa trajetória, o filósofo alemão propiciou interpretações bem mais arrojadas que aquelas desenvolvidas no horizonte da filosofia alemã moderna. Dessa feita, veremos como Max Horkheimer aponta, dentro de uma inovadora tradição marxista, uma compreensão mais ampla de religião que aquelas erguidas pelas ecoantes reflexões de Immanuel Kant, Ludwig Feuerbach, Sigmund Freud e Karl Marx, que certa forma favoreceram um olhar que nos dizeres de Michael Foucault ganhou a expressão “hermenêutica da suspeita”²¹⁴.

A partir do que se afirmou até este ponto da pesquisa, pode-se afirmar que o procedimento metodológico proposto por Horkheimer é o de uma dialética enquanto saber que procura explicitar os “elementos constitutivos” e também o “processo formativo” (*bildung*) do conjunto da subjetividade e da sociabilidade, ao mesmo tempo em que se volta ao acolhimento e às interpretações das expressões significativas (hermenêutica) nas quais os seres humanos criam e expõem cotidianamente suas mazelas e suas vontades de auto-superação das possíveis condições de subtração da vida autêntica – mundo de vivência no qual a razão e a práxis política possíveis estão inseridas. Portanto, a Teoria Crítica de Horkheimer é um procedimento crítico-dialético e hermenêutico que, por sua vez, reatualiza as possibilidades da razão e da política a partir das próprias dimensões vividas nas quais emergem os temas da justiça, do estético, da verdade e da fé (filosofia da vida) que nortearão os ideais de emancipação.

A partir do duplo conceito de religião, que pode variar de expressões ideológicas para fazer prevalecer um projeto de unidade social a expressões de fortes insatisfações passadas e presentes para com a vida, Horkheimer se apega a segunda forma de expressão por ser fonte para a primeira e também para outras possíveis. No próximo capítulo,

²¹⁴ FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud & Marx. *Theatrum philosophicum*. 4ª ed. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1987.

apresentaremos o modo como Horkheimer abandona uma Teoria Crítica mais próxima da exigência de uma economia política e aprofunda sua investigação em direção a uma investigação interdisciplinar para com a psicanálise, a teologia, a hermenêutica e para com a filosofia da vida (Schopenhauer e Nietzsche).

CAPÍTULO III DO CREPÚSCULO EPISTEMOLÓGICO À ESPERANÇA

Teologia não é rede que se teça para apanhar Deus em suas malhas, porque Deus não é peixe, mas Vento que não se pode segurar...

Teologia é rede que tecemos para nós mesmos, para nela deitar nosso corpo. Ela não vale pela verdade que possa dizer sobre Deus (seria necessário que fôssemos deuses para verificar tal verdade); ela vale pelo bem que faz à nossa carne.

(Rubem Alves)

INTRODUÇÃO

Para se pensar, analisar, discutir e apresentar as principais idéias sobre religião em Max Horkheimer faz-se necessário, de um lado, uma consciência mínima das considerações mais ecoantes sobre este tema, sobretudo aquelas buriladas na esteira da moderna filosofia da religião²¹⁵, a mesma que a reduziu às questões mais periféricas da cultura intelectual; do outro, é importante também uma discussão interdisciplinar sobre as dimensões e os papéis sociais da razão ocidental, num horizonte sócio-cultural repleto de incontestáveis mazelas individuais, sociais, políticas, econômicas, ambientais etc., todas elas aprofundadas no processo de modernização e de desenvolvimento sócio-cultural europeu.

Este terceiro capítulo desenvolveu-se na interseção de três áreas do conhecimento: a da Filosofia da Religião, a da Teologia e a das Ciências da Religião. Essa amplitude é fruto da própria investida interdisciplinar que Max Horkheimer empreendeu em suas reflexões após assumir a direção do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt. Por consequência disto e pela ocasião da Teoria Crítica horkheimeriana ter sido esboçada de

²¹⁵ É importante notarmos que após a desqualificação epistemológica sofrida pela teologia no interior da filosofia moderna, as questões concernentes à religião deixaram de habitar o centro de gravitação do pensamento filosófico e passaram a ser seus objetos de reflexão crítica. Como os fundamentos do pensamento teórico se deslocaram da transcendência do mundo para o plano transcendental do sujeito com pretensões a autodeterminação teórica e prática, a religião deslocou-se para o quadro dos artifícios humanos subordinados às qualificações e às orientações dadas pelo entendimento humano - enquanto sujeito decisivo do pensamento, da inquirição e da ação. Para um maior aprofundamento da questão, Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

muitas maneiras em sua trajetória intelectual, a questão da religião não ficou restrita ao fórum da filosofia prática ou teórica. Além do mais, é destaque que a trajetória progressivamente central das questões concernentes à religião aconteceu fundamentalmente por motivos da constante e sólida preocupação de Horkheimer para com uma maior convergência entre teoria e prática, que visava um esclarecimento amplo sobre as condições possíveis de emancipação humana²¹⁶, e também por constatar o estofo pelo qual a razão teórica e a cultura ocidental se imbricavam. Este é o contexto de suas discussões mais tardias que traz a religião para o epicentro de sua reflexão: as modelações e remodelações dadas por Max Horkheimer aos fundamentos da interdisciplinar – algo que o revelou um intelectual insatisfeito tanto para com as restrições dadas à tarefa crítica do pensamento, quanto por consequência direta das restrições estabelecidas pelos conceitos tradicionais de razão às expressões heterônomas com as quais os seres humanos empregam vitalmente e cotidianamente.

Enquanto pensador empenhado em dar continuidade a um criticismo interdisciplinar inaugurado pelo materialismo histórico de Karl Marx, Max Horkheimer investiu na ampliação do ideal de emancipação humana para além daqueles almejados no interior do iluminismo europeu. É importante antecipar um diagnóstico próprio de sua trajetória intelectual, que a mostra apoiada numa empreitada severamente crítica, mas tramada sem abrir mão da tentativa de construir um modelo mais apropriado de iluminismo e de razão que propiciem uma práxis transformadora da sociedade. Assim, de sua atitude reflexiva não se pode esperar nem um incentivo a adesões tradicionais a qualquer movimento religioso, ou, muito menos, que de suas afirmações nasça entre seus leitores um sentimento céptico quanto às possibilidades de um esclarecimento como papel do pensamento crítico-reflexivo.

²¹⁶ Sobre o contorno crítico e prático da religião no pensamento horkheimeriano, afirma Ott que a “a Teoria Crítica da Religião em Horkheimer é uma expressão da negação determinada da crítica de Kant à razão e à epistemologia, da lógica dialética e da metodologia da negação determinada de Hegel, da crítica à economia política de Engels e Marx, do pessimismo metafísico de Schopenhauer que é qualificado pela religião judaica como proibição de nomeação do Absoluto e da esperança pelo totalmente Outro, psicologia crítica de Freud, tanto quanto o desenvolvimentos das ciências positivas burguesas. Todos estes elementos são traduzidos para uma teoria crítica materialista que luta para revelar e, assim, ajudar na negação da causas sócio-históricas do sofrimento humano: a exploração, a opressão, infelicidade e a morte nas relações sociais reificadas recorrentes da produção capitalista.” (OTT, Michael R., “Resistance and Hope” in: *Max Horkheimer’s Critical Theory of Religion. The meaning of religion in the struggle for human emancipation*. Lanham, New York, Oxford: Universty Press of America, 2001, p. 103).

Para este último capítulo, é importante iniciá-lo conhecendo a mais importante crítica ao pensamento de Horkheimer (3.1), que é aquela realizada por Jürgen Habermas, antes de avançar às teses conclusivas sobre Religião e Teoria Crítica. Após isso, se discutirá pelo menos três grandes eixos crítico-temáticos envolvidos nesta última fase intelectual do pensador frankfurtiano: O primeiro (3.2) insurge numa análise crítico-hermenêutica ao modelo de justificação autônomo-racional imposta pela sociedade moderna, provocando uma regressão investigativa para além dos pressupostos teórico-clássicos calcados num mundo intimistas explorados por Schopenhauer, Nietzsche e Freud; o segundo (3.3), experimentando uma virada epistemológica a partir das teorias da racionalização de Weber, de algumas teorias sobre cultura, da teoria sobre a reificação da consciência de Lukács e da psicanálise freudiana, sem esquecer a fundamental parceria com Adorno, Horkheimer buscou os *Leitmotiv* que possibilitaram os processos de violentas desagregações sociais, os mesmos que provocaram o advento da barbárie ainda que promettessem o mais alto nível de humanidade. E, na quarta e última fase intelectual (3.4), Horkheimer compreendeu o papel que a religião exerce dubiamente em qualquer sociedade, podendo promover tanto experiências de opressão social como também a de proporcionar significações e inclinações práticas, tais como aquelas que se fundamentam nos anseios por uma emancipação sócio-individual – postura teórica avançada em amplo diálogo com o teólogo Paul Tillich. Assim, é importante visualizar que a Teoria Crítica em Horkheimer repensou criticamente a religião a partir de várias reconsiderações sobre o modelo de pensamento e sociedade, inclusive aqueles forjados no interior da filosofia tradicional, para que fosse possível expor a positividade da religião e as possibilidades de emancipação humana na contra mão do unilateralismo iluminista.

3.1 CRÍTICAS ÀS TESES DE HORKHEIMER PELA TEORIA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA

Na longa história da filosofia, a religião e seus respectivos temas foram e ainda são persistentemente analisados pelos pensadores ocidentais. Durante pelo menos vinte e seis séculos de existência deste exercício de reflexão teórica, o saber filosófico foi alçado até a contemporaneidade sempre de acordo com algum horizonte específico de racionalidade (referências intelectuais que norteiam as assertivas filosóficas). Deste modo, discorrer sobre religião sempre foi um grande desafio para os pensadores que propunham vanguarda

intelectual. Seguindo na esteira desse modo específico de reflexão, todos os filósofos concernidos a esta questão são exigidos a terem atenção cuidadosa tanto para com as sinuosas riquezas que o tema em problematização expõe, quanto para as sutilezas epistemológicas que cada um se vê desafiado e inevitavelmente submetido em sua época intelectual. É assim que nos parece razoável apresentar as teses do crítico mais ferrenho às teses horkheimerianas, as do filósofo alemão Jürgen Habermas, intelectual da segunda geração da Escola de Frankfurt, sobretudo àquelas que se preocupam em discutir a proeminência da religião no quadro conceitual elementar da Teoria Crítica.

Mesmo que historicamente ligado ao projeto crítico do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, J. Habermas tomou rumos filosóficos bem diferentes daqueles outros ancorados nas intuições severamente críticas de Th.-W. Adorno, W. Benjamin, H. Marcuse e, sobretudo, de M. Horkheimer²¹⁷. Não obstante ao lado de Karl-Otto Apel²¹⁸, Jürgen Habermas inaugurou na década de setenta uma teoria reconstrutivista da ação comunicativa sem qualquer pretensão a um transcendentalismo mais forte²¹⁹. Essa investida teve a finalidade de perseguir um conceito de razão teórica e prática fundamentado nas experiências vividas intersubjetivamente por qualquer sujeito pertencente a uma comunidade lingüística. Em meio ao seu próprio percurso intelectual, este filósofo alemão teceu seu plano teórico, lingüístico e pragmático, em que simultaneamente respeitava os tempos pós-metafísicos de razão²²⁰ e pós-convencionais de ética, política e direito²²¹, e sem abrir mão dos ideais iluministas e kantianos de razão.

Convencido mais das máximas kantianas que propriamente da arquitetônica transcendental, Habermas ainda acredita que o plano no qual as teses frankfurtianas foram desenvolvidas é o de uma restrita “filosofia da consciência” – elementar para todas as

²¹⁷ CARRETERO, Angel. Jürgen Habermas y la Primera Teoría Crítica. Encuentros y Desencuentros. **Cinta Moebio**: Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales, Santiago, n. 27, p.11-26, dez. 2006. Semestral. Disponível em: <www.moebio.uchile.cl/27/carretero.html>. Acesso em: 01 dez. 2008.

²¹⁸ APEL, K. – O. *Transformação da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2005 (Vol. I e II).

²¹⁹ Essa virada teórico-lingüística pode ser acompanhada na seguinte publicação: HABERMAS, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984

²²⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico. Estudos filosófico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

²²¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

abrangentes visões sócio-histórico e finalista. Segundo a sua tese interpretativa, esse desdobramento tem por fio condutor a ação teleológica instrumentalmente mediada do homem frente à natureza externa. Desse modo, Habermas avaliou primeiramente que Horkheimer, como também Adorno, fundamentaram o mecanismo originário da “coisificação da consciência” nos próprios fundamentos antropológicos da “História das espécies” regida por meio da categoria central do “trabalho” instrumentalmente mediado.

Em conseqüência a estas interpretações, Habermas entendeu que a leitura unidimensional impetrada pela *Dialética do Esclarecimento* impôs ao próprio pensamento o restrito plexo da reprodução técnico-econômico da vida: a razão restringe-se aos princípios estratégicos das relações sujeito-objeto e, assim, a relação intersubjetiva, que é determinante para o modelo de socialização, perde toda a sua significação e preeminência constitutiva para a totalização da razão instrumental²²². Para Habermas, o marco subjetivista da concepção filosófica reinante na *Dialética do Esclarecimento* enquadra arbitrariamente a relação intersubjetiva dentro do marco objetivista da relação instrumental entre sujeito e objeto, fazendo com que a competência interativa seja reduzida ao aspecto da capacidade de controle da natureza objetiva. Para Habermas, a competência interativa constitui o princípio da lógica de racionalização social que é autônoma àquela empregada nos redutos técnico-científicos. Deste modo, as ações sociais ficam reduzidas às aplicações do modo objetivante e dominante, as mesmas com as quais o homem se apropria da natureza externa²²³.

Contrariando as perspectivas pessimistas tanto de Adorno quanto de Horkheimer, Habermas procurou reconstruir das práticas cotidianas as condições de realização de uma vida não fracassada, sem abrir mão do conceito kantiano de autonomia, de “maioridade”²²⁴. É possível, segundo ele, encontrar na “linguagem comum” as condições

²²² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1990, p. 483.

²²³ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. *Op. cit.*, p. 483.

²²⁴ É conhecida, mas sempre merecedora de reprodução, a definição kantiana: “*O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem (...) Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo*” (KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?” [1784], in: *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 11).

de uma comunicação livre de violências sem, contudo, avivar sentimentos nostálgicos de um momento perdido no qual o homem houvesse mantido livremente uma ligação profunda com a natureza, sentimentos vislumbrados como condição única para livrar a sociedade dos laços violentos da razão instrumental e que, desse modo, poderiam ressuscitar os laços autênticos da vida em sociedade. Para Habermas, a filosofia é capaz de esclarecer os caminhos terapêuticos de uma vida mutilada sem abrir mão do trajeto histórico do pensar. A vereda intelectual aberta a partir das conclusões da *Dialética do Esclarecimento*, fez com que Horkheimer arrefecesse o potencial da razão autônoma e iluminista ao reduzi-la aos estereótipos da razão estratégica, instrumental, à serviço de uma “vontade de poder” ou mesmo de um instintivo poder “solipsista de autopreservação”. Assim, ainda segundo Habermas, Horkheimer lutou, sem saber, a fim de reabilitar premissas morais de justiça ao recorrer a uma depuração iluminista da religião sob ensejos de uma filosofia da religião que, por ser cética, apoiou-se na metafísica negativa de Arthur Schopenhauer.

A Teoria Crítica tardia de Horkheimer revelou-se como algo profundamente marcado por um ceticismo teórico que o obrigou a recorrer a uma moralidade que não se irmana com a razão e, por isso, mais afeita à religião. Por esta razão, as reflexões de Horkheimer trouxeram motivos de um sentimento moral de compaixão não-racional, ao menos segundo os parâmetros possíveis de uma cultura secularizada, e, por isso, alinhados à nostálgica esperança no advento da força expiatória de Deus, a uma promessa religiosa da salvação a serviço da moral e, mais ainda, à saudade de uma justiça passada²²⁵.

Após o iluminismo, o verdadeiro na religião só pode ser salvo com médios que eliminam a verdade. Nesta situação, incômoda, encontra-se uma teoria crítica que deve <<substituir>> a teologia, pois, após a concepção de Horkheimer, tudo aquilo que se relaciona com a moral, tem, por último, a sua origem na teologia²²⁶.

Aprofundando ainda mais suas críticas, Habermas entendeu que a ética da compaixão de Horkheimer somente conseguiu desmerecer a moral da justiça kantiana por sua fidelidade

²²⁵ HABERMAS, Jürgen. “Para uma frase de Max Horkheimer: Querer salvar um sentido absoluto sem Deus é pretensioso” *in: op. cit.* p.103.

²²⁶ HABERMAS, Jürgen. *Ibidem*, p.107.

ao ceticismo racional – isso porque a compaixão não é uma atitude exclusiva de estima pelo próximo. Ainda mais, para Habermas estes sentimentos de altruísmo não são puramente impulsos, mas atitudes que erguem pretensões de ações e de expectativas guiadas por critérios de justiça recíproca, ou seja, da norma correta segundo aspectos inteligíveis de solidariedade. Assim, por rejeitar a solução kantiana da formulação cognitivista para normas justas, Horkheimer retornou a um ideário de bem recorrendo às soluções tipicamente pré-kantianas, sobretudo quando conjugou um ideal de bem a partir de uma submissão pré-crítica da filosofia para com a teologia e a metafísica:

Esta teoria como sempre racionalmente cética, tem de usar uma figura do espírito entretanto ultrapassada: a de uma teologia fundida com a metafísica - tudo aquilo que é normativo pois já não mantém uma relação afirmativa com os conteúdos normativos que ela, não obstante, desenvolve passo a passo na crítica às relações justas. Esta vigia a herança tem uma razão substancial entretanto desacreditada²²⁷.

Ainda segundo o diagnóstico crítico de Habermas, uma ética autenticamente solidária proposta por Horkheimer, após o desmascaramento da razão autônoma e formal, só pode resgatar seus conteúdos essenciais a partir da teologia – tendo em vista a revelação que ela oferece dos conceitos fundamentais de bem humanitários contidos na religião. Este ceticismo numa razão e, mais especificamente, numa razão prática, é fruto de uma interpretação histórica na qual se estampa a simbiose entre os modelos totalitários de políticas de Estado e da finalidade da razão no seu uso social.

Horkheimer tirou desta experiência conseqüências para uma reorganização da arquitetura da razão que se anunciava no conceito da <razão instrumental>. Já não existe uma diferença entre uma atividade intelectual ao serviço da auto-afirmação subjetiva, que cobre todos com as suas categorias e transforma tudo em objetos. E também não existe mais uma razão como a faculdade de concepções de idéias, cujo lugar a compreensão usurpou. De fato, as próprias idéias caem na corrente da reificação ; elas já só têm, quando hipnotizadas para fins absolutos, um significado funcional para outros fins. No entanto, cada pretensão que aponta para lá da racionalidade objetiva, perde sua força transcendente na medida em que a provisão de idéias é extremamente consumida; verdade e moralidade perdem seu sentido absoluto.

²²⁷ HABERMAS, Jürgen. “Para uma frase de Max Horkheimer: Querer salvar um sentido absoluto sem Deus é pretensioso” *in: op. cit.*, p.106.

O procedimento horkheimeriano incidiu numa associação necessária entre razão e história, de raízes procedimentalmente hegelianas, de modo tal que as idéias perderam suas prerrogativas próprias ao espaço que lhe convêm: o espaço do próprio pensamento. Logo, o contingenciamento intra-mundano necessário de toda razão, obrigou-o a recorrer a um absoluto que transcendesse aos conteúdos do mundo organizado racionalmente e, assim, às suas próprias contradições.

Além da redução absoluta do conceito de razão aos modos históricos da instrumentalidade, e de seu uso político totalitário, Habermas credita a Horkheimer uma perda da compreensão dos processos de socialização e de intersubjetividade por restringir-se às fortes afirmações da singularidade. Assim, à luz das críticas de Habermas, alguns problemas se expõem nas tentativas de se reabilitar o discurso religioso no espaço público moderno, segundo a orientação filosófica de Horkheimer:

- A filosofia crítica kantiana secularizou os princípios morais que regiam as “regras de ouro” da religião, evitando as orientações axiológicas que a encobriam de sentido – as mesmas que promoviam tensões em espaços públicos pluriculturais²²⁸;
- Horkheimer recaiu numa leitura restritiva de razão, algo que o remete a um ceticismo racional e também a Schopenhauer como refúgio;
- Horkheimer realinha aporeticamente a filosofia, a metafísica, a religião e a teologia, na tentativa de buscar uma incondicionalidade absoluta do bem, num momento pós-metafísico de razão.

²²⁸ Segundo Habermas, “Uma domesticação da religião pela razão não é tarefa da autoterapia filosófica, uma vez que ela não se presta à higiene do pensamento, mas à proteção de um público em geral contra duas formas de dogmatismo. De um lado, o Kant iluminista pretende fazer valer a autoridade da razão e da consciência individual contra uma ortodoxia coagulada em igrejas, a qual “transforma os fundamentos naturais da eticidade numa coisa secundária”. De outro lado, o Kant moralista também se volta contra o derrotismo esclarecido da descrença. Ele pretende, inclusive, salvar, das garras do ceticismo, certos conteúdos da fé e certas normas da religião, as quais podem ser justificadas dentro das fronteiras da simples razão. Aqui, a crítica da religião se liga ao motivo de uma apropriação *salvadora*” (Cf. HABERMAS, J. “A fronteira entre Fé e Saber. Sobre o alcance e a importância histórica da filosofia da religião, de Kant” in: *Entre naturalismo e religião. Estudos filosófico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, pp. 236-237)

Em meio a tudo isso, podemos antecipar que a severidade crítica que Habermas expõe às teses da Teoria Crítica de Horkheimer, aparenta motivos excedentes a de um pensamento engajado na reabilitação do criticismo kantiano. Habermas não percebe em Horkheimer um conceito de razão e de pensamento que luta por libertar-se das ideologias burguesas e européias que, por sua vez, propunham um deontologismo secularista e um antropocentrismo absolutista como condição necessária para a emancipação social. Assim, as vias kantianas agudizadas por Habermas, a despeito de sua importante presença intelectual em nosso tempo político, não são os únicos critérios para medir e avaliar o trajeto intelectual de Horkheimer.

A Teoria da Ação Comunicativa de Habermas luta para reascender as possibilidades de uma razão iluminista que tanto supere os limites da antiga metafísica clássica quanto a aproxime dos motivos contemporâneos de pensamento. Contudo, a virada pragmático-lingüística do pensar promovida por Habermas pode ser hipoteticamente interpretada ainda sob as exigências da razão lógica, muito mais que das reais experiências do mundo-da-vida e das pluridimensões da linguagem. Suas críticas ao pensamento horkheimeriano, na verdade, espelham uma luta por reativar uma razão iluminista e autônoma que, por sua vez, Horkheimer já havia problematizado sua “negatividade” por meios de uma crítica que desvela a razão autônomo-emancipação como apática às expressões mais vivencias postas cotidianamente e inalienavelmente pela frágil e concreta condição humana.

O modo como Horkheimer discutiu o tema Religião, revela-o um intelectual empenhado em criticar as questões práticas e teóricas da cultura iluminista que favoreceu um recrudescimento do modo de vida em nome de um progresso esclarecido – posto que a proposta iluminista de racionalização secularizadora, mesmo que destituída progressivamente de qualquer ideal teleológico, não descartou os ideais de ascensão, desenvolvimento ou progresso, ainda afeitos ao pensamento mítico. Para isso, Max Horkheimer foi além da filosofia restritivamente moderna e da sociologia clássica, quando se empenhou em dar uma amplitude histórico-cultural à sua Teoria Crítica²²⁹, almejando

²²⁹ Para o historiador Alex Demirovic, Max Horkheimer e Adorno desenvolveram uma prática intelectual capaz que influenciou o fazer teoria social na Alemanha. Para ele, é possível chegar à conclusão que todo o percurso intelectual de ambos teceu uma infra-estrutura para todo o pensamento crítico alemão seguinte. Segundo o historiador, essa infra-estrutura criou “um novo modelo de teoria o qual uniu filosofia, sociologia e psicanálise numa nova Teoria Crítica da sociedade. Para mim essa teoria social é não só importante como ponto de partida para reflexões atuais, mas também é importante o tipo de prática desses autores” (Cf.

torná-la capaz de discutir abrangentemente temas como conhecimento, agregações sociais, ser humano, cultura e religião. O teor de sua investida crítica procurou surpreender tanto a tradição filosófica quanto as tradições de expressões culturais (mítica, religiosa etc). Ponderando uma postura intelectual mais ampla que as dispensadas até então, Horkheimer criticou todos os modos intelectuais que alicerçaram o ocidente e até mesmo outras culturas, sob a recorrente, nefasta e unidimensional vontade de dominação, enquanto regulador do pretense cognitivismo autônomo – que, por sua vez, expressou-se de sobremodo no modelo da razão eficiente e nos procedimentos restritivos (solipsista) de razão.

Hoje, o progresso em relação à utopia é bloqueada antes de tudo pela completa desproporção entre o peso do mecanismo esmagador do poder social e o das massas atomizadas. Tudo o mais – a hipocrisia amplamente difundida, a crença em falsas teorias, o desencorajamento do pensamento especulativo, a debilitação da vontade, ou o seu desvio precipitado em atividades intermináveis sob a pressão do medo – é um sintoma dessa desproporção. Se a filosofia conseguir auxiliar as pessoas a reconhecer esses fatores, prestará um grande serviço à humanidade. Método da negação, a denúncia de tudo que mutila a espécie humana e impede o seu livre desenvolvimento, repousa na confiança do homem. As chamadas filosofias construtivas podem ter mostrado, na verdade, não possuírem essa convicção e serem, pois, incapazes de enfrentarem o colapso da cultura... Agora que a ciência nos ajudou a superar o medo do desconhecido na natureza, somos escravo das pressões sociais em relação à própria construção de nós mesmos.²³⁰

3.2 AS APORIAS DA RAZÃO AUTÔNOMA, FORMAL E INSTRUMENTAL, E OS DESAFIO DE UMA NOVA TEORIA CRÍTICA

É que as verdades são muitas e estão umas
contra as outras, enquanto não lutarem
não se saberá onde está a mentira.
(Saramago – Ano da morte de Ricardo Reis)

DEMIROVIC, Alex. Entrevista com Alex Demirovic Entrevistadora: Isabel Loureiro). *Trans/Forma/Ação*. São Paulo, 27 (2): 143 – 148, 2004. p. 144.

²³⁰ HORKHEIMER, Max. “Zum Begriff der Philosophie” in: *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*. Fischer Wissenschaft: Frankfurt am Main, 1997, pp. 173-174.

Diante das turbulências políticas e sociais ocorridas na Europa, a transferência do Instituto para os EUA tornou-se a melhor alternativa. Esta mudança aconteceu em 1934 quando Horkheimer recebe de Nicholas Murray Butler o convite para que o Instituto se instalasse em uma das dependências da *Columbia University*, em Nova York, onde passou a ser conhecido como *International Institute of Social Research*. Ricardo Barbosa²³¹ salienta que é justamente nesse “período da emigração”, que irá prolongar-se até o retorno de Horkheimer e Adorno à Alemanha no final dos anos quarenta, que a Escola de Frankfurt passou a contar com aqueles que serão os seus mais renomados participantes: Herbert Marcuse (cuja permanência na sede americana do Instituto é curta), Walter Benjamin (que não conseguiu consolidar sua adesão, em virtude de trágico suicídio) e Theodor Adorno (que juntou-se a Horkheimer em 1938). Ao mesmo tempo, há o desligamento de antigos participantes que formavam o núcleo do centro de pesquisa: Pollock, Wittfogel, Neumann e Löwenthal. Em 1940, Horkheimer e Adorno transferem-se para a Califórnia, dando início a uma produção intelectual em conjunto que provocará uma verdadeira guinada na orientação geral da Escola de Frankfurt.

Para Alfred Schmidt, as décadas de trinta e quarenta foram aquelas em que Max Horkheimer aprofundou seus estudos críticos, de exercício mais sociológico, sobre temas como racismo, etnocentrismo e ideologia. Contudo, seus trabalhos críticos foram arrojados por uma crítica negativa acerca da razão e do pensamento, porém, desprendido cada vez mais dos interesses de uma razão filosófica auto-referencial. Uma Teoria Crítica incisiva e mais ampla exigia que a lógica não fosse mais uma ciência auto-suficiente para se atingir uma ampla compreensão da formação e dos conteúdos dos modelos de razão e pensamento.

Nos trabalhos de Horkheimer durante este período na Califórnia, duas coisas foram adotadas conjuntamente, mas de forma não tão rigorosa, sob a forte adoção de *insights* freudianos sobre uma determinada concepção de história: uma crítica rigorosa à Cultura de massa do capitalismo tardio e, na medida em que esta última está sob a reflexão da categoria “auto-

²³¹ Cf. BARBOSA, Ricardo Corrêa. *Dialética da reconciliação: estudo sobre Habermas e Adorno*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996, p. 30.

preservação”, uma outra tecida em acordo com Marx no que diz respeito à autonomia da filosofia²³².

Desta feita, a tarefa crítico teórica de Horkheimer aprofundou temas sobre o cotidiano e aprimorou as formas de investigação com maior arrojo àquelas apresentadas nas publicações da década de 30. A imagem de uma sociedade integrada, seguindo rumos de uma emancipação linear, extenuou. Os eventos sociais do mundo modernizado, alvo das análises da Teoria Crítica, passam a ser relidos após a espantosa e trágica emergência dos poderes totalitários: o stalinismo, o fascismo e o nazismo na Europa, assim como o mercado industrial que invadiu todos os setores da vida e até mesmo o da arte e do entretenimento “num círculo fechado do exercício centralizado da dominação, do controle da cultura e do conformismo individual”²³³.

A partir década de quarenta, a compreensão das conseqüências do desenvolvimento histórico-social sob o arrimo da razão passou a ganhar uma apreciação desencantadora: pois, em vez de recepcionar as possibilidades emancipatórias depositadas no processo de dominação social da natureza, Horkheimer dirigiu-se para os efeitos devastadores que as realizações cognitivas pressupostas na prática do trabalho humano acarretavam²³⁴. Essa mudança refletiu um distanciamento com respeito ao modelo teórico de análise restrita à esfera do capitalismo, assumindo agora uma preocupação mais ampla em relação ao processo civilizatório universal, pois, como observa Axel Honneth, “a condição totalitária na qual o mundo havia caído, com a ascensão do fascismo, já não podia ser explicada pelo conflito entre forças produtivas e relações de produção, mas pela dinâmica interna da formação da consciência humana”²³⁵. A pretensão agora é explicitar os mecanismos que levaram a humanidade a um processo contínuo de desintegração, no qual a sociedade capitalista apareceria somente como momento desintegrador final.

²³² SCHMIDT, Alfred. “Max Horkheimer’s Intellectual Physiognomy” in: *On Max Horkheimer. New Perspectives. Op. cit.* p. 35.

²³³ HONNETH, Axel. “Teoria Crítica” In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Orgs.). *Teoria Social Hoje. , Op. cit.*, p. 516.

²³⁴ Conforme HONNETH, A. *Ibidem*, p. 519.

²³⁵ HONNETH, Axel. “Teoria Crítica” In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Orgs.). *Teoria Social Hoje. , Op. cit.*, p. 520.

Se os primórdios da Escola de Frankfurt significaram a passagem da crítica por meio de uma razão auto-referencial à crítica político-econômica, o trânsito da teoria idealista do conhecimento à teoria hermenêutico-materialista da sociedade fez surgir um novo conceito de razão que irá converter-se no marco principal da crítica ao longo dessa segunda fase: a *razão autônoma e instrumental*. Assim, a atividade intelectual horkheimiana se desloca para uma crítica ideológica da civilização moderna, tendo em conta o processo de cientificização da sociedade e de debilitação de suas potencialidades emancipativas, identificando um arquétipo elementar do mal-estar da modernidade: o impulso auto-preservativo desprendido por meio de uma vontade de poder arrojada por uma ciência formal, técnica e por uma trama substanciada na cultura que anuncia uma emancipação da humanidade autônoma. A segunda fase teórica da Escola de Frankfurt é marcada pela percepção de que os barbarismos são, na realidade, acontecimentos inevitáveis decorrentes do modelo de racionalidade desencadeado. “Desde então”, segundo Luc Ferry, “o totalitarismo pareceu situado na mesma via do processo racionalizante. (...) E os totalitarismos mais evidentes (Hitler e Stalin) pareciam desde então, para Horkheimer, simples excessos no processo da total racionalização”²³⁶. Torna-se nítida aqui a influência do diagnóstico weberiano e lukacsiano: para os filósofos frankfurtianos, o processo de *esclarecimento* trazia consigo uma lógica velada de domínio e repressão, acontecida no decorrer da história humana e não restrita ao ensejo histórico das sociedades capitalistas. Os eventos traumáticos do Século XX podiam ser entendidos como conseqüência do desdobramento histórico desse projeto da razão. Com isso, as marcas da modernização seriam um estado social não humanista - efeito contrário ao da esperada emancipação social - e o colapso da civilização burguesa.

A hostilidade de Horkheimer para com a metafísica foi, em parte, uma reação à esclerose do marxismo, que se transformara em um corpo de verdades esclarecidas. Além disto, porém, refletiu a influência de suas leituras da filosofia não hegeliana e não marxista. O extremo ceticismo de Shopenhauer quanto à possibilidade de conciliar a razão com o mundo da vontade certamente surgiu efeito. Ainda mais importante foi o impacto de três pensadores do fim do século XX – Nietzsche, Dilthey e Bergson –, os quais haviam enfatizado a relação do pensamento com a vida humana.

Para Horkheimer, a *Lebensphilosophie* que esses autores ajudaram a criar havia expressado um protesto legítimo contra a padronização concomitante

²³⁶ Cf. FERRY, Luc. *Filosofia Política. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*. México: Fondo de Cultura Económica, vol. I, 1991, p. 10.

da existência individual que caracterizava a vida no capitalismo avançado. Ela havia apontado um dedo acusador para a lacuna entre as promessas da ideologia burguesa e a realidade da vida cotidiana na sociedade burguesa.²³⁷

Na crítica às formas do saber e da organização social ajustadas às sociedades capitalista e burguesa, tecida nos primeiros escritos de Max Horkheimer na direção do Instituto, explorou-se uma forma interdisciplinar de crítica às ciências e às sociedades alinhando as formas críticas, materialistas e hermenêuticas, todas elas sob a batuta de um enfoque econômico-político. Contudo, Max Horkheimer ampliou os horizontes da crítica hermenêutica lutando por compreender o próprio conceito de razão e também a constituição de “sentindo de mundo” empregados pela sociedade burguesa, inspirado tanto pela crítica nietzschiana às formas de conhecimento erguidas sob uma vontade de poder, como pela antropologia psíquico-cultural de Freud – que não se reduzia necessariamente aos fins clínico-psicanalíticos.

Uma das censuras de Jürgen Habermas ao trabalho Crítico Teórico de Max Horkheimer indica que seu pensamento crítico tardio baseou-se numa compreensão unilateral de razão, ou seja, a partir do hipotético restrito conceito de razão instrumental. Este é o axioma fundamental de sua crítica. Porém, enquanto Jürgen Habermas prolonga o *Factum* da razão transcendental de Immanuel Kant às formas possíveis (e investigativamente reconstrutíveis) de uma lógica do entendimento lingüístico²³⁸, Max Horkheimer analisou o processo de formação do modelo de razão que trazia a prerrogativa da formalidade e da autonomia como condições da emancipação. Assim, a crítica de Horkheimer não se fundamenta elementarmente e nem unicamente no conceito de razão instrumental, mas,

²³⁷ JAY, Martin. A Imaginação Dialética. *História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*. Op. cit. p. 91.

²³⁸ “Chamo comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. No caso de processos de entendimento mútuo lingüísticos, os atores erguem com seus atos de fala, ao se entenderem uns com os outros sobre algo, pretensões de validade, mais precisamente, pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, conforme se referam a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social) ou a algo no mundo subjetivo próprio (enquanto totalidade das vivências a que têm acesso privilegiado). Enquanto que no agir estratégico um *atua* sobre o outro para *ensejar* a continuação desejada de uma interação, no agir comunicativo um é *motivado racionalmente* pelo outro para uma ação de adesão - e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita” (Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 79.

anteriormente, nas categorias da formalidade da razão e da absolutez da “autonomização da espécie” – características que ainda persistentes de forma não-crítica na teoria iluminista e pragmático-lingüística de Jürgen Habermas.

Além de Karl Marx, três autores são importantes para a nova e ampla crítica horkheimeriana à cultura moderna da razão: Arthur Schopenhauer, Fredrich Nietzsche e Sigmund Freud. Estes quatro pensadores são abrigados por Max Horkheimer com a finalidade de se revelar a fragilidade do conceito de autonomia cognitiva sob a auto-referencialidade do *factum* da razão, indicando motivos que antecediam as práticas científica e filosófica, com as quais a modernidade seduzia a todos impondo-se como esperança iluminada para a emancipação.

Arthur Schopenhauer introduziu o conceito de vontade no seu discurso filosófico na conhecida obra “O Mundo como Vontade e Representação”²³⁹. Abstendo-se de tudo que julgava como aporias conseqüentes tanto às filosofias de Kant e Fichte quanto às da filosofia idealista da natureza, Schopenhauer entendia que a síntese das pretensões causalistas das atividades da natureza e dos seres humanos partem de uma força denominada de Vontade. Distintamente de Kant, que separa a dimensão antropológico-física da dimensão antropológico-noética, Schopenhauer encontrou na dimensão humana do corpo a raiz de toda ação intelectual e prática; dele, do corpo, nasce o impulso pela vida, o gosto de viver, a coragem de vida. Segundo o próprio Schopenhauer, “ele (o sujeito que conhece) tem sua raiz no mundo”²⁴⁰, isso significa que o corpo não é mais uma representação do sujeito puro que conhece; pelo contrário, o indivíduo que conhece está condicionado a uma existência corpórea que move-se por força da vontade²⁴¹, sobretudo a vontade da vida (coragem da vida, desejo da vida) – a condição *sine qua non* e a dimensão *a priori* do conhecimento sobre o mundo, do agir no mundo e também da arte racional de nomeação e da compreensão das coisas e dos fenômenos depositados no mundo. Assim, a dimensão incondicionada do pensar, da razão e do agir humano, não é o *factum* da razão, mas da vontade de querer viver que é próprio a todos os homens e a todas as mulheres.

²³⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

²⁴⁰ SCHOPENHAUER, ARTHUR. *Ibidem*, p. 108.

²⁴¹ Sobre o conceito de vontade em Schopenhauer, afirma Tillich que “a vontade inconsciente (o impulso para a realização do que ela quer), nunca é alcançada, produzindo, por isso, o desejo da morte. Encontramos essa idéia também em Freud. Chamava-a de tendência ou impulso para a morte em fase da vontade

A vontade, a vontade sem inteligência (em si não é outra), desejo cego, irresistível, tal como a vemos mostrar-se no mundo bruto, na natureza vegetal, e nas suas leis, assim como na parte vegetativa do nosso próprio corpo, essa vontade, digo, graças ao mundo representado, que se vem oferecer a ela e que se desenvolve para servi-la, chega a saber o que quer, isto é, o que quer: é este mesmo mundo, é a vida, justamente tal como se realiza. Eis porque chamamos a este mundo visível o espelho da vontade, o produto objetivo da vontade. E como o que a vontade quer é sempre a vida, isto é, a pura manifestação dessa vontade, nas condições conveniente para ser representada, assim é cometer um pleonasma dizer “a vontade de viver”, e não simplesmente “a vontade”, visto que é a mesma coisa²⁴².

Schopenhauer é uma inspiração para uma nova filosofia que se opõe pessimistamente à tradição metafísica clássica e ao iluminismo moderno que, de algum modo, se interpuseram entre o pensamento e a dimensão da vida. A crítica de Schopenhauer vai em direção a uma percepção mais ampla do conhecimento e da razão, reconstruindo-os não mais de forma autônomas e distintas do e ao mundo da vida, mas, contrariamente, de modo amplamente enlaçados à vivência humana – mesmo em meio a todas as ambigüidades que ela contenha.

A questão fundamental é a de que, para Schopenhauer, a razão não chega a ser tão poderosa a ponto de dar origem e de fundamentar a moralidade. O imperativo categórico seria a própria lei que derivaria de tal capacidade e que teria por forma a legalidade. E é justamente por isso, com sua aversão ao formalismo da moral kantiana, que o filósofo objeta um fundamento da moral meramente intelectual. Tal fundamento acarretaria carência de realidade e de efetividade²⁴³.

O que impressionou a Horkheimer foi sua capacidade que Schopenhauer teve de desmascarar a fábula da razão idealista. Schopenhauer diagnosticou que o projeto da razão iluminista de consubstanciar-se na história, lutava por assimilar todo o horror do passado em nome de um final feliz que ela outorgaria caso suas prescrições valessem integralmente na dinâmica social, política, econômica, etc. A empreitada iluminista mascara a verdade do sangue e da miséria que impregnam todo o triunfo almejado. Uma das conclusões que

²⁴² SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, pp. 288-289 (livro IV, § 54).

²⁴³ DEBONA, Vilmar. Schopenhauer e a Razão Prática. *Kínesis*, Vol. I, n° 02, Outubro-2009, p. 277 – 286, p. 278.

Horkheimer compartilha com Schopenhauer é que a razão nunca foi o motor autônomo da história, mas o que a moveu foi o interesse material, a luta pela existência, pelo bem-estar e pelo poder²⁴⁴.

Outra influência do pensamento de Max Horkheimer foi a filosofia de Nietzsche. O pensamento de Friedrich Nietzsche²⁴⁵ foi recalcitrantemente crítico à sociedade ocidental, a partir de seus estudos sobre cultura e arte na Grécia clássica. Suas obras incidiram nos temas da filosofia e, por isso, travaram uma batalha com o imaginário ético e intelectual de um ocidente que, segundo o este pensador alemão, teve suas raízes solidamente edificadas nos ensinamentos dos filósofos gregos Platão e Sócrates, e no do apóstolo cristão Paulo de Tarso²⁴⁶. Por assim ser, Nietzsche deparou-se com uma sociedade constituída de um modo tal que seus valores impuseram implacavelmente a si mesma uma resistência à atuação da dimensão criativa do ser humano, aquela da qual emerge a “vontade de vida”. Para esclarecer melhor este arrefecimento da vitalidade²⁴⁷, Nietzsche empreendeu uma reformulação dos conceitos de vontade e representação de Arthur Schopenhauer por outros dois: o “dionisíaco”, conceito de que expressa a vontade vital na sua dimensão pulsante mais originária, e o apolíneo, dimensão conjunta das formas constituídas das ciências, das artes, das virtudes morais, das aparências²⁴⁸. Estas categorizações de Nietzsche que apoiaram-se, de alguma maneira, na metafísica da vontade de Schopenhauer, extrapolavam os limites da razão crítica e lógica propostas pelo idealismo alemão. Mas, por querer suscitar uma crítica de alcance tão amplo, Nietzsche partiu de referências pouco apreciadas pela tradição acadêmica e, por isso, é comum propor uma severa censura teórica a ele por

²⁴⁴ HORKHEIMER, Max. “La actualidad de Schopenhauer” in: *Sociedad, razón y libertad*. Madrid: Trotta, 2000, p. 59-77.

²⁴⁵ Nietzsche foi um autor muito importantíssimo para as teses mais tardias de Horkheimer: “Nietzsche é muito próximo a mim. Naturalmente, ele tem sido mal interpretado” (trecho de uma carta escrita a Anna Steuerwald-Landmann em 23 de abril de 1969. Cf. HORKHEIMER, Max. *A life in letters: selected correspondence*. Op. cit., p. 353). O pouco debate explícito sobre Nietzsche talvez se justifique, por parte de Horkheimer, pela errônea associação entre o pensador crítico e o anti-semitismo nazista.

²⁴⁶ GIACÒIA JR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a supressão da moral*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

²⁴⁷ Para uma consideração do conceito de vitalidade, cf. CONCEIÇÃO, D. R. “Vitalidade: dimensão religiosa na antropologiamachadiana” in: *Para uma poética da vitalidade: religião e antropologia na escritura machadiana* (Tese de doutorado). São Bernardo do Campo: UMESP/PPG-CR: 2007, pp. 110-142.

²⁴⁸ Sobre a recepção crítica que Nietzsche faz ao conceito de vontade de Schopenhauer, cf. SZONDI, Peter. “A filosofia do trágico” in: *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, pp. 67-69; e sobre estes dois arquétipos antropológicos e suas centralidades para a dinâmica cultural, cf. Nietzsche, F. **A origem da tragédia**. São Paulo: Centauro, 2004.

imaginar que seus apontamentos filosóficos recaíram numa unilateralidade, posto que sua análise à totalidade da cultura moderno-ocidental partiu hipoteticamente de um ponto de vista restritamente estético²⁴⁹. Contudo, certo é que a dimensão crítica aberta pelas análises sócio-estéticas das tragédias gregas não podem ser confundidas simplesmente como uma teoria da arte. Por meio das leituras das tragédias e também por uma apreciação das teses levantadas por Schopenhauer, Nietzsche teceu um conceito antropológico que, dentre às diversas possibilidades de interpretação, desvelou a fragilidade e a efemeridade, por um lado, das formas constituídas de arte, moral, religião, política e ciências, e, por outro, fez lembrar as forças originais dos quais nascem estas expressões artísticas, normativas, simbólicas, governamentais e teóricas. Para Nietzsche, os Homens esqueceram-se de suas dimensões que os fazem animais, habitantes da terra²⁵⁰; isso porque mulheres e homens se apegaram a fortes sentimentos de inconformidades para com as suas dimensões existenciais de modo que lutam por construir tudo que lhe tiraria da Terra, logo, das possibilidades de vida, morte, desejos, sofrimentos, etc. A arte apolínea, a religião constituída, a ética das virtudes, a moral do indivíduo racional e as teorias do lógico e da verdade, constituem expressões aparentemente simétricas que encobrem e se distinguem do mundo do sofrimento, da morte, do caos, da dúvida e da finitude.

Sobre as formas de conhecimento alçados na modernidade, Nietzsche criticou a vitória do método científico inaugurado por Aristóteles sobre toda a ciência. Antes de vê-la como uma grande proponente à verdade ou como propositora de uma clara e rigorosa metodologia eficaz, para Nietzsche, este modelo de ciência que prevaleceu é um instrumento de poder. Mas qual a finalidade da constituição progressiva dessa forma de saber? Afirma o próprio Nietzsche,

A utilidade da conservação, não é uma necessidade abstrata teórica qualquer de não ser enganado, é o motivo por de trás do desenvolvimento dos órgãos do conhecimento ... estes se desenvolvem de modo que a

²⁴⁹ Para Habermas, por exemplo, Nietzsche procura depurar o conceito de arte em depreciação à dinâmica de outras esferas culturais que lhe são autônomas tais como a moralidade/eticidade e a ciência. Para mais, cf. HABERMAS, J. A entrada na modernidade: Nietzsche com ponto de viragem. In: HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990. p. 89-101; Julião, José Nicolao. O pragmatismo de Nietzsche e o seu desdobramento estético segundo Habermas. *Trans/Form/Ação*, 2008, vol.31, no.1, p.153-175.

²⁵⁰ CASANOVA, Marco Antonio. “A religião da terra: o lugar do sagrado no pensamento de Friedrich Nietzsche” in: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angelo; PINHEIRO, Paulo (Orgs.). *A fidelidade à terra. Arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

observação é suficiente para nos conservar. De outro modo: a *medida* da vontade de conhecer depende da medida do crescimento da *vontade de poder* da espécie: uma espécie agarra tanto de realidade (*realität*) quanto possa assenhorear-se dela, quanto possa tomá-la a seu serviço.²⁵¹

Destas observações encontram-se duas dimensões que se confrontam: por um lado o objetivo e o procedimento da própria finalidade adotada pela racionalidade moderna; por outro os motivos que se arvoram por trás desta empreitada, mas que não são evidentes na práxis e nem mesmo no exercício reflexivo das ciências. Nietzsche não analisa o problema crítico metodológico da razão ou do procedimento científico, mas a sua constituição sócio-cultural e os seus discursos, práxis, fundamentos e procedimentos que, em conjunto, lhes dá identidade e dinâmica. A mudança da ciência qualitativa clássica (ontológica e metafísica) para a ciência quantitativa moderna, implicou no abandono do projeto de conhecimento verdadeiro da essência do real pela pretensão de ordenamento e regularidade do mundo fenomênico. A matematização e a luta pela intervenção instrumental (para fins de análise, experiência e quaisquer outras finalidades) têm por objetivo, para Nietzsche, entender e dominar o mundo segundo as referencialidades bio-culturais de quem procura conhecer e prevalecer: “o critério de verdade está no incremento do sentimento de poder”²⁵².

Estas teses sobre a vontade em Nietzsche e Schopenhauer exerceram de algum modo influência na teoria psicanalítica de Sigmund Freud²⁵³. O parentesco desta influência está contido na teoria freudiana das pulsões. Para Freud, a pulsão humana articulada entre os imediatos instintos biológicos e o da espécie sócio-organizacional, aparece como aquilo pelo qual os seres humanos lutam: a auto-preservação de si e do gênero. A teoria psicanalítica impôs uma desconstrução do sujeito, implodindo as pretensões modernoburguesa da autonomia, revelando que o ser humano se constituía também de forças inconscientes na sua dinâmica sócio-psíquica – algo que lhe parecia bastante preponderante para o agir humano e, talvez, até mesmo pouco mais que aquelas onde

²⁵¹ NIETZSCHE, F. “Princípio de uma nova valoração” in: *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 260.

²⁵² NIETZSCHE, F. “Princípio de uma nova valoração” in: *A vontade de poder*,. *Opc. cit.*, p. 281.

²⁵³ GASSER, Reinhard. “Diskussionen über Nietzsche in der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung“ in: *Nietzsche und Freud*. New York, Berlin: de Gruyter, 1997, pp. 48-57.

imperavam as ações (teóricas e práticas) que pretendiam ser racionalmente transparentes. Segundo Freud, a normatização da sociedade e de seus saberes revelavam-se como luta de preservação da espécie que, para isso, regula duramente as forças do prazer individual. Esta civilização quando se forja sob os ideais de liberdade e autonomia, ela passa a lutar não só contra os prazeres do corpo, mas em oposição para com a própria natureza subjetiva, externa e social²⁵⁴.

O pensamento de Horkheimer desenvolveu-se a partir de uma aliança teórico-crítica destes pensadores críticos à sociedade e à cultura (Marx, Hegel, Nietzsche e Freud), porém, mesmo que proeminentemente marxista, suas reflexões mantiveram uma indelével proximidade para com Schopenhauer. Com Arthur Schopenhauer, Max Horkheimer sempre ficou atento para com os infrutíferos otimismo “imediatos” que todas as épocas insistem em arvorar. Mas, após as contínuas mazelas de uma sociedade que ele mesmo experimentou desde o momento auge do capitalismo industrial, passando pelo drástico anti-semitismo alemão e, por último, num momento de declínio dos ideais iluministas na briga entre os totalitarismos do capitalismo e do socialismo, Horkheimer sucumbiu definitivamente os motivos de pensamento benjaminianos e a metafísica pessimistas de Schopenhauer, mas sem pôr a sua crítica à história e à sociedade uma imposição absolutista: “Pois uma coisa é apontar a irracionalidade e a destrutividade no interior da história, outra é elevá-la ao nível de verdades ontológicas”²⁵⁵.

A crítica horkheimeriana à cultura da ciência e da razão moderna expandiu-se para além dos limites da simples razão ou da razão auto-referencial e dialética, por entender que ambas estão acometidas da insuficiência dos instrumentos interpretativos no que concerne às intra-relações da razão, sociedade e subjetividades. A consideração inicial que Horkheimer levanta é o fato de que a compreensão comum do que seja a Razão é resultado do seu uso disseminado pela ciência moderna. O senso comum associa a razão e o razoável à capacidade de julgar tudo aquilo (leis, costumes, tradições, etc.) como útil ou não. Assim, o que possibilitou os analistas da razão moderna avaliar criteriosamente os atos racionais

²⁵⁴ FREUD, S. *Mal-Estar na Civilização*. São Paulo: Imago, 2005; B IRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: **Civilização** Brasileira, 1999.

²⁵⁵ BUCK-MORSS, Susan. *The origin of negative dialectics*. London: The Free Press, 1972, (s.p.), APud MATOS, Olgária. “A nostalgia do inteiramente outro” in: *Vestígios. Escritos de Filosofia e crítica social*. São Paulo: Palas Athena, 1998, p14.

foram as capacidades que cada proponente trazia de classificação, conclusão e dedução, mesmo sem saber em que consiste cada uma destas operações mentais.

Estas atividades abstratas do mecanismo pensante podem ser conceituadas de razão formal-subjetiva. Os princípios que regem esta forma de operação são a adequação eficiente de meios possíveis e aceitáveis para que se gere ou se chegue a fins previamente e racionalmente estabelecidos estrategicamente. Mas o que balizaria estes fins ou objetivos? Para Horkheimer não é a ganância e nem algumas vantagens aleatórias, mas aquilo que estaria anexada desde sempre às subjetividades, ou seja, a autopreservação singular ou coletiva. Assim, a hipótese fundamental de Horkheimer é que a expressão da razão autônoma significa depuradamente de suas formas ideológicas, um impulso de autopreservação²⁵⁶.

Seguindo a análise crítica de Horkheimer, existe uma distinção entre a forma ideológica de razão, o sistema constituído de razão e pensamento (quer em dimensões realistas, quer em perspectivas transcendentais), e seu aspecto mais anterior, ou seja, a atividade intelectual subjetiva desprendida por um impulso de autopreservação. Isso revela que o uso da razão teórica se mostra como uma organização cognitiva do mundo (quer de natureza especulativa ou técnico-instrumental) que busca adequar calculadamente o real segundo os interesses de auto-afirmação de um senhoril-antropológico a fim de tornar possíveis as ações de seus interesses no mundo (o fim do agir) por meios eficientes. Assim, duas questões se tornam fundamentais nesta observação horkheimeriana sobre o conceito histórico de razão:

- O conceito clássico de razão, que convergia procedimentos de investigações metafísicas e ontológico-realistas, calculava a *physis* como totalidade do real, incluindo a subjetividade, de forma racional e suprema com a finalidade de conciliar a natureza com a existência humana. Razão e bem supremos se consubstanciavam num projeto de situar o sentido da vida de forma que seu significado estivesse atrelado à hipotética ordem racional

²⁵⁶ Para S. Freud, a autopreservação (ao lado dos impulsos sexuais, da morte, da vida etc.) é impulso importante para a condição do agir individual ou gregário do ser humano. Em outras palavras, as normas sociais, as expressões de racionalidade etc, transubstanciam os impulsos dentre vários destaca-se o da autopreservação. Para mais informações, cf. ELLIOTT, Antony. *Teoria psicanalítica. Uma introdução*. São Paulo: Loyola, 1996.

e objetiva do mundo. Assim, a perspectiva central da felicidade da vida (o valor da afirmação última do bem viver) se via dependente da razão objetiva;

- O conceito de razão subjetiva surge no instante em que o ser humano se reconhece portador de uma razão conceitual e se diferencia da natureza pela força da afirmação do desejo-de-si contra o ocaso do real. O processo de crítica ao mito e à religião deflagrado pela razão iluminista, impôs uma regressão da idéia de racionalidade noética, deslocando-a de sua natureza física para o seu diferenciado e novo *locus*: a subjetiva faculdade do pensar. Esta forma progressiva de diluir as superstições findou numa luta por extrair o conteúdo metafísico e realista do conceito de razão. A razão não se revela mais como identidade substancial da totalidade do real, mas afirmação da autonomia antropológica enquanto capacidade de nomação ($\Lambda\epsilon'\gamma\epsilon\iota\nu$ - grego: dizer) e de ação.

A atual crise da razão consiste fundamentalmente no fato de que o pensamento, numa determinada etapa, ou perdeu a faculdade de conceber uma objetividade ou começou a combatê-la como ilusão. Este processo se estendeu passo a passo a todos os conceitos racionais. Finalmente, nenhuma realidade pode requerer particularmente uma racionalidade *per se*; esvaziadas de seus conteúdos, todos os conceitos fundamentais foram convertidos em suportes formais. Ao modificar-se na forma subjetiva, a razão tornou-se também formalizada.

A formalização da razão tem conseqüências teóricas e práticas de longo alcance. Se a concepção subjetiva é fundamentada e válida, então o pensar não serve para determinar se algum objetivo é por si desejável.²⁵⁷

Levando às últimas conseqüências o antropocentrismo da razão, é perceptível então que os valores estéticos, morais e axiológicos em geral, já não podem requerer uma idealidade racional última. A formalidade da razão sedimentada num subjetivismo relegou a ela mesma as tarefas menos complexas até mesmo àquelas confiantemente depositadas a si. Por exemplo, a condução racional da sociedade revelou-se mais como um discurso ideológico que propriamente teórico, pois a razão moderna destitui-se das capacidades de determinação dos valores sociais que são pontos centrais para qualquer perspectiva política. Assim, diferentemente que do que se pode extrair dos exaltados clamores iluministas, o ordenamento social segue forças de ajustes e princípios de justificação para além daqueles que poderiam ser identificados como racionais.

²⁵⁷ HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997, pp. 18-19.

A razão nunca dirigiu verdadeiramente a realidade social; porém, hoje, ela tem se exonerado profundamente a qualquer tendência ou preferência, por causa de sua renúncia de julgar até mesmo as ações e o modo de viver dos homens. A razão entregou os homens definitivamente às sanções dos interesses em contradição – um conflito no qual o nosso mundo parece estar inteiramente entregue²⁵⁸.

O definhamento da razão objetiva, logo da experiência substancial do real provocado pela religião, foi impulsionado em nome de uma razão subjetiva auto-imposta como alternativa concorrente e superior – o quê provocou um esvaziamento da significação ampla do saber na modernidade intelectual. Pois, como a razão moderna pode pôr a si mesma como substituta à religião e às formas tradicionais de conhecimento, sobretudo sob a promessa de emancipação e melhoria das formas de vida, se, ela mesma, restringiu-se às dimensões formais e lógico-antropocêntricas e, por assim dizer, vazia de conceitos significativos de bem social e de outros profundamente significativos à existência humana? A modernidade intelectual trouxe do fundamento da teoria pitagórica dos números, do mundo das idéias de Platão e da faculdade lingüística do teorizar ($\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ de Aristóteles) para a faculdade subjetiva do pensar (Kant)²⁵⁹. Desarticulando a pretensão totalizante do pensar como pretensão da antiga mitologia, a razão subjetiva desconstruiu as formas tradicionais de pensar pondo-se, dessa maneira, como dimensão unicamente racional: a razão subjetiva põe a si mesma como única objetividade possível, ou seja, põe-se a si mesma como a única realidade que pode ser admitida, posto que os conceitos fundamentais que a razão antropocêntrica dispõe são aqueles deduzidos de sua unidade transcendental como os únicos capazes de constituir conceitualmente o mundo fenomênico; se assim for, a segunda proposição seria que o restante da totalidade da vida só pode ser entendido como algo incognoscível em si mesmo. Porém, se a razão eximiu-se de toda a pretensão axiológica

²⁵⁸ HORKHEIMER, Max. *Ibidem*, p. 20.

²⁵⁹ “A relação entre esses dois conceitos de razão não é somente de antagonismo. Historicamente, há em ambos, tanto o subjetivo quanto o objetivo, aspectos de razão, e o domínio da primeira sobre a segunda aconteceu num longo processo. A razão em seu sentido mais específico, *logos* ou *ratio*, se referia sempre ao sujeito, a sua faculdade de pensar. Todos os termos que representaram essa faculdade, eles designavam expressões subjetivas.; assim o termo grego *légein*, dizer, designava a faculdade subjetiva do pensar. A faculdade subjetiva do pensar foi o agente crítico que dissolvia a superstição. Mas, ao denunciar a mitologia como falsa objetividade, isto é, como uma criação do sujeito, teve que usar conceitos que reconheceu como adequados. Deste modo, desenvolveu-se sempre a sua própria objetividade. HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Op. Cit.*, p. 18.

em consonância com a vida, por se concluir que decidiu-se formal por uma consumação epistemológica por vias de uma lógica subjetiva restando-lhe a forma medidora (instrumental) de orientação do pensar e do agir humano.

A redução da razão a mero instrumento prejudica em último caso a si mesma em si mesma – inclusive na forma instrumental. O espírito anti-filosófico que não pode ser separado da noção subjetiva de razão e que chegou ao ápice na Europa com a perseguição do totalitarismo aos intelectuais, fossem ou não seus percussores, é sintomático a degradação da razão. Os tradicionalistas, críticos conservadores da civilização moderna, cometem um erro ao atacarem a razão moderna sem atacarem a sua estupidez - que é o outro aspecto desse processo. O intelecto humano, que tem origens biológicas e sociais, não é uma entidade absoluta, isolada e independente.²⁶⁰

A imperialização da racionalização instrumental da vida em contraposição a outras experiências humanas (a arte, a religião etc.), propiciou uma incapacidade do ser humano de substanciar-se simbolicamente no mundo no qual faz parte. Isso porque o discurso da autonomia cognitivo-formal da subjetividade que reconhece somente a si como objetiva, destituiu a experiência da vida como aquela capaz de criar uma sabedoria significadora que reconcilie os mundos vivenciais: o natural, o social e o subjetivo. No entanto, esta subjetividade que se imagina autônoma e lógico-racional, não se deu conta que ela mesma é dotada majoritariamente de outros motivos que estão muito além da razão. Considerando a validade da tese que afirma a fragilidade e a periculosidade da idéia de que a subjetividade pode ser racionalmente autônoma e emancipativa, pode-se concluir que o progresso incutido pelos intelectuais circunscritos ao período que parte dos enciclopedistas do século XVIII e segue até às recepções positivas da ciência no século XX (e, até mesmo, insistentemente no século XXI), aqueles que se colocam como os que efetuaram avanços contínuos no aprimoramento das ciências lógicas, tecnológicas, bio-médicas, físicas, etc, que pouco se mostram avançado no trato dos assuntos humanos²⁶¹ e na melhoria do mal-estar da civilização da razão. A civilização moderna que promete o progresso e a autonomia social por meio da maior eficácia de uma razão lógico-formal, e, por isso, destituída da compaixão (advindas nas imagens mais germinais da religião) e do erotismo

²⁶⁰ HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Op. Cit.*, pp. 59-60.

²⁶¹ DUPAS, Gilberto. *O mito do progresso*. São Paulo: UNESP, 2006, pp. 72-73.

da vida (expressa como força da arte), é compulsivamente a fim à suas metas de progresso mesmo que em detrimento violento das singularidades (Maquiavel, Hobbes) – ou seja, até mesmo em detrimento aqueles a quem a filosofia política moderna chamava de pilastra da democracia: o indivíduo.

Qual é o papel então da filosofia, reconhecendo então que o projeto original de esclarecimento por via de uma razão crítico-formal expressou mais uma vontade de poder (com germes de uma pulsão destrutiva) que propriamente a emancipação? No último capítulo de seu livro “Crítica da Razão Instrumental”, “Para um conceito de filosofia”, Max Horkheimer empreende uma adesão da hermenêutica de raiz romântica e das teses das “filosofias da vida” à Teoria Crítica.

A tarefa clássica da filosofia se apoiava num modelo formal de razão que, por um lado, propiciou uma orientação civilizatória segundo critérios de medida e eficácia – propiciando uma ordem enclausurante dos impulsos vitais, e, por isso, revelada como instrumento de repressão; por outro, ambicionando nos tempos iniciais uma reconciliação entre o humano (*antropos*) e a natureza (*kosmos*), reduziu-se à investigação das possibilidades lógico-conceituais de quem observa, pensa e fala, esquecendo-se até mesmo do antagonismo inicial. Quando imaginava-se que faltava recursos operacionais à disposição da ciência para que se pudesse ter uma compreensão mais alargada do mundo, hoje lhes faltam habilidades intelectuais para perceber que estes mesmos instrumentos executam também as mazelas da civilização contemporânea.

A consciência de que tudo no mundo depende do uso correto da autonomia do homem, poderia proteger a cultura de uma ameaça de aviltamento nas mãos de seus inimigos conformistas e infiéis, o preservaria de sua destruição pelos bárbaros internos²⁶².

A obsessão pela ontologização ilustrada do mundo e, mais tarde, já na modernidade, a exaltação do procedimento técnico-científico para uma constituição conceitual das imagens de mundo, pouco favoreceram a significação do que é o pensamento teórico (científico ou

²⁶² HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Op. cit.*, p. 153.

filosófico) – e isso não significa somente discutir o seu papel do pensamento na divisão social do trabalho intelectual. Contudo, para Horkheimer, mais do que se preocupar narcisisticamente consigo mesma, a filosofia deve penetrar nos atalhos da linguagem para que lá possa ver a formação (a dimensão histórico-formativa das constituições significativas) e a revelação (dimensão significativa) daquilo que é de mais humano, ou seja, a dimensão semântica da vida sempre composta na íntima dinâmica entre a experiência vivida e o pensamento.

A filosofia deve se tornar mais sensível aos mudos testemunhos da linguagem; perscrutar nos extratos das experiências que ela conserva. Toda língua forma uma substância espiritual mediante a qual se expressam as formas de pensamento e os padrões de crença que tem suas raízes na evolução do povo que fala essa língua. A língua é o receptáculo das perspectivas dinâmicas do príncipe e do pobre, do poeta e do camponês. Seus conteúdos e suas formas se enriquecem ou empobrecem através do uso ingênuo da linguagem que faz cada homem. Contudo, seria um erro supor que poderíamos descobrir o significado essencial de uma palavra perguntando simplesmente por ela aos seus usuários. As pesquisas de opinião pública são de pouca utilidade nessa busca. Na época da razão formalizada até a massas favorecem a desintegração de conceitos e idéias. O homem comum aprende a usar as palavras quase tão esquematicamente e tão a-historicamente quanto os *experts*. O filósofo deve evitar o seu exemplo. Não pode falar sobre o homem, o animal, a sociedade, o mundo, o espírito e a mente como fala o especialista das ciências da natureza sobre uma substância química: o filósofo não tem a fórmula.²⁶³

A constituição da verdade para o filósofo não está na suposta dimensão racional que hipoteticamente perfaz o mundo, muito menos em estruturas conceituais que organizam a realidade por meio de uma unificação lógico-significativa e universal. A filosofia deve perseguir a dimensão conceitual na própria constituição lingüístico-semântica da vida humana, pois é lá onde estão os rastros fragmentários da verdade. Essa postura intelectual adotada por Max Horkheimer nem representa a posição do objetivismo dogmático e, muito menos, o do subjetivismo antropocêntrico. Em ambas as orientações, a razão esclarecedora pressupõe o predomínio da subjetividade no mundo. Mas em diferenciação às duas alternativas e ao se tornar críticas às possíveis constituições malévolas de sociedade, a filosofia deve tomar o mundo da linguagem como a dimensão onde se forjam as civilizações. O processo destrutivo social não está ancorado no uso efetivo de instrumentos

²⁶³HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Op. cit.*, pp. 155-156.

ou de modelos de razão, mas está na capacidade de uso instrumental (instrumento de uma afirmação de poder solipsista) ou mimética (processo contínuo e criativo da linguagem em conciliação simbólica entre os homens seus mundos) da linguagem que uma civilização opta. A filosofia deve interpretar a verdade como horizonte de constituição significativa, em que os signos elementares revelam os arquétipos nos quais a sociedade constitui seus valores e seus instrumentos na composição de sua socialização.

Ora, essa nova conceituação da filosofia, o saber que interpreta o modo como a sociedade significa a vida, faz com que Horkheimer entenda que a existência humana seja algo mais do que uma expressão do trabalho ou, mais ainda, segundo a expressão mais elevada da teoria econômico-marxiana, uma expressão do modo de produção e reprodução material da vida²⁶⁴. Agora, para Horkheimer, a chave para a verdade humana está na linguagem e em seus símbolos: “Deve ser admitido que as idéias culturais básicas têm valores de verdade, e a filosofia deve medi-los tendo como referência o meio social onde se originam”²⁶⁵. Isto porque, pensa Horkheimer, que a realidade natural, social e subjetiva são postas aos seres humanos através da linguagem. Não somente a “representação da natureza” e nem a imagem da natureza em si, mas o que há sempre são representações lingüísticas constituídas sócio-historicamente. Cassirer, em sua obra “Ensaio sobre o Homem”²⁶⁶, aprofunda esta constituição simbólica da personalidade lingüística que forja a identidades dos indivíduos e da sociedade. De modo semelhante e esclarecedor, o ser humano não está disposto na natureza de forma imediatamente física, todavia, ele vive num universo simbólico. São partes deste universo a religião, o mito, a arte, a ciência etc, e o progresso humano representa um aprimoramento dos fios que tecem esse universo. Assim, pode-se chamar de racionalidade humana a totalidade da dimensão significativa da qual os homens partem para agir instrumentalmente, socialmente, eticamente, artisticamente, misticamente etc.

Em vez de lhe dar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em

²⁶⁴ MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* (Os economistas). Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

²⁶⁵ HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Op. cit.*, p. 170.

²⁶⁶ CASSIRER, Ernst. “O que é o homem?” in: *Ensaio Sobre o Homem. Uma Introdução a uma Filosofia da Cultura*. São Paulo: Martins Fontes, São Paulo. 1994, pp.45-50

formas lingüísticas imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desses artifícios²⁶⁷.

Para Horkheimer, cabe à filosofia o papel crítico-negativo (negação da constituição da verdade estabelecida na ordem social, produtiva, investigativa etc.) e de interprete da cultura. Imbuído dessa tarefa, a Teoria Crítica de Horkheimer aprofundará sua teoria crítico-social da razão em direção a uma compreensão da dinâmica cultural até mesmo de uma modernidade que, mesmo prometendo um estágio mais avançado de sociedade, propiciou um desencadeamento de barbarismos. A Teoria Crítica interpretativo-formativa de Max Horkheimer irá se aliar à Teoria Crítica dialético-negativa de seu companheiro Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno²⁶⁸. Agora, o campo de investigação central não será exclusivamente as instituições sócio-intelectuais emergentes, mas sim as pilastras culturais latentes no imaginário do próprio ocidente. Desta feita, pelo menos para Horkheimer, a Teoria Crítica deve assumir os propósitos da sociologia crítica e interpretativa de Weber e Lukacs; de uma filosofia crítica e reflexiva que se mostre capaz de ir além do substrato lógico-identitário por meio de uma investigação interpretativa dos fenômenos lingüísticos constituídos antes da própria constituição histórica da filosofia – procedimento que perfaz as pretensões românticas de compreensão das formações (*Bildung*) do pensamento (Hegel), da sociedade (Marx) e das significações (Schleiermacher); da psicanálise freudiana que se dispõe em analisar o processo de formação da identidade tanto social quando da individualidade e, após tentar reconstruir os aspectos mais elementares da constituição orgânica do ser humano (a integralidade corpo e sociabilidade cultural – ou seja, as conexões grupais estabelecidas de forma não instintiva), lutar por revelar as causas das patologias comportamentais individuais e das tensões sócio-destrutivas, como também das possibilidades de uma vida humana menos conflituosa.

Cabe esclarecer que o conceito de “linguagem mimética” adotada progressivamente por Horkheimer, amplia a compreensão desta dimensão de ontologização da vida para além das formas discursivamente correntes – pois ela não habita somente na prática da

²⁶⁷ CASSIRER, Ernst. *Ibidem*, pp. 48-49.

²⁶⁸ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

comunicação, mas arvora-se numa sociabilidade comungadas de corpos pensantes que experimentam a si e ao mundo por meios de signos em constante criação. Por isso, afirma Horkheimer que

É por este caminho que surge a contradição entre o existente e a ideologia, contradição que estimula o progresso histórico. Enquanto o conformismo pressupõe a harmonia fundamental de ambos os elementos e acolhe a as desavenças menores dentro da própria ideologia, a filosofia torna os homens tomem consciência das contradições entre ambas. Por um lado, avalia a sociedade à luz das idéias que esta mesma reconhece como seus valores mais altos; por outro, sabe que tais idéias refletem os vícios, as máculas, da realidade.

Tais valores e idéias são inseparáveis das palavras que as expressam, e a posição da filosofia diante a língua e, como já se disse antes, um dos seus pressupostos mais decisivos. As mudanças de conteúdos e ênfases marcam a história de nossa civilização. A língua reflete a nostalgia dos oprimidos e a situação e a condição da natureza; ela libera os impulsos miméticos. A transformação deste impulso no *médium* universal da linguagem e não em ação destrutiva significa que as energias potencialmente niilistas trabalham pela conciliação.²⁶⁹

Diferentemente da fragmentação medieval do conceito grego de *logos* para os termos razão (*ratio*) e língua (*verbum*, *sermon*) – a partir da qual se reduziu o primeiro termo ao uso operacional do intelecto com maior excelência na *scientia* –, a compreensão da linguagem a partir da experiência mimética do homem que vive e pensa reconstruiu a amplitude do conceito de *logos* (razão e linguagem) – algo que já em Kant²⁷⁰ se tinha tornado uma preocupação importantíssima para a filosofia. O que Horkheimer revela é que a linguagem é uma pulsão dinâmica de constituições do sentido e de suas próprias estruturas: sempre que for necessário, ela traz ao mesmo tempo dentro de si mesma a negação (o niilismo, o negativo) das estruturas sintáticas, semânticas, morfológicas, pragmáticas e todos os outros integrantes constitutivos da dimensão ontológico-social²⁷¹, e também as

²⁶⁹ HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Op. cit.*, pp. 166-167.

²⁷⁰ Na sua terceira obra crítica, Kant designa ao “gênio da arte” a experiência significativa social da totalidade do real. No juízo estético se conciliam a liberdade e o intelecto com a finalidade da natureza. (cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 1993.

²⁷¹ PAVEAU, Marie-Anne; SARFATI, Georges Elia. *As grandes teorias da linguística: da gramática comparada à pragmática*. São Carlos: Claraluz, 2006; HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990; ARRIVÉ, Michel. *Linguagem e psicanálise, lingüística e inconsciente. Freud, Saussure, Pichon, Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

reconstruções do *establishment* da significação a partir de uma superação das oposições constantes da rotina existencial – uma reconciliação empla, posto que nem sempre são exclusivamente intersubjetivas. O mundo lingüístico é uma experiência ampla de vivência significativa, de ontogenia.

Por meio de uma razão crítico-niilista e interprete das formações significativas do pensamento vivencial, a Teoria Crítica deve constantemente revelar as condições frágil, relativa e débil, nas quais se apóiam idéias culturais e as idéias de ciência. Esta não é um procedimento intelectual que deve ser comparado ao ceticismo. A negatividade da filosofia deve levar a sério os valores vigentes, contudo, deve insistir em concatená-los aos paradigmas frágeis da existência – algo que os tornam relativos: “ao cumprir esta tarefa, a filosofia seria a memória e a consciência moral da humanidade e contribuir, desta maneira, para impedir que o caminho da humanidade se assemelhe aos movimentos dos internos de um manicômio na hora do intervalo”²⁷².

3.3. A CRUCIFICAÇÃO DA NATUREZA E A MUTILAÇÃO DA VIDA NA CIVILIZAÇÃO DA RAZÃO.

A obra *Dialética do Esclarecimento*²⁷³ é uma coleção de ensaios filosóficos escritos conjuntamente por Max Horkheimer e Theodor W.-Adorno. Esta obra teve a colaboração da esposa de Adorno, Gretel Adorno, que registrou e organizou as conversas entre seu esposo e Max Horkheimer. A criação do livro aconteceu nos tempos ainda em que eles moravam em Los Angeles (EUA), já no final da guerra, logo do poder nazista na Alemanha. A primeira edição deste livro foi mimeografada em 1944 na sede do *Institut für Sozialforschung* ainda em New York (EUA), mas em 1947 foi impresso em Amsterdam na editora *Querido Verlag* (um projeto gráfico de língua alemã exilada na Holanda por ter sido resistente à política nazista). Por ter provocado muitas críticas incisivas à cultura de

²⁷² HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Op. cit.*, p 173.

²⁷³ HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950* (Gesammelte Schriften, Band 5). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2003, pp. 12-290.

massa e às formas constituídas de política e economia, esse livro de Adorno e Horkheimer foi intensamente acolhido pelos estudantes alemães na década de 60.

Considerado uma das obras primas do século XX, o trabalho incita uma interpretação negativa do advento da racionalidade moderna, sobretudo seu desdobramento instrumental. Neste trabalho, os autores associam o despotismo, as ideologias totalitárias, os colapsos europeus das duas grandes guerras e a planificação cultural das massas, com o advento do modelo de razão iluminista burguês. A tese central dos autores é de que a encarnação da razão moderna no modo de vida da civilização ocidental propiciou mais o colapso social e a barbárie que o prometido estágio mais evoluído de sociedade.

Neste subcapítulo a Dialética do Esclarecimento será apresentada como uma obra crítica à modernidade burguesa a partir da junção metodológica da Crítica Formativo-Hermenêutica de Horkheimer com a Dialética Negativa de T. W.-Adorno. Na última parte, privilegiando o enfoque horkheimeriano, se apontará como a arte, mas sobretudo a religião, auxilia à filosofia crítica negativa a uma compreensão mais alargada das possíveis dimensões humanas de emancipação às formas cindidas de vida correntes ao enveredamento do processo civilizatório moderno.

3.3.1 O Colapso Bárbaro do Iluminismo na Modernidade Avançada²⁷⁴

A intuição básica dos pensadores frankfurtianos é a inversão da dialética do progresso da história²⁷⁵. Se antes a emancipação social apontava na direção de uma sociedade livre, fraterna e emancipada por meio da progressiva participação da razão iluminista no processo civilizatório, agora, para Adorno e Horkheimer, a plenificação desta razão deve ser desmascarada mostrando-se verdadeiramente um movimento descontínuo e sem

²⁷⁴ Parte do texto que compõe este tópico 3.3.1 (O Colapso Bárbaro do Iluminismo na Modernidade Avançada) teve sua origem ainda no mestrado que culminou na apresentação da dissertação “Razão Comunicativa e Ética Discursiva: um estudo sobre o pensamento de Jürgen Habermas. 2003. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesq. do Estado do Rio de Janeiro. *Orientador*: Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo“ (trabalho não publicado integralmente).

²⁷⁵ Cf. WELLMER, A. “Sobre razón, emancipación y utopia, acerca de la fundamentación teórico-comunicacional de una teoría crítica de la sociedad”, in: *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Barcelona: Anthropos, 1994, pp. 193-196.

qualquer progressão emancipativa. Para estes pensadores, a história da humanidade está estreitamente vinculada a um processo amplo de objetivação. Quaisquer expectativas de compreensão da modernização social como um momento crescente de amadurecimento social e, neste sentido, como condição necessária para uma revolução emancipativa da sociedade, poderiam ser entendidas pelos filósofos de Frankfurt como uma esperança destoadada dos eventos sociais, econômicos e políticos. Em suas palavras, “com o evoluir da história, quer dizer, à medida que o progresso se impõe sobre a fatalidade, aumentam as possibilidades tanto da barbárie e privação da liberdade como da liberdade mesma”²⁷⁶.

As idéias pulsantes no livro *Dialética do Esclarecimento* são marcadas pela imagem da desintegração dos ideais emancipatórios da razão autônoma, que já estaria em forma germinal na pré-história do iluminismo europeu. Essa razão guiada pelo paradigma dicotômico sujeito-objeto (instrumentalmente mediado) designa a relação solipsista entre a subjetividade e o mundo (social, natural e interno) como força motriz do processo de desintegração social e, numa dinâmica filogenética, de coisificação das visões de mundo. Metodologicamente, a idéia de racionalização como um processo contínuo de dominação reificante da natureza e dos indivíduos também é derivada das teorias sociológicas de Weber²⁷⁷ e também das teorias marxista-hegelianas de Lukács²⁷⁸.

No prefácio de sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*²⁷⁹, Max Weber situa o mundo ocidental num horizonte de vivência conduzida racionalmente, situação que diferenciou progressivamente as sociedades modernas das sociedades tradicionais (China, Índia, Babilônia, Egito, etc.). O interesse weberiano é explicar a origem do capitalismo e da sociedade burguesa. Para Weber, essa diferenciação se faz presente em várias expressões sociais: na arte, na economia, na administração pública, na política, nas ciências, no direito, na teologia e na educação, entre outras. O modelo de racionalização

²⁷⁶ WELLMER, A. *Ibidem.*, p.196.

²⁷⁷ Vide, neste sentido: WEBER, Max. “Los tipos de dominación”, in: *Economía y sociedad*. Mexico: Fondo de cultura económica, 1999, pp. 170-192; ARAÚJO, Luiz B. L. “Racionalização e desencantamento”, in: *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 111-144.

²⁷⁸ Sobre tudo da famosa obra de 1923: LUKÁCS, György. *História e consciência de classe*. Porto: Escorpão, 1974. A tese central dessa obra é o conceito de coisificação a partir da qual se revela como as sociedades capitalistas se tornaram coercitivas quando substituíram as formas solidárias nas relações sociais por aquelas outras dispensadas no processo de manufatura e comercialização de mercadorias.

²⁷⁹ WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1996.

progressiva da ação conduziu as sociedades tradicionais - verdadeiras comunidades afetivamente entrelaçadas - a abandonar o modo solidário de relacionamento. As novas sociedades emergem com um modo estratificado de organização, baseando seus laços sociais em ligações de consciências valorativas racionalmente motivadas²⁸⁰. Seguindo ainda o mesmo eixo teórico, Weber acredita que nesse processo de racionalização as visões de mundo tradicionais, de caráter mítico-religioso, são progressivamente abandonadas. De acordo com Schluchter,

o desempenho civilizatório específico do racionalismo ocidental moderno foi o desencantamento do mundo. (...) Com isso, o aparecimento e desenvolvimento do racionalismo ocidental moderno parece representar, para Weber, uma ruptura de princípio na forma da consciência, ou seja, um desenvolvimento das formas de consciência, correspondendo por sua vez, ao nível das concepções de mundo, a um desenvolvimento também dessas últimas. No lugar dos deuses pessoais temos agora os poderes impessoais²⁸¹.

Mas também é possível encontrar em Weber uma descrição das patologias resultantes do processo de modernização do mundo ocidental. Tal diagnóstico entende que a tripartição das esferas axiológicas (científica, estética e moral), suas respectivas autonomizações, bem como a orientação racional com respeito a fins dos sistemas de ação, foram deflagradas no processo de desenvolvimento das sociedades capitalistas, resultando, de um lado, numa perda de sentido, e, de outro lado, numa perda de liberdade. Assim, o processo de racionalização ocidental possui, por assim dizer, uma dupla face.

A evolução reflete o progresso na vigência da racionalidade meios-fins, que se estende a todos os setores do sistema sócio-cultural, sobretudo às esferas da economia e da burocracia, adquirindo um notório prestígio decorrente da aplicação eficaz de meios adequados a determinados fins procurados, tendo em conta suas possíveis conseqüências. A outra face é representada pelo fato de que esse tipo de racionalidade supõe simultaneamente o retrocesso daquelas visões de mundo que haviam cumprido uma função de coesão social em épocas passadas. Já não são mais essas visões de mundo que os

²⁸⁰ Cf. SCHLUCHTER, Wolfgang. "As origens do racionalismo ocidental", in: SOUZA, Jessé de. *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora da UNB, 1999, p. 115.

²⁸¹ SCHLUCHTER, Wolfgang. "Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von Ethik und Welt bei Max Weber", in: *Der Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*. Frankfurt, 1980 (Apud: SOUZA, J. de. *Patologias da Modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*, op. cit., p. 70).

distintos membros de uma sociedade compartilham, e à luz das quais eles se identificavam como membros de uma mesma comunidade. Daí que o chamado progresso racionalizador ocidental consista num progresso da racionalidade meios-fins, ao qual vai unido um processo de desencantamento do mundo. Assim, ao lado do monoteísmo racional, quer dizer, da presença excludente de uma racionalidade instrumental, há o politeísmo axiológico, nascido do desencantamento e representando a outra face do processo ocidental de racionalização.

A análise weberiana exercerá enorme influência tanto em Lukács, que tentará harmonizar a teoria da racionalização de Weber com a teoria do fetichismo de Marx, quanto em Horkheimer e Adorno. Entretanto, o conceito de reificação em Lukács é um fenômeno restrito às sociedades capitalistas. Para o filósofo húngaro, com a força de trabalho reduzida a aspectos meramente de troca, guiada pela lógica do mercado, proporciona-se o surgimento das formas de consciência coisificada - processo em que a consciência reduz-se aos aspectos objetivos do modo capitalista de produção. O conceito de racionalização como reificação possui, em Lukács, uma formulação instigante, porém insuficiente para Adorno e Horkheimer, pois, ao contrário do primeiro, que compreende o processo de coisificação da consciência somente no interior das relações sociais próprias às sociedades capitalistas, os pensadores da Escola de Frankfurt ampliam o processo de objetivação da consciência, compreendendo seu desdobramento não apenas no âmbito de uma ciência histórico-materialista, mas também, e de uma maneira mais ampla, como uma verdadeira ontologia da história. Isso quer dizer que, para os filósofos de Frankfurt, o processo progressivo de alienação da consciência está presente em todas as sociedades e em todas as épocas²⁸².

²⁸² Duas recepções dentro do círculo frankfurtiano da tese sobre o fenômeno da reificação (coisificação) de G. Lukács se mostram contrárias não nas suas respectivas reformulações desta categoria, mas já no conceito em que cada um delas formula sobre o papel terapêutico da linguagem: primeiro, a recepção de M. Horkheimer (HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997), que vê na função mimética da linguagem a possibilidade dos indivíduos humanizarem suas relações interpessoais e naturalizar suas humanizações como meio de superação da forma restrita e cindida de sociedade; do outro, as recepções de A. Honnet (cf. HONNETH, Axel. *Reificación. Um estudio en La teoría Del reconocimiento*. Buenos Aires: Kutz, 2007) e J. Habermas (HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987) que vêem a reificação social somente como esquecimento das alteridades, mas que esta patologia do encrudescimento social pode ser superada logo que os indivíduos empenharem-se no discurso público votado ao entendimento reconciliativo.

Na obra *Dialética do Esclarecimento*, a inversão do conceito de emancipação dá-se de tal modo que o processo de objetivação da natureza não mais resultaria num estágio superior de humanidade; ao invés, o imperativo da razão instrumental não só motivaria uma relação objetivante entre o homem e a natureza, como também abriria condições para a coisificação da natureza social e da natureza interna - sendo ele guiado por princípios formais (voltados à eficiência) e desumanos. A compreensão do desenvolvimento da humanidade, tônica do projeto teórico-crítico da Escola de Frankfurt, é determinada por uma lógica gradual reificante, que se iniciou com o controle técnico da natureza e atingiu seu ápice com a manifestação das forças políticas totalitárias. A vontade de construir um mundo totalmente esclarecido foi a causa das mazelas emergentes, encontrando-se o fenômeno da reificação vinculado não apenas à economia capitalista, mas ao tipo de razão triunfante no mundo ocidental. “O esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores”²⁸³, afirmam Adorno e Horkheimer em sintonia com a lógica weberiana da racionalização e do desencantamento do mundo.

A relação entre o esclarecimento e a “natureza das coisas” dá-se sob o modelo conjugal de tipologia patriarcal, de modo que o entendimento relaciona-se com a natureza guiado pela vontade de domínio: “o saber que é poder, não conhece nenhuma barreira”²⁸⁴. Esse saber que se reconhece como força subordinadora do objeto à sua vontade é mediado pelo chamado “método instrumental”, aquele que pretende conhecer pelo domínio. Se antes o saber pretendia conhecer as qualidades das coisas no mundo a partir da descoberta da essência do real e de sua finalidade (causa última), agora entende-se o conhecimento como vontade de controle e domínio sobre a natureza. Nesta inversão “o que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘operation’, o procedimento eficaz”²⁸⁵. O sentido do todo, oculto numa realidade distinta ou que resida imanentemente no real, é desprezado como recurso ilusório e imaginativo: “a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade

²⁸³ ADORNO, T.W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991, p. 19.

²⁸⁴ ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. *Ibidem*, p. 20.

²⁸⁵ ADORNO, T.W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*, op. cit., p. 20.

torna-se suspeito para o esclarecimento”²⁸⁶. Contudo, os autores da *Dialética do Esclarecimento* não vêem o iluminismo como forma original e exclusiva do período moderno. A razão ilustrada, a razão instrumental, não se fecha nos limites estreitos do modo de produção capitalista, mas preside o desenvolvimento da história ocidental. O fenômeno da Ilustração amplia-se, portanto, para além do Século XVIII. Para eles, o mito já revelava uma força germinal da vontade de autonomia e esclarecimento.

A análise dos mitos, na qual Adorno e Horkheimer mostram a passagem do iluminismo mítico ao iluminismo moderno, dirige-se aos modos explicativos originais - “os mitos de origem”²⁸⁷ - que, mesmo trazendo uma racionalização simbólica, se submetem negativamente às forças externas, ainda que trazendo consigo a força da explicação, verdadeiro germe do desencantamento. A força explicativa do mito traz o homem projetado na natureza (antropomorfismo), mas, no entanto, acuado por suas forças externas. De outro modo, o esclarecimento seculariza o mundo pela força do pensamento formal e unificador, impregnando um processo de demitização ao tentar substituir a antiga explicação simbolicamente constituída por uma cosmovisão calculista: “o número tornou-se o cânon do esclarecimento”²⁸⁸ no processo de desmagificação (desencantamento) das visões de mundo. Logo, a relação entre o mito e o esclarecimento aparece como radical na passagem do primeiro para o segundo, na força secular do entendimento. O esclarecimento é libertação das forças externas da natureza e, ao mesmo tempo, a introspecção das forças libertárias, o que faz com que o homem ainda não experimente a emancipação; pelo contrário, mostra-se ainda preso ao círculo vicioso da autopreservação – a liberdade não é mais entendida, como entre os gregos, como amostragem da ordem universal e o lugar que o homem ocupa nela, e sim como autonomia. “A natureza desqualificada”, afirmam eles, “torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata”²⁸⁹.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 21.

²⁸⁷ Segundo Mircea Eliade, o mito de origem “é sempre, portanto, a narrativa de uma ‘criação’: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser*”. Cf. ELIADE, M. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 11.

²⁸⁸ ADORNO, T.W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*, op. cit., p.22.

²⁸⁹ ADORNO, T.W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*, op. cit., p. 24.

O conceito de dominação, por seu turno, resguarda um tratamento estético. A dominação, baseada no modelo técnico-instrumental, levou a humanidade a submeter à natureza uma relação inapropriada. Para tanto, Adorno evoca um axioma fundamental: a identidade originalmente existente entre natureza e razão. A princípio, a razão é a atividade psíquica homínídea da natureza. No entanto, a tentativa de autopreservação da espécie, posta em perigo constantemente pelas forças da natureza, levou a razão a se autonomizar, procurando subtrair-se de tais perigos. Por autonomização entende-se uma relação de progressivo distanciamento entre a subjetividade e a dinâmica interna da natureza, para que, imediatamente depois, o sujeito procure submetê-la (a natureza) a seu controle através de uma intervenção instrumentalmente guiada. Os efeitos dessa intervenção, no entanto, são o esquecimento da identidade razão-natureza e o controle e domínio da subjetividade e de seu *alter ego*. Se o homem esquece de sua identidade com a natureza, ao tentar dominá-la instrumentalmente ele domina a si e ao outro-de-si, que também são natureza. Segundo os frankfurtianos, “o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo”²⁹⁰. Nas palavras de Ricardo Barbosa, “o sujeito autônomo e idêntico a si mesmo se apropria da natureza externa na medida em que se esquece da presença da natureza em si mesmo”²⁹¹. O desdobramento da história da humanidade seria a arregimentação de um modelo de razão autônoma que expandiria a violência da dominação também às esferas da natureza interna e da natureza social.

3.3.2 Teoria Crítica e a Negatividade na Religião

Após o diagnóstico da autofagia civilizatória como consequência do prevalecimento de uma visão de mundo sob uma diretriz subjetiva de racionalidade, Adorno e Horkheimer exploraram as possibilidades que a arte abstrata e a religião judaica ofereciam para uma crítica ao conceito tradicional do pensamento iluminista e das possibilidades que se abrem a partir deles mesmos para uma compreensão de razão não limitada à dominação. Para

²⁹⁰ ADORNO, T.W. e HORKHEIMER, M *Ibidem*, p. 40.

²⁹¹ BARBOSA, Ricardo C. *Dialética da reconciliação. Estudo sobre Habermas e Adorno*, op. cit., p. 48.

Horkheimer²⁹² e Adorno, enquanto expressões culturais com características essencialmente negativas, a religião judaica e a arte abstrata estão ligadas ao programa de uma crítica à razão e ao iluminismo através da “negação determinada”.

Nas sociedades tradicionais, a constituição significativa do religioso e do artístico não hesitavam permanentemente a se consubstanciarem-se à totalidade do tecido social. As formas estabelecidas dos signos nasciam do processo contínuo entre a pessoa e agregação social, numa dialética entre a experiência do(s) significador(res) e o tecido cultural (o mesmo que é responsável pela constituição da identidade dos agentes significantes e também da unidade social)²⁹³. Esta tensão é muito bem explorada pelo historiador das religiões Gershom Scholem, quando investiga a história dos movimentos místicos judaicos²⁹⁴. Para Scholem, a história das religiões não pode ser somente uma leitura da memória institucional ou cultural predominante. Inspirado pelo conceito de *Daimonich* (J. W. von Goeth²⁹⁵), Scholem acreditava que a dinâmica de uma comunidade religiosa acontecia a partir da tensão entre o místico e o tradicional. A tradição religiosa representa

²⁹² LUTZ-BACHMANN, Lutz. “Die Einheit der Vernunft und die Sprache der Religionen“ in: UHL, Florian; BOELDRL, Artur R. (Org.). *Die Sprache der Religion*. Berlin: (s.e), 2003 (www.philosophie.uni-frankfurt.de/fb/fb08/phil/lehrende_index/Homepage_Lutz-Bachmann/Dateien/unity_of_reason.doc - domingo, 10/01/2010, 09.00h).

²⁹³ Sobre esta tensão, Sahlins expõe a visão de Durkheim que, ocasionalmente, se revela muito apropriada: “No entanto, a contradição era mais complexa e não deixava de apresentar certa determinação. No caso mediado, a sociedade confrontava o homem como um supersujeito cujos próprios conceitos do mundo dominavam e substituíam suas sensibilidades e depois, como um objeto, a experiência direta do que explicava empiricamente esse processo de imposição conceitual. Na condição de *locus* desse dualismo antagônico entre sociedade e sensibilidade, o homem era duplo na visão de Durkheim, e a dualidade do seu ser correspondia a uma oposição entre percepção (individual) e concepção (social), bem como gratificação egoísta e moralidade coletiva” (cf. SAHLINS, Marshall. “Cultura e razão prática – dois paradigmas da teoria antropológica”. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 114)

²⁹⁴ Sobre o procedimento histórico-metodológico empregado por Scholem, afirma Biale que “A contra-história é um tipo de historiografia revisionista, mas, enquanto o revisionista propõe uma nova teoria ou descobre novos fatos, o contra-historiador transvalora velhos fatos. Ele não nega que a interpretação histórica de seus predecessores seja correta, como fazem os revisionistas, mas, enquanto o revisionista propõe uma nova teoria ou descobre fatos novos, o contra-historiador transvalora velhos fatos. Ele não nega que a interpretação histórica de seus predecessores seja correta, como fazem os revisionistas, mas rejeita que seja completa; ele afirma a existência de uma história “dominante” ou “oficial”, mas crê que a força vital reside numa tradição secreta. Para Scholem, a Cabala, uma tradição recalcada e esotérica, constitui a chave da contínua vitalidade do judaísmo. Enquanto o século XIX via o misticismo e o mito como obstáculos na estrada do progresso da história judaica, aos olhos de Scholem eles constituem as forças que o movem” (Cf. BIALE, David. *Cabala e contra-história: Gershom Scholem*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. XVI).

²⁹⁵ Dämonish foi um termo que o poeta e pensador J. W. von Goethe fez menção no último volume de sua autobiografia, *Dichtung und Wahrheit* (verdade e poesia), que define o fenômeno irracional na qual os homens estão submetidos constantemente submetidos e, por isso, eles estão suscetíveis a violar as normas sociais vigentes (cf. NICHOLLS, ANGUS. *Goethe's Concept of the Daemonic After the Ancients*. Woodbridge: Camden House, 2006).

um ordenamento da vida sustentada por interpretações privilegiadas daquilo que o sagrado revelou: somente por ela, a revelação do supremamente Sagrado se torna “interpretável, convincente e compreensível”²⁹⁶. Contudo, em contraposição à tradição, os movimentos místico-restauradores rompem catastroficamente com a “tradição” e com a “história”, expressando a redenção plena somente no final ou para além do mundo ordenado, da história: “estas imagens estão cunhadas muito mais de esperança e desejo do que de experiências históricas”²⁹⁷.

Para Adorno e Horkheimer, a dimensão que os símbolos mitológicos e sacerdotais ocupam numa certa agregação, é a mesma que devem garantir a constituição e o ordenamento da sociedade estabelecida. Desta feita, o conjunto da tradição religiosa consubstancia a natureza e a sociedade sob o prenúncio da ordem contra o caos. O mesmo fenômeno manifesta-se nas expressões da arte totalizante – que, no mundo contemporâneo, circunscreve-se à cultura de massa. Esta experiência artística apazigua as contradições da vida e da sociedade, conciliando a apreciação estética à consolidação da ordem: “juntamente com o esporte e o cinema, a música de massa e o novo tipo de audição contribuem para tornar impossível o abandono da situação infantil geral”²⁹⁸. Contudo, para estes dois autores imbuídos da negação determinada, a arte e a religião não se reduzem às suas expressões totalizantes quando elas impulsionam os homens às forças miméticas, ao impulso demônico (*Daimonich* de Goethe), à força dionisíaca (de Nietzsche) ou ao místico (de Scholem). A religião mística (prefigurada no judaísmo) e a arte abstrata se opõem ao real, ao ordinário²⁹⁹. Sobre as artes, afirmam que

com o progresso do conhecimento, só as obras de arte autênticas conseguiram escapar à mera imitação daquilo que, de um modo qualquer, já é.³⁰⁰

²⁹⁶ SCHOLEM, G. “A crise da tradição no messianismo judaico” in: *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 131.

²⁹⁷ SCHOLEM, G., *Ibidem*, p. 132.

²⁹⁸ ADORNO, T. W.-. “O Fetichismo na música” in: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Textos escolhidos*. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 94.

²⁹⁹ SILVA, Rafael Cordeiro. Sensibilidade estética e sentimento religioso na filosofia de Max Horkheimer (Pelos trinta anos da morte de Horkheimer). *PHILÓSOPHOS* 10 (1) : 79-96, jan./jun. 2005; LUTZ-BACHMANN. Religion – nach der “Dialektik der Aufklärung. Jahrbuch für Religionsphilosophie. Frankfurt am Main, vol. 01, 2002, p. 138-147.

³⁰⁰ ADORNO, T.W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*, op. cit., p. 31.

e, sobre a religião, afirmam que

na religião judaica, onde a idéia do patriarcado culmina na destruição do mito, liame entre o nome e o ser permanece reconhecido através da proibição de pronunciar o nome de Deus. O mundo desencantado do judaísmo reconcilia a magia através de sua negação na idéia de Deus. A religião judaica não tolera nenhum consolo ao desespero de qualquer mortal. Ela associa a esperança unicamente à proibição de invocar o falso como Deus, o finito como infinito, a mentira como verdade. O penhor da salvação consiste na recusa de toda a fé que se substitua a ela, o conhecimento na denúncia da religião.³⁰¹

Enquanto experiência religiosa que liga a esperança com a proibição de se nomear Deus, a religião judaica que se diferencia das religiões da revelação e da pura fé. Isso porque, para Adorno e Horkheimer, as outras duas restituem o poder simbólico à palavra revelada que se torna então fonte de dominação da natureza externa e de superação da condição propriamente humana. Desta feita, a fé subjetiva confronta-se com a razão profana colocando-se como condição exclusiva e suficiente para a salvação. Com as religiões da revelação e da pura fé, a linguagem figurativa do mito dá lugar a uma construção lingüística que, ao mesmo tempo, nomeia absolutamente o mundo, esconde o abismo da realidade humana e, por último, motiva-se por uma vontade de controlar a realidade que circunda o fiel.

Um dos primeiros diagnósticos apontado por Adorno e Horkheimer, sobre o que motiva o processo de racionalização desprendido pelas religiões da revelação, na construção de uma totalidade substanciada num Deus conceituável, racional e ordenado, é o medo e a vontade de domínio. Diferentemente do protestantismo, do islamismo e do catolicismo, o judaísmo rompeu com o poder mítico que nomeia tanto o mundo quando Deus, com o propósito de agir seguramente sempre favorável a si mesmo. A ruptura da relação entre obediência e o sistema simbólico, mítico e figurativo, faz do judaísmo uma religião negativa. Tanto o judaísmo como a arte abstrata revelam-se momentos críticos na dialética do iluminismo e, por isso, mostram-se como forças fundamentais e até mesmo aliadas ao saber que se propõe ser crítico. Desta maneira, a Teoria Crítica não pode prescindir das expressões da

³⁰¹ ADORNO, T.W. e HORKHEIMER, M. *Ibden*, p. 36.

religião negativa e da arte abstrata, se ela não quiser enfraquecer seu potencial revolucionário.

Com as críticas esboçadas na *Dialética do Iluminismo*, Adorno e Horkheimer entenderam que o modelo de razão, pela qual a modernidade desprende suas críticas à religião com a finalidade de criticá-la e subjugar-la, de fato, não a fizeram a partir da significação profunda da religião, mas sim do que seria a razão em si mesma. Ou seja, a filosofia da religião na modernidade criticou o seu objeto de investigação e obrigou-a se adequar ao teor de verdade proposto pela razão moderna.

Nesse recurso de ambos, vejo uma *virada copernicana* na relação entre religião e a crítica filosófica à razão, com o despontar de novas perspectivas. Se o programa de uma filosofia da religião como crítica racional da religião, favorecido pela da Era da Modernidade e do esclarecimento, tomava como ponto de partida um conceito de razão fortalecido, segundo o qual se devia julgar a pretensão de validação de enunciados religiosos, Horkheimer e Adorno, de sua parte, procuram alcançar, sob a palavra de ordem de uma *Dialética do Esclarecimento*, e em fase da crise da razão, a abertura para uma noção sustentável e filosófica de razão, baseada em discernimentos formulados e preservados na linguagem da arte e da religião³⁰².

Se a filosofia pretende uma compreensão daquilo que pode significar a práxis libertadora, ela deve desprender-se da vontade de dominação e recuperar a profunda dimensão significativa da vida. Com a obra *Dialética do Esclarecimento*, pode-se observar a condição de que se o pensamento vislumbra uma prática transformadora da sociedade, que de alguma forma é motivada por uma profunda insatisfação com a imanência histórico-social, deve-se concluir que não se pode subjugar previamente nenhuma área de experiência e linguagem humana (arte, religião, sabedorias éticas, ciência, filosofia etc.) em torno de uma única arquitetura intelectual; pelo contrário, o projeto de práxis emancipativa deve ser erguido a partir do reconhecimento de que a razão e a linguagem habitam em infinitas experiências singulares da vida e que, por isso, o pensamento prático-transformador deve-se reconhecer a si mesmo presente nas diversas dimensões da expressão humana. O pensamento que almeja a emancipação deve lograr a capacidade de

³⁰² LUTZ-BACHMANN, Matthias. Religião depois da crítica à religião. Impulso, Piracicaba, v. 14, n. 34, p.13-25, 2003. Mai-ago, 23.

tradudibilidade interpretativa que o outro expressa parcialmente sobre a esperança de uma vida reconciliada. Assim, a religião não pode ser compreendida somente como uma expressão de motivação à violência, ao engano ou à dominação dos sistemas sociais – pois para que estas expressões existam, não é necessário que as formas de vida religiosa estejam presentes; ela deve ser compreendida a partir daquilo que se ergue na sua originalidade: a experiência sagrada extra-ordinária que nasce do desejo pela vida não restrita.

3.4 A DIMENSÃO TEOLÓGICA DA TEORIA CRÍTICA

Olgária Matos, no ensaio “A nostalgia do Inteiramente Outro”³⁰³, aponta Walter Benjamin, um dos expoentes da primeira geração da Escola de Frankfurt, como o maior responsável por provocar discussões críticas para com a história, a sociedade, a arte na época da técnica etc., a partir de questões teológicas místico-judáicas. Para Matos, estes impulsos crítico e místico-teológicos vão desaguar nas produções intelectuais tardias de Adorno e Horkheimer após a publicação da obra *Dialética do Esclarecimento*. E sobre esta última fase intelectual de Horkheimer, a filósofa Matos aponta pelo menos três temas que povoaram esta última fase do fundador da Escola de Frankfurt: “A desconfiança para com a noção de progresso”, 2. “Do Sofrimento” e, por último, a 3. “História como Infelicidade Radical”.

Sobre a suspeita de Horkheimer para com a noção de progresso, Matos mostra-nos como não só o pensamento de Marx lhe foi influente para esta postura intelectual, mas também os de Schopenhauer, Nietzsche, Freud e de Heidegger abriram-lhe alternativas de compreensão mais alargada e mais críticas à razão e à sua correlata idéia de progresso na sociedade moderna. Estes autores intelectualmente próximos ao filósofo de Frankfurt, que lhe foram contemporâneos ou antecessores, foram abrigados no seu pensamento tornando-se, ele mesmo, assim, ponto de entrecruzamentos entre duas classes de intelectuais: os conservadores e os revolucionários. Por encontrar afinidades importantíssimas nas duas orientações intelectuais, Max Horkheimer viu como importante ultrapassar a barreira ideológica que separavam estes intelectuais e, deste modo, ele encontra aquilo que ele

³⁰³ MATOS, Olgária. “A nostalgia do inteiramente outro” in: *Vestígios: escritos de filosofia e crítica social*. São Paulo: Palas Athens, 1998, pp. 13-26.

denomina como “pessimismo materialista”. Os legados do pensamento materialista, do pessimismo metafísico (filosofia da vontade), da filosofia da vida e da teoria psicanalítica das forças inconscientes, convergiram numa compreensão da história como enraizada amplamente nas experiências sócio-vivenciais dos humanos que, de certa forma, compreendem fortes motivos cegos e menos teleológicos. Assim, a convergência de ambas as tradições no pensamento de Horkheimer por meio de uma razão dubitativa, levou Horkheimer a questionar a história por meio do conceito positivo de progresso enquanto objetivação da razão.

Aliado amplamente a estas tradições, que não são tão facilmente conciliáveis entre si, Max Horkheimer abandonou ao menos três marcos do pensamento marxista: a constituição dialética da dominação pelo progresso, o totalitarismo científico-objetivista e a fascinação pela violência-revolucionária. Por assim fazer, suas críticas denunciaram que as expressões do pensamento moderno radicalizam uma planificação ideal, consensualmente aceita, de que a evolução dos tempos é necessária e que, no seu decorrer, os sacrifícios do presente e dos entes em suas singularidades justificam a otimização do universal. Desta feita, a humanidade é vista sob o arrimo de um único modelo de razão, a da identidade, e que por isso é posta de maneira tal que a humanidade deve, sacrificialmente³⁰⁴, seguir necessariamente e de forma unitária e harmônica.

Na segunda parte de seu artigo, “A diluição do sofrimento”³⁰⁵, Olgária Matos compreende o modo como o conceito de indivíduo histórico-materialista de Horkheimer se despojou de uma tipologia abstrato-universal em favor de uma percepção mais sensível às possibilidades agonizantes e sofredoras das singularidades. O recurso à compaixão trazida à luz filosófica por Arthur Schopenhauer proverá à moralidade a sua mais forte expressão de autonomia, que é o respeito solidários e inalienável às singularidades frágeis e finitas – experiência que é algo marcante à existência de todos e que os motivam a uma adesão à solidariedade. Assim, uma revolução que se desatenta à compaixão e à solidariedade,

³⁰⁴ Franz Hinkelammert, à luz do mito grego da Ifigênia, entende que a sociedade moderna tem recorrentemente compreendido que é necessário salvar a humanidade através da destruição de parte dela, ou seja, entende que a emancipação só se fará presente através do sacrifício. Cf. HINKELAMMERT, F. *Sacrifícios humanos e sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. São Paulo, Paulus, 1995.

³⁰⁵ MATOS, Olgária. “A nostalgia do inteiramente outro” in: *Vestígios: escritos de filosofia e crítica social*. Op. cit. pp. 20-21.

corrompe as revoluções sociais que almejam a emancipação social. Assim, conclui Matos, que através de Schopenhauer, Horkheimer toma partido pela singularidade maltratada pelos sistemas totalitários.

Depois de apontar uma questão teórica e ético-moral, em “A história como infelicidade radical”³⁰⁶, Olgária enfatizou ainda mais a importância que o pessimismo metafísico de Schopenhauer exerceu na filosofia de Horkheimer. A filosofia de Schopenhauer ampliou ainda mais o desencanto imposto pelo materialismo histórico, na sua análise das funções das ideologias de classe. Através de Schopenhauer, Horkheimer concluiu que o impulso revolucionário não percebia que ele mesmo possuía os mesmos germes de concepções perversas de história, razão e sociedade, que otimizavam um ideal de história e que, por isso, afirmavam finalidades de teor metafísico como bem último, felicidade etc, mas que mascaravam as ruínas e os massacres cometidos no seu trajeto. Porém, cabe lembrar que a Teoria Crítica não sucumbe a um pessimismo teórico, pois, segundo o próprio Horkheimer,

a diferença entre a teoria crítica e o ceticismo radica em que ela, cuja representação assumimos diante do ceticismo, não converte a sua perspectiva do mal existente e da transitoriedade do conhecimento em um absolutismo antiteórico mas, inclusive em constatações pessimistas, deixa-se guiar pelo firme interesse em um futuro melhor³⁰⁷.

Em meio ao desencantamento da história e dos ideais tradicionais de razão, “o inteiramente outro” ascende à reflexão de Horkheimer como tema em que a finitude e a concretude da vida passa a ser expressão também dos vencidos pela história da dominação, das fraturas de tudo que for humano, demasiadamente humano. A “Nostalgia pelo inteiramente outro” é a expressão de que a anomia é um alerta de incêndio e que, por isso, deve advertir às ações sociais mostrando que a possível absolutização da vida num sistema totalizante desfiguraria as expressões singulares, escondendo os sofrimentos e todas outras expressões mais autênticas da humanidade.

³⁰⁶ MATOS, Olgária. “A nostalgia do inteiramente outro” in: *Vestígios: escritos de filosofia e crítica social*. Op. cit. pp. 22-25.

³⁰⁷ HORKHEIMER, Max. *Montaigne y la función del esceptismo*, Teoria Crítica. Barral, Espanha, 1973 Apud MATOS, Olgária. “A nostalgia do inteiramente outro” in: *Vestígios. Escritos de Filosofia e crítica social*. Op. Cit., , p 23.

3.4.1 A Negatividade da Religião

Os referenciais teóricos mais contundentes da Teoria Crítica tardia de Max Horkheimer, a saber: Marx, Weber, Schopenhauer e Freud, são aqueles mesmo que mais expressaram um grande impacto crítico às tradições intelectuais, culturais e sociais do ocidente, logo, à religião. Destes quatro intelectuais, Max Weber, com sua sociologia interpretativa, e Sigmund Freud, através da psicanálise, serão os autores que mais ecoaram na última fase intelectual de Horkheimer.

Araújo³⁰⁸ afirma que a religião em Weber é uma expressão de “visão de mundo” que pode ser investigada a partir de três tipos ideais: primeiro, pelo potencial mágico que ela exerce na compreensão social do real; segundo, na coordenação compreensiva que ela desprende enquanto constituinte racional das formas internas de organização social (estratificação social) e, terceiro, enquanto fundamento da “auto-compreensão social” a partir da qual se fundamentam as concepções de bem, as mesmas que guiam os postulados da plena satisfação. Um conceito delimitativo da religião em si não é do interesse direto de Max Weber, posto o que lhe interessa são as formas de racionalidade com as quais ela atua conglomeradamente para a definição e para a transformação das visões de mundo e também para com as formas de organização social.

A outra forte referencia teórica de Horkheimer é a psicanálise de Sigmund Freud. O pai da psicanálise moderna investigou a religião no contexto de suas pesquisas sobre os comportamentos patológicos, tais como a neurose, a psicose e outras sintomatologias, que se manifestassem fenômenos bio-comportamentais nocivos ciclicamente ao corpo e às relações intrapessoais³⁰⁹. Para o desenvolvimento de suas pesquisas, Freud desenvolveu uma teoria da cultura em diálogo com as teorias comportamentais da psicologia clássica e, também, em diálogo para com as teorias fisiológicas. Na constituição de sua ciência

³⁰⁸ ARAÚJO, Luiz Bernardo leite. “Weber e Habermas: Religião e Razão Moderna”. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 21, nº 64, pp. 15-41, 1994. Confira também as seguintes obras: PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: 34, 2003; WEBER, Max. *Economia y sociedad*. Mexico: Fondo de cultura económica, 1999; _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1996.

³⁰⁹ PALMER, Michael. “Sigmund Freud: psicanálise e religião” in: *Freud e Jung. Sobre a Religião*. São Paulo: Loyola, 2001.

interdisciplinar sobre o ser humano, Freud procurou reconstruir as estruturas da personalidade, como também a sua constituição através do processo dinâmico de socialização lingüística e a funcionalidade fisiológica de cada indivíduo. Com isso, o conceito de ser humano proposto pela psicanálise freudiana desconstruiu as imagens clássicas da significação e da identidade humana.

Para Freud, aquilo que se identificava como “eu” (ego) não poderia ser considerando a dimensão fundamental dos indivíduos que agem no mundo. Para os psicanalista austríaco, o ser humano socializado (o ego) é uma expressão das necessidades pulsionais (id) regulados pelas estruturas normativas externas (super-ego ou a transindividualidade) que regulam os desejos individuais e o agir de cada indivíduo³¹⁰ lutando por propiciar importante vivência coletiva. Contudo, este processo de socialização não acontece sem provocar infortúnios, conflitos e mal-estares³¹¹, pois ele incentiva a manifestação dos desejos (das expressões agressivas e eróticas) singulares para que, logo em seguida, imponhas limites, a tolerância pública. Assim, a religião, como sistema simbólico memorial³¹², expressa duas dimensões antropológicas: de um lado, ela se mostra como sistema de valores simbólicos que expressa aquilo que cada ser humano tem de mais original em sua vida, ou seja, a carência paterno-uterina de algo seguro que e também de algo que lhe sacie os “impulsos de desejos” – aqueles mesmo que buscam, no final das contas, realizar carências de proteção e felicidade; do outro, a religião exerce o papel normativo de regular o comportamento social, impedindo que as pessoas assumam autonomamente as suas decisões mais vitais³¹³.

Somente à luz da perspectiva freudiana, pode-se compreender que a religião favorece um retardo no processo de amadurecimento social e da autonomização dos indivíduos, por escravizá-los aos tratos mais infantis dos desejos corpóreos e menos às exigências

³¹⁰ FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: 1997.

³¹¹ *Idem*. *O Futuro de uma Ilusão*. Rio de Janeiro: 1997.

³¹² ASSMANN, Jan. “Religião invisible y memoria cultural” in: *Religião y memoria cultural*. Buenos Aires: Lilmod, Libros de la Araucaria, 2008, pp. 51-67.

³¹³ Sobre isso, afirma Assmann que “a teoria freudiana da religião tem o mérito indiscutível de ter indicado as dimensões psíquico-históricas da história das religião, o papel central do esquecimento, da lembrança e da repressão, tanto como o trauma e a culpa” (ASSMANN, Jan. “Religião invisible y memoria cultural” in: *Religião y memoria cultural*. *Op. cit.*, p. 86).

intelectuais de compreensão e decisão no mundo³¹⁴. Contudo, Herbert Marcuse é crítico a esta tese. Mesmo seguindo os passos de Freud, Siebert³¹⁵ lembra que Marcuse³¹⁶ encontra na religião uma ambivalência fundamental: a tensão que ela contem entre suas próprias imagens, por um lado, da dominação e, por outro, de emancipação. De um lado ela cumpre a estabilidade do *status quo*, mas, do outro, ela também pode conservar severas aspirações à liberdade, à melhoria da vida com menos expressões de sofrimento. Desta crítica, pode-se concluir que existe uma dimensão originária da religião que não pode ser reduzida às possíveis formas de uma determinada racionalidade ou a um sistema de normas sócio-culturais. Destas formas negativas da religião, a filosofia, já no romantismo, investigou suas dimensões mais originárias.

O estreitamento entre teologia, cultura, filosofia e religião foi preconizado por pensadores como Kierkegaard, Schleiermacher, Jaspers, Scheler, Dilthey e outros influenciados pelo espírito romântico europeu³¹⁷. O mundo heterônomo à razão autônoma, científica e ensimesmada, desde o iluminismo nos tempos de Immanuel Kant, impulsionou reações como o do romantismo intelectual (Beethoven, Chopin, Novalis, Holderlin *et all*)³¹⁸; a razão formal tinha se esvaziado da vida e da natureza, contudo, a religião e a arte, na contramão dos imperativos teóricos, se prontificaram em reconciliar mulheres e homens às dimensões perdidas da vida, do desejo, do sentimento, etc.. O pensamento romântico preocupou-se em repensar a dimensão autenticamente humana e, assim, se descobriu insatisfeito. Quando evitou trilhar exclusivamente as veredas das ciências da natureza e da

³¹⁴ PALMER, Michael. “Sigmund Freud: psicanálise e religião” in: *Freud e Jung. Sobre a Religião. Op. cit.*, pp. 66-70.

³¹⁵ SIEBERT, Rudolf. “Religião e psicanálise: situação européia” in: CORMIE, L. & SIEBERT, R. *A psicologia desafia a fé*. Petrópolis: Vozes, 1982, pp.2736.

³¹⁶ Cf. MARCUSE, Herbert. “Fantasia e utopia” in: *Eros e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, pp. 132145.

³¹⁷ Encabeçados por F. Schleiermacher, estes pensadores envolveram-se com a reflexão sobre a religião de modo a libertá-la das exigências de uma razão científica e de uma moral burguesa. Para mais, cf. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. “A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária” in: BINGUEMER, Maria Clara & ANDRADE, Paulo Fernando C de. *O mistério e a história: ensaios de teologia em homenagem ao Pe. Félix Pastor por ocasião dos seus 70 anos*. São Paulo: Loyola, 2003, pp.87-117.

³¹⁸ Sobre esta virada na forma estética de pensar o mundo, a sociedade e o ser humano, afirma Bossi: “Infinito anelo. Nostalgia do que se crê para sempre perdido. Desejo do que se sabe irrealizável: a liberdade absoluta na sociedade advinda com a revolução de 89. Na ânsia de reconquistar “as estações mortas” e de reger os tempos futuros, o romantismo dinamizou grandes mitos” (cf. BOSSI, Alfredo Bossi. “O romantismo” in: *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 95.

lógica, os intelectuais românticos descobriram as experiências do sagrado e da arte como expressões que também os conduziam ao aberto e fenomênico Mundo do Espírito³¹⁹.

A obra do teólogo alemão Rudolf Otto, *O Sagrado (Das Heilige, 1917)*³²⁰, antepõe às compreensões de religião conjecturadas pelas clássicas Ciências Sociais e Humanas da religião, revelando que esta esfera de experiência, ação e significação pode ser compreendida teoricamente em duas instâncias: 1) uma epistêmica, no qual “religião” ganha o *status* de realidade primária de investigação, enquanto conceito-elementar (tornada possível através de redução eidética, elementar) à sua experimentação possível: o “sentimento de numinoso” (*sensus numinis*); 2) a outra ocorrencial, pois enquanto objeto primário de pesquisa, a experiência religiosa expressa-se de forma aberta e, simultaneamente, vinculada a dois sentimentos: o tremendo mistério (*mysterium tremendum*), o mistério fascinante (*fascinans mysterium*). Assim, o teólogo Rudolf Otto propõe uma compreensão da anterioridade da religião ante o seu uso tradicional, ético, cultural, social etc., ou seja, anterior uma compreensão da religião às expressões sócio-culturais da religiosidade. Seguindo este caminho, pode-se dizer que, após estas considerações de Otto, a religião ganhou o status de realidade antropológica, por dela originar experiências e signos as quais a revelam uma esfera própria de expressão cultural.

Sobre esta anterioridade da experiência originário-religiosa, Martin Heidegger afirma que o *pasmo* e a *admiração* mística antecedem à plástica e à semântica religiosa. Ou seja, a *epoché* mística, que expressa uma *claridade* ou uma *iluminação*, não é só anterior, mais ainda, é instigadora da formação da ordem significativa do mundo, dos valores³²¹. Partindo desta mesma tese, anos depois, Heidegger fala que o pensamento sobre as dimensões essenciais deve ir além das simples ontologizações das coisas, e partir para a compreensão da experiência clarificação/silêncio como abertura do cenário de onde o poeta místico nomeia o sagrado e, desta forma, “cuide da linguagem” para que ela, abrigando a “verdade do ser”, chegue ao *dasein* em sua plenitude. Como afirma Heidegger, “o pensador diz o

³¹⁹ BRÜSEKE, F. J. Romantismo, Mística e Escatologia Política. Nova no. 62. São Paulo 2004.

³²⁰ OTTO, R. *O Sagrado*. São Bernardo: Imprensa metodista, 1985.

³²¹ HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Mexico: Fondo de cultura econômica, 1997, pp. 167-168.

ser, o poeta nomeia o sagrado”³²². Com Heidegger chegamos à “reserva compreensiva” comum entre a Teologia e a filosofia da religião.

Após as publicações de alguns ensaios sob o título “A substancia religiosa da cultura” do teólogo protestante Paul Tillich³²³, favoreceu-se o desenvolvimento de pesquisas sobre as dimensões mais elementares da religião e da cultura, inspirada nas teses dos pensadores românticos e pós-românticos que criticavam o monopólio intelectual da razão tradicional e, do mesmo modo, favoreciam uma compreensão mais alargada da religião³²⁴. O teólogo alemão Paul Tillich, favoreceu um intenso diálogo metodológico entre a Teologia e a Filosofia. Este diálogo favoreceu uma superação das questões positivas da razão, a mesma que foi responsável pela batalha auto-afirmativa entre estas duas áreas do conhecimento teórico. A Teologia e a filosofia da religião de Tillich fizeram com que estas duas áreas cooperassem entre si na seguinte questão: quais as possibilidades e os limites de um encontro entre a filosofia e a teologia, com a finalidade de se conhecer a dimensão significativamente profunda da religião, e também sua importância para as expressões intelectuais (artísticas, culturais, teóricas etc.).

A teoria interdisciplinar sobre a religião em Tillich revelou que tanto a Teologia quando a Filosofia fossem saberes portadores de uma potencial cooperatividade teórica daquilo que pode-se chamar de “reserva compreensiva”³²⁵ sobre a religião. Esta “reversa

³²² HEIDEGGER, Martin. HEIDEGGER, M. “O que é Metafísica?” in: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 51

³²³ TILLICH, Paul. Tillich. “Über die Idee einer Theologie der Kultur“ (1919) in: *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*. Gesammelte Werke (Bd. IX). Stuttgart: 1967, 13-31, p.14.

³²⁴ Segundo Ribeiro, “Paul Tillich, portanto, sofreu forte influência romântica. Marcado pela “Gothic perfection”, estabeleceu uma relação com a natureza na qual prevalecia a atitude estético-meditativa ao contrário da relação científica-analítica ou técnica-controladora. Essa é a razão do interesse dele por Schelling, o que influenciou, por exemplo, a doutrina da participação da natureza no processo de queda e de salvação” (cf. RIBEIRO, Claudio de oliveira. Teologia no Plural. *Revista Eletrônica Correlatio* . Nº 03. Abril de 2003. (<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio03/teologia-no-plural-fragmentos-biograficos-de-paul-tillich/> 29/01/2010, às 12.09h).

³²⁵ Sobre esta cooperação metodológica na investigação da religião, afirma o Higuier que “junto com Jean Ladrière (LADRIÈRE, J. L’Articulation du sens, II. Les langages de la foi. Paris, Cerf, 1984, p. 151-167.), vemos nas ciências humanas em geral e na teologia em particular ciências de tipo hermenêutico. Isto é, a chave de compreensão dos objetos com os quais elas se ocupam encontra-se num significado ou num sistema de significados. Parte-se do pressuposto que a ação humana e os objetos produzidos por ela contêm intenções significantes e que o esforço de compreensão que lhes diz respeito só pode consistir em reconstituir essas intenções. As hipóteses desempenham a função de sugerir uma organização plausível de sentido, verificável por intermédio de certos raciocínios, em confronto com os dados disponíveis. Trata-se de alcançar totalidades significantes cada vez mais abrangentes, onde cada elemento possa encontrar a sua justificação, até chegar a

compreensiva” é uma luta teórica por reconstruir a constituição experiencial de vivência e significação humana, enquanto a mais elementar da existência o agir humano. Assim, nesta tentativa de levar às últimas conseqüências a máxima romântico-moderno de se compreender a constituição (*bildung*) do objeto da pesquisa, tanto a Teologia quanto os Estudos Literários se descobriram num trânsito comum: a constituição mais originária do *ser-humano* (enquanto ente bio-significativo) manifesta-se conjuntamente em signos ou em exclamações apofáticas de fé – considerando tênue e quase indivisível estas duas dimensões. Certo é que “Teologia” e a filosofia da religião encontram-se complementares ao alcançarem cada um a correlação elementar entre a dimensão semântica e a experiência vital (*erfahrung*), a vida e a linguagem, a fé e a arte. O diálogo entre estas duas áreas do saber reconhece a importância da “reserva compreensiva” que cada uma destas ciências desenvolve sobre a originalidade humana, “lugar/momento” de onde nasce a cultura³²⁶. É nestas dimensões autenticamente e originariamente humanas que se descobre o instante antropológico do qual brotam intenso poder de experiência (*erfahrung*), fé (*Glauben*) e criação (*erschaffung*) – todas elas anteriores às formas de religiosidade ou do estado atual da arte (que podem ser compreendidas como aquelas apolíneas, nos dizeres de F. Nietzsche³²⁷).

Tal como Heidegger, Paul Tillich também encontra uma grande afinidade entre a religião, a cultura e a arte. Sobre a religião, para o teólogo alemão a sua dimensão não pode ficar

uma “saturação de sentido” sempre provisória. Resulta daí que as ciências humanas ou sociais são apenas muito parcialmente empíricas e são antes de tudo hermenêuticas. A coisa se torna mais flagrante ainda quando acrescentamos as ciências da linguagem (linguística, semiótica, filologia...) e a história, sem falar na filosofia” (Cf. HIGUET, Etienne Alfred. A Teologia em programas de Ciências da Religião. *Revista Eletrônica Correlatio*. N. 10. Abril de 2006 (<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio10/pdf/higuet1.pdf>, 29/01/2010, às 12.09h).

³²⁶ Para Higuete, “Tillich dá mais importância à religião como atitude presente em todos os setores culturais – especialmente no campo secular ou profano -, como dimensão de profundidade da cultura ou abertura à profundidade inesgotável da verdadeira criação cultural. [20] Esse novo conceito deve se fundamentar na experiência do Incondicional. A religião é a substância da cultura que, por sua vez, é a forma da religião. A tarefa da teologia como “teologia da cultura” será de estudar o teor religioso de toda cultura e de toda forma cultural. Em particular, pelo deciframento do estilo de uma cultura, o teólogo pretende alcançar dois níveis de sentido: 1. Um nível preliminar, que é o sentido direto e conscientemente visado por essa cultura, e não é habitualmente um sentido estritamente religioso. Trata-se de alcançar a unidade de sentido que se expressa de modo simbólico imanente através das formas autônomas da cultura. A teologia compartilha essa tarefa com as ciências da religião; 2. O “sentido do sentido”, o sentido último mais profundo no qual se fundamenta o sentido preliminar, imanente e formal de toda cultura e de todas as suas formas particulares. A teologia expressa a sua especificidade na procura do sentido último ou incondicionado (Cf. HIGUET, Etienne Alfred. A Teologia em programas de Ciências da Religião. *Revista Eletrônica Correlatio*. N. 10. Abril de 2006 (<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio10/pdf/higuet1.pdf>, 29/01/2010, às 14.04h).

³²⁷ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993..

restrita ao “dom da revelação divina” (teologia dogmática) e nem como algo conseqüentemente restrito à dinâmica psíquico-social, reduzida “apenas a uma criação transitória do espírito humano, mas nunca sua qualidade essencial”³²⁸ (Ciências sociais). Sob a influência da ontologia de Nicolau Hartmann, da romântica e substancial idéia correlacional entre religião e cultura em Friedrich Schelling, e da dimensão antropológica trágica, mas eivada de uma forte vontade de querer viver de Schopenhauer, Tillich entendeu que a religião e a cultura se irmanam na profundidade (*Tiefe*) espiritual (*Geist*) da vida (*Leben*). A sua relação com a moral, com a produção artística e com as atividades cognitivas, revelavam sua dinâmica, mas não a sua centralidade, a sua originalidade, o seu teor central (*Gehalt*). Para Tillich o que faz com que a cultura, logo também a arte, seja algo irmanado à religião, reside na dimensão formativa, original, do espírito humano. O que é comum a ambas é a preocupação “séria” em vislumbrar a ultimidade da vida, a utimidade possível para um concernimento significativo (*ultimate concern*).

Ao pensar arquitetonicamente a religião, Paul Tillich tem consciência de que o interpelado resiste reduzir-se às formas, às possibilidades e aos limites que a razão investigativa se regra metodologicamente ao lançar-se às perguntas sobre as coisas e os acontecimentos do mundo dos homens e da natureza. A princípio, esta distinção inconciliável de saberes mostra-se resistente por conseqüência das atribuições investigativa que a filosofia dispensa na sua rotina reflexiva. Não é por menos, considerada como saber antecâmara das ciências e até mesmo da razão, a filosofia procura estabelecer ou reconstruir a normatividade da especulação objetiva, ética e estética a partir de referenciais internos (logocêntricos). Mesmo que mais tarde este saber torne-se consciente das dimensões falibilistas do pensar, esta normatividade almeja formalizações que inevitavelmente recebem o *status* de universais, pois a formalização racional é necessária para que a pluralidade dos fenômenos seja coordenada por um sistema de identidades (uma ontologia).

Todavia, Tillich é consciente de que o religioso não persegue e nem sobrevive sob as requisições universalistas da razão ocidental. Para ele, as imagens da(s) religião(ões) buscam cotejar seus participantes ao singular-absoluto arrolado naquilo manifestamente incondicionado. Por isso, uma “revelação” ou um ato de “redenção” opõe-se a um conceito

³²⁸ TILLICH, Paul. “Dimensão religiosa na vida espiritual humana” in: *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 40.

especulativo e específico de religião. Não por menos, os atos religiosos “originários”³²⁹ rompem com a ordem estabelecida, o cotidiano, no qual se constroem a rotina da ação e do pensamento humano figurados num contexto cultural.

Revelação se refere a uma ação divina, religião a uma ação humana. Revelação é um acontecimento (*happening*) absoluto, singular, exclusivo e auto-suficiente; religião tema a ver com fatos meramente relativos, sempre recorrentes e nunca exclusivos. Revelação significa a entrada de uma nova realidade na vida e no espírito; religião nos remete à existência da vida e a uma função necessária do espírito. Religião tema a ver com a cultura. . Por esta razão, a religião sente que tem violado sua essência mais profunda quando se denomina religião.³³⁰

Ora, de um lado, a Filosofia da Religião sabe-se distinta da teologia enquanto ciência da revelação, do outro não pode admitir uma imposição de silêncio à razão especulativa – pois tal impotência reflexiva se estenderia também às outras áreas do saber além da própria Filosofia da Religião. Para isso, a Filosofia da Religião deve primeiramente reconhecer-se no espaço desta antítese recorrente da existência de uma fronteira entre ciência e fé, onde habita interesses distintivos, mas nem sempre antagônicos: fé e especulação, e lugar onde trabalham duas ciências nem sempre antagônicas: a filosofia e a teologia (doutrina pensante da revelação). Ao olhar retrospectivamente a história do pensamento ocidental, Tillich percebe que estas duas grandiosas criações da cultura mantiveram laços de complementaridade (na alta idade média ou no romantismo alemão) ou mesmo de distinção auto-afirmativa (no cartesianismo, no empirismo inglês, criticismo kantiano, no puritanismo anglo-germânico e nos movimentos fundamentalistas do protestantismo norte-americano).

³²⁹ É importante notarmos que, para salvaguardar a religião das formas tradicionais de especulação erguidas pela filosofia e pelas ciências sociais, Tillich distingue religiões em mais ou menos pura, original e forte. Talvez, seguindo esta linha de raciocínio, o filósofo e teólogo alemão ainda pense o religioso sob etapas reconstrutivas que postulam uma origem extra-ordinária, como aquela proposta por Rodolf Otto na sua obra *Das Heilige* (1917), e depois desenvolvida em pesquisas sociais mais amplas como as de Mircea Eliade. Por isso, afirma James Luther Adams que “*what is needed is a method of phenomenological intuition and a dynamically developed critical method. This means that Tillich believes the demand is for the metalogical method*”. (É necessário um método que contemple a intuição fenomenológica e um dinâmico criticismo metódico. Isto significa que Tillich crê que as implicações atuais exigem um método metalógico). ADAMS, J. L. *The philosophy of religion in Paul Tillich's philosophy of culture, science, and religion*. New York: Harper e Row, 1965, p.191.

³³⁰ TILLICH, P. *Filosofia de la Religión*. Trad. Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: Megalópolis, 1973, pp. 09-10.

Para o teólogo e filósofo alemão, a luta por uma sobrevivência exclusiva entre estas duas ciências abala tanto as pretensões necessárias de um saber crítico e investigativo como a de uma saber necessário do incondicionado da revelação. Por isso, afirma ele, “no entanto, não se pode permitir que subsista a oposição, porque se conduz à ruptura da unidade da consciencia e à dissolução tanto da religião quanto da cultura.”³³¹. Então, cabe a Filosofia da Religião uma solução sintética buscada entre elas, buscando um ponto de convergência para que assim, abram-se possibilidades de uma Filosofia da Religião aliada aos ideais investigativos das ciências humanas, mas sensíveis (sob um olhar hermenêutico) às alteridades simbólicas ancoradas nas formas absolutas e singulares das revelações.

A “reserva compreensiva” no qual podemos vislumbrar a intimidade entre a literatura e a religião é o binômio central e originário da cultura humana: por um lado, o “dionisíaco” de Nietzsche ou o “fragmentário nada” de Heidegger (experiência de toda a origem artística ou semântica da vida), por outro a luta pulsante comum a todos os homens por refazer, *recriar*, a ordem significativa do mundo, enquanto preocupação suprema e central à teologia e a religião e que, por isso, tem a sua práxis e o seu teor difundido naquilo que é cultura³³².

3.4.2 Teologia Negativa e Teoria Crítica: Uma hermenêutica da vida e do oprimido

Assim, após a *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer luta pela superação das imagens convencionais de uma razão antropológica centrada narcisistamente em si-mesmo como aquela que se revela acomodada numa vontade de poder que deflagra na sociedade desconciliações entre o sujeito e a natureza, o sujeito e sua alteridade e o sujeito consigo mesmo. Horkheimer abandona o modo tradicional de tratar a religião como objeto de análise formal, e envereda numa virada epistemológica quando torna a própria religião tema de apreciação interpretativa sob novos enfoques das ciências humanas (dentre várias, destacamos a teologia e a filosofia da religião de Paul Tillich). Para Horkheimer, os

³³¹ TILLICH, P. *Filosofia de la Religión*. *Op. cit.*, p. 11.

³³² Esta dimensão própria e ambígua à humanidade foi muito bem trabalhada na obra BOFF, L. *O despertar da águia. O diabólico e o simbólico na construção da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1998.

símbolos, as experiências e as linguagens religiosas aludem a uma rejeição da condição abismal da existência, criada pelas contradições da vida. Sendo assim, as expressões religiosas, que não sejam aquelas institucionalmente soberanas, apregoam a esperança numa redenção capaz de despertar no ser humano uma nostalgia que o leva a desejar profundamente o advento de uma harmonia na realidade:

Teologia significa aqui a consciência de que este mundo é um fenômeno, que não é a verdade absoluta, que não é a instância final. Teologia é – me expresso com muita cautela – a esperança de que a injustiça que atravessa este mundo não seja absoluta, que se mostre como a última palavra... (Teologia) expressão de um anelo, do anelo de que o mal não triunfe sobre a vítima inocente.³³³

Horkheimer não considera qualquer hipótese de retorno às antigas formas dogmático-religiosas de construção de imagens de mundo ou mesmo de celebrações. Antes, entende as verbalizações religiosas como luta da esperança que rejeita as mazelas de uma vida injusta. É importante observar que, por detrás de todas as fórmulas confessionais da religião, está uma busca pela vida autêntica. Os símbolos da fé ocasionam mais uma luta estética que propriamente dogmática. Eles expressam esperanças propensas a verem o mundo e sua fatalidades não mais como realidade definitiva, triunfante:

As confissões devem continuar existindo, porém não como dogmas mas como expressão de um anelo. Pois todos nós devemos estar unidos pelo anseio esperançoso de que o que se sucede neste mundo, a injustiça e o horror, não tenha a última palavra, o anelo de que exista um *Outro*, e o que dele nos asseguramos esteja no que denominamos de religião³³⁴.

Dentro dos horizontes desta crítica frankfurtiana, existe a intenção de redescobrir a dimensão das singularidades, entendendo que lá se revelam alternativas às determinações sócio-sistêmicas (econômica, política, jurídica e outras impregnadas no ideal de uma sociedade administrada). Por isso, Horkheimer entende as imagens “do totalmente outro” não revelados nos sistemas de identidade, são capazes de desmascarar a discursos

³³³ Cf. HORKHEIMER, Max, *Anhelo de justicia. Teoria crítica e religión*. Ed. Juan José Sanchez. Madrid: Trotta, 2000, p.169.

³³⁴ HORKHEIMER, Max, *Anhelo de justicia. Teoria crítica e religión*, op.cit, p. 119.

onipotente das unívocas e narcisistas figuras de autoridade atuantes na coordenação das sociedades ocidentais.

O acaso (ou o *clínanen*) retira rompendo com a cadeia causal, devolve ao presente seus direitos e ao futuro sua liberdade: “o futuro nem é inteiramente meu e nem inteiramente não meu”, escreveu Epicuro; nada está escrito: “certas coisas são produzidas pela necessidade, outras pelo acaso, outras enfim por nós mesmos”. O *acaso* retira todo fundamento à ação, pois em um mundo regido por ele, toda qualquer escolha se equivale, anulando-a. Este pessimismo marca a filosofia da história da Teoria Crítica de Horkheimer, e é aquilo que conduz ao “totalmente outro”³³⁵.

Guinado-se pelo imperativo das singularidades, Horkheimer procura ampliar as idéias antropológica e cosmológica outrora restringidas na consecução dos projetos filosóficos empreitados por Descartes e Kant – os mesmos responsáveis pelo reducionismo lógico-formal das possibilidades do pensar e do agir. Horkheimer alia-se às intuições iniciais da filosofia da vida (*lebensphilosophie* de Bergson, por exemplo) na medida em que se entende que o processo terapêutico no qual o pensamento deve-se guiar é o da condução de si mesmo em direção à infinita alteridade da imanência do real. Contudo, a metafísica da vida empregada por H. Bergson superestima a intuição e a sensação, esvaziando o papel do pensamento e arvorando atitudes irracionais, ou simplesmente, antitéticas aos jogos filosóficos tradicionais. É aí que Max Horkheimer encontra na Teologia e na religião a possibilidade simbólica de manifestação do *Absoluto não ontológico* ou do *não substancial Totalmente Outro*, como horizonte criativo que extrapola as perspectivas lógico-formais e irracional-niilistas, capaz de acolher a dimensão infinita e aberta da subjetividade.

Neste instante, Tillich aparece como um interlocutor não somente por causa dos laços acadêmicos e de amizade que os uniram desde a década de trinta quando os contatos se estreitaram na Universidade de Frankfurt, mas por encontrar nele uma maneira libertadora, algo já preconizado anteriormente por outros, mas que poucos teólogos se atreveram expressar: que todas as narrações, as histórias da Bíblia, e todas as referências a Deus, aos santos e tantos mais, não devem tomar-se de forma literal, mas devem ser entendidos

³³⁵ MATOS, Olgaria Chain Féres. “Introdução” in: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica I*. São Paulo: Perspectiva, Edusp: 1990, pp. XXI-XXII.

<simbolicamente>. A leitura literal está necessariamente unida a uma falta daquilo que ele mesmo denominou de <seriedade>. Penso que o simbolismo é uma forma necessária da religião, algo necessária a sua existência.³³⁶

Seguindo as teses do Paul Tillich, Horkheimer entende que a força heterônoma do simbolismo religioso aponta para uma ação “kairótica” que propicia alternativas à condução da vida então oprimida e sem alternativas, em direção a um mundo com mais liberdade.

Porém, como queira que deva interpretar-se *o outro*, o significado no e pelo símbolo, o inominável, quem de forma absolutamente <séria> e assumindo o próprio risco, sem garantias seguras, o percebe como notícia do incondicionado e se esforça por viver de tal forma que a sua vontade não se esgote nos fins dados em cada momento, somente preocupando-se com o *Outro*, pois que seja mediante a negação desesperada, esse dá testemunho da verdade e assim se mostra um verdadeiro cristão no sentido de Tillich.³³⁷ 92.

Horkheimer procura restaurar o conteúdo originário da religião judaico-cristã, que é o desejo de uma emancipação redentora, das formas arquitetadas pela razão onto-teologia cristã. A helenização da fé violentou a expressão literária da religião quando tornou mister a consideração ôntica dos símbolos da fé: Deus, anjos, fé, alma, salvação etc, banalizando a dimensão imaginária (sociomórfica) própria da literatura como expressão instanciada do advento redentor³³⁸. Para Horkheimer, os signos do discurso religioso expressam espontaneamente a rejeição do abismo existencial criado pelas contradições da vida, esperando uma absoluta harmonia da realidade. “Ela (a consciência) pode somente suscitar a *esperansa* de que exista um Absoluto. À vista do sofrimento no mundo, à vista da injustiça, é certamente impossível crer em el dogma de la existencia de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno”³³⁹.

³³⁶ HORKHEIMER, Max. *Anhelo de Justicia. Teoria Crítica e Religião*. Madrid: Trotta, 2000, p.150.

³³⁷ HORKHEIMER, Max. *Ibdem*, p. 92.

³³⁸ HORKHEIMER, Max. *Anhelo de Justicia. Teoria Crítica e Religião.*, p. 132

³³⁹ *Idem, Ibdem*, p. 166.

Horkheimer não considera qualquer hipótese de retorno nostálgico às antigas cosmovisões religiosas do mundo. Antes, entende as verbalizações religiosas como luta da esperança que rejeita as mazelas de uma vida injusta. É importante observar que por detrás de todas as fórmulas confessionais da religião, está a autenticidade humana. Os símbolos da fé ocasionam mais uma luta estética que propriamente dogmática, de afirmação esperançosa de que o mundo da vida não é a realidade definitiva, triunfante.

As confissões devem seguir existindo, mas não como dogmas mas como expressões de esperança. Pois todos devem estar unidos pelo anelo de que os acontecimentos deste mundo, a injustiça e o horror, não seja a última palavra, e a esperança de que exista um Outro, e dele nos asseguramos no que denominamos religião³⁴⁰.

Desta maneira, a religião aparece como fonte criativa dos ideais utópicos que deveriam motivar as ações políticas solidárias e de afirmação da vida. A religião deve se desdogmatizar e se desontologizar para que, enfim, possa assumir o papel de expressão do *anelo*.

A grande contribuição que Tillich exerce no pensamento de Max Horkheimer, acontece a partir do terceiro livro de sua Teologia Sistemática. Com Tillich, Horkheimer entende que a religião exerce um papel ambivalente na cultura: de um lado (1), ela procura sobrepor-se ideologicamente à totalidade cultura e, mais ainda, busca orientar soberanamente as funções e significações do mundo (social, subjetivo e natural), do outro lado (2), ela manifesta-se também como expressão simbólica da vida em meio às suas ambigüidades elementares: a morte e a vida. Se assim for, a religião é algo mais que modelos morais, ideologias superestruturais ou mesmo sistema ético precursor de identidades grupais ou de visões de mundo. Ela pode ser reverenciada como esfera cultural criadora de significações e de *praxis* como as artística e as ético-morais. Por isso, afirma Horkheimer, que “o simbolismo é uma forma necessária da religião”³⁴¹. E, se assim for, é importante considerar a recomendação metodológica de Paul Tillich quando afirma ser necessário superar o “logocentrismo” do pensamento ocidental na compreensão da Religião. Mesmo que a Teologia Negativa empreitada por Adorno e Horkheimer impeça uma aproximação maior

³⁴⁰ *Ibidem* p. 119.

³⁴¹ HORKHEIMER, Max, “Recordando a Paul Tillich”, in: *Anelo de Justicia. Op. cit.* p. 149.

entre estes dois autores e Tillich, a Teologia e a Filosofia da Religião de Tillich marcará profundamente o pensamento de Horkheimer, sobretudo a sua otimista compreensão da força e do sentido que os símbolos religiosos manifestam na caminhada para uma emancipação humana.

Quando Tillich declara que somente pode-se falar sobre Deus simbolicamente, eu concordo plenamente. Esta ponderação corresponde à necessidade de preservação do incondicionado: não deves fazer nenhuma imagem de Deus. Todavia, o que permanece problemático é o fato de que eu só posso falar simbolicamente quando souber o que o símbolo suporta. Um símbolo sobre qual não há alguma noção do que se simboliza, falta o que é mais importante, ou seja, o que se quer dizer. Por exemplo, a bandeira somente é pedaço de pano estendida num mastro se eu não souber o que ela deveria simbolizar para uma nação, para o Estado, para as pessoas etc. Por isso, eu não sei se o conceito de símbolo aplicado a Deus resiste a um definitivo exame lógico-crítico. Eu não iria até onde Tillich se propôs ao fazer declarações simbólicas sobre Deus.

Eu somente posso falar, com base no mundo, de um anseio ao "soberanamente bom" e "onipotente", e que o horror presente não é a palavra final. Concordo com Tillich que nós justificamos nossas ações com base deste desejo final, embora nós não possamos falar de um "onipotente" e nem de um ser "soberanamente bom". Parece-me não ser mais possível dizer algo a mais sobre isso³⁴².

Ora, a Teologia Negativa em contornos críticos teóricos, para Horkheimer, sustenta a idéia de que diversas sociedades deslocaram as preocupações sobre a vida, a morte e o seu sentido, para questões do fazer, do construir e do aperfeiçoar. Mas ter consciência da morte é também ter consciência da vida e vice-versa. Assim, neste diálogo simbólico presente na experiência vivida das religiões, o ser humano compreende a importância da vida e de sua experimentação solidária com o outro natural e intersubjetivo. Ao radicalizar estas intuições, Horkheimer desperta interesse nas experiências fundamentalmente interconectadas à vida e às suas ambigüidades:

“Trata-se de experiências fundamentais que fazemos com interesse vital que chamamos de amor, a afirmação da vida que recebemos e podemos dar. Uma vida afirmada, amada e acolhedora é uma vida realmente humana”³⁴³.

³⁴² HORKHEIMER, Max. *A life in letters. Selected Correspondence*. Lincoln and London: University of Nebraska Press: 2007, p. 368.

³⁴³ HORKHEIMER, Max. *Anhele de Justicia. Teoria Crítica e Religião, op. cit.* p. 71.

Uma fundamentação Teológica do Anelo na Teoria Crítica de Horkheimer é uma investida numa “hermenêutica da vida” expressa simbolicamente, em valorização do oprimido. A importância de sua percepção positiva da religião, como uma esfera cultural em que os indivíduos articulam símbolos litúrgicos em favor do totalmente Outro, postula a possibilidade de alternativas às perspectivas religiosas que almejam o estabelecimento de uma substanciação ético-religiosa (um ethos particular) em depreciação aos imperativos da vida e da coletividade religioso-pluricultural.

Assim, as questões que orientaram e, por isso, delimitam o horizonte da pesquisa frente às problematizações, são as seguintes:

1. Esclarecer como Horkheimer amplia o conceito de Religião, Teologia e Razão, para além das rédeas clássico-metafísicas – aquelas que promoveriam seus regressos a etapas pré-kantianas de pensamento filosófico;
2. Apresentar como Horkheimer tem consciência analítica das diferenças entre razão e de suas várias faces: razão cognitiva e razão instrumental; como também, as diferenças entre seus diversos usos para além de fundamentos solipsistas.
3. Ainda sob uma criteriosa interpretação analítica, buscar em Horkheimer uma compreensão mais ampla de religião como uma esfera cultural de ação e significação, que consolidam cooperativamente com outras esferas culturais (modernas ou não) na formação da identidade, mas que não se limita exclusivamente ao uso ético (Kant e Durkheim);
4. Mostrar como os símbolos religiosos podem empregar no processo de socialização, imagens de solidariedade e de respeito à vida;

Reconstruir uma hermenêutica do oprimido como aquela capaz de fundamentar uma ética da compaixão a partir da qual desperta-se os sentimentos vivências de sentido para as éticas que apregoam as equiparações isonômicas de justiça. O reencontro com a religião deste judeu marxista, pode ser visto não como uma mera nostalgia do sagrado, mas antes, deve ser visto como um reconhecimento dos ideais utópicos encarnados na linguagem da simbologia do sagrado. Horkheimer reconhece que a religião é fonte de ideais solidários e emancipativos, que foram progressivamente tragados pela modernização social. O seu retorno à religião rompe com a tradição positivista de uma razão monológica que só concebe o diálogo narcisista. Para ele, o encontro com a religião representa uma descoberta da ofuscada força simbólica da religião que mais do que representar diversos símbolos da fé, ela ergue expressões que reivindicam um futuro verdadeiramente humano.

Porém, o mundo que pode ser manifesto na religião abriga uma orientação de profundo sentimento de pertença às alteridades subjetivas, sociais e natural, abrigados por uma relação de misericórdia (mesmo coração, mesmo sentimento) que são as experiências de manifestação das imagens do Bem. Desta maneira, A teologia e a Religião tal como preconizadas por Paul Tillich, empenham-se em favor das reconciliações extra-ordinárias em rejeição à imanência das opressões, fazendo justiça aos apelos das maiorias dos oprimidos e dos injustiçados.

O respeito que podemos tributar a Paul Tillich, um grande pensador, ao meu modo de ver, manifesta o empenho por que seja percebida e realizada a exigência de não permanecer indiferente ao tempo presente, indo de encontro às tendências do tempo e de acordo com aqueles símbolos em favor das relações humanas.³⁴⁴

CONCLUSÃO

Este último capítulo procurou sistematizar os conceitos Formação, Interpretação e Crítica como os fundamentais para a promoção de uma revolução na compreensão teórica da religião. Estes três termos não se expuseram de formas tão claras nas obras de Max Horkheimer, mas, como se pode observar, eles garantiram a solidez teórica com os quais

³⁴⁴ HORKHEIMER, Max. *Anelo de Justicia. Teoria Crítica e Religião. Op. cit.*, p. 95.

Horkheimer criticou a razão moderna sem recorrer às pretensões céticas quanto às possibilidades iluministas e práticas da razão.

A filosofia de Max Horkheimer desperta no leitor a questão do esquecimento da morte e da dor enquanto dimensões centrais para a vida social. Nas sociedades capitalistas, a importância do crescimento econômico, da ordem política, dos pagamentos da dívida pública, etc., fizeram com que a mulher, a criança e o homem fossem colocados num segundo plano de importância. Se antes os ideais eram antropocêntricos, no dias contemporâneos eles são ‘capitalcênicos’. Nem a teologia tradicional, nem a teoria tradicional e nem os envolvidos com a economia valorizam, por impulso próprio de seus saberes, o ideal da vida. E, diante deste quadro, o sentimento de impotência que nutre todos os desejos de rejeição da condição política e econômica presente: sábio é aquele que se conforma em contemplar a miséria do mundo.

A filosofia traz as conquistas da investida crítico-teórica kantiana, porém, não faz sem a capacitar da sensibilidade às experiências mais importantes da existência humana. Assim, a justiça, a solidariedade, a emancipação, a verdade e outras pretensões teóricas erguidas pela tradição filosófica ganham sentido não por sua altivez metodológica, mas sim por transportar à sua prática os sentimentos mais sublimes que os seres humanos podem suscitar. Ter consciência da morte, do desespero humano, é também ter consciência da vida. Pois, só assim, compreende-se a sua importância da vida e dos seus limites. Ao se radicalizar estas intuições, desperta-se o interesse nas experiências fundamentalmente interconectadas à vida: “trata-se de experiências fundamentais que fazemos com interesse vital que chamamos de amor, a afirmação da vida que recebemos e podemos dar. Uma vida afirmada, amada e acolhedora é uma vida realmente humana”³⁴⁵. Assim, uma Teoria Crítica Teológica que considera importante o tema da existência concreta e da morte, é aquela que estimula a valorização da vida e, por isso, desce até às raízes mais profundas da existência humana no processo de afirmação da autenticidade religiosa.

³⁴⁵ HORKHEIMER, Max. *Anhejo de Justicia. Teoria Crítica e Religião. Op. cit.*, p. 71.

“Apenas quando se ama a vida e a terra de tal maneira que, sem elas, tudo pareceria perdido e acabado, pode-se crer na ressurreição dos mortos e em um novo mundo”³⁴⁶.

³⁴⁶ BONHOEFFER, D. *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Munique: 1951. Apud MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus. Escatologia Cristã Op. cit.* p, 66.

CONCLUSÃO

Esse trabalho é uma experimentação literária e vital do jogo da linguagem teórica, uma apreciação prática do processo de destrascendencia ou de destrascendentalização da teoria ainda posta num *reconditus* puramente noético. Isto não significa relativizar a tradição teórico-filosófico-científica, pelo contrário, se propõe, aos ecos das premissas teóricas do jovem Marx, exercitar a teórica em rumos diferentes daqueles que ainda trilham sob a premissa platônico-pitagórica, ou seja, daquelas que impõe à teoria uma *epochê* em direção a um hipotético puro nous. Esta forma de posicionamento teórico não se desperta face às urgências unicamente especulativas, mas sim diante os agudos perigos que ameaçam tudo o que é mais honroso à razão, ao pensamento, aos seres humanos, à sociedade e à natureza: que a vida em sua plenitude.

Desta forma, uma investigação teórica que propõe pensar a si mesma e as dimensões sócio-naturais que fundamentalmente não só lhe contorna, mas se impõe emergencial, deve a todo custo por a si em participação para com à(s) expressões humanas (religiosa, poética, de sabedoria, artística, etc.) que emergiram em diversos momentos como experiências profundas de significação imediata ou “mediada pelas tradições” de tudo que é o ápice do único universal humano: o hálito intelecto-corporal, a vida. Não pode se considerar um “terceiro mundo intelectual” como o lugar para se pensar e fazer teoria, tal como Popper explorou esta hipótese em sua obra *Conjecturas e Refutações*³⁴⁷, de forma indiferente às dores dos pés, ou à sede da alma, ou mesmo à inquietude significativa da razão. Justamente daí, Horkheimer propõe-se iniciar uma teoria des-apática às expressões que lutam por dar sentido à vida, pois, mais que aliada às exigências dos princípios da razão suficiente, da identidade, do terceiro-excluído e o da não-contradição, ela deve se pôr re-inventiva de si e da linguagem, inclusive, da linguagem teórica. Outrora, Karl Otto-Apel dizia com as melhores razões que ainda lhe compete, que se os sentimentos ou as percepções do corpo, ou da vida³⁴⁸, não ganharem uma expressão lingüística, eles não emergiriam no fluxo significativo social, da sociabilidade – pois a humanidade é, por um amplo princípio, uma comunidade lingüística. No entanto, Apel não explicitou, como Heidegger³⁴⁹, que além de

³⁴⁷ POPPER, Karl. *Conjecturas e Refutações*, Brasília: Editora UNB, 2ª edição, 1982.

³⁴⁸ APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia II*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

³⁴⁹ HEIDEGGER, M. *A Caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.

se expressar, a linguagem também se inventa, se transmuta, se amplia a fim de que possa melhor acolher significativamente os entes reveláveis. Assim, o fazer filosófico crítico-teórico é próprio do chão onde se vive e onde se clama por uma vida mais intensa.

Atento aos desdobramentos e às exigências teóricas do pensamento de Max Horkheimer, este trabalho transcorreu numa atividade que procurou experimentar a teoria ao lado da vida, aliando teoria e prática. Por isso, cada página, cada letra, cada termo redigido, tais como esperança, redenção, justiça, emancipação, etc., foram pensadas e experimentadas agonizantemente em meio a uma militância de aprendiz, sob as flâmulas utópico-cristãs, nas comunidades carentes de Santo Amaro (Bairro da Glória), Comunidade da Mangueirinha (Caxias), comunidade do Rio das Pedras (Jacarépagua), na Faculdade Teológica Batista no Pará e nas mais iniciais, incomodas e fantásticas experiências do ensino ético-teológico no complexo Americano de presídios de segurança no estado do Pará. O apelo à esperança por um mundo totalmente-outro ganhou sentido em 2008 após uma celebração fúnebre com a família de uma criança que nasceu acéfala, e que teve seu corpo liberado após uma intensa batalha de três dias. A celebração esperou por um Deus totalmente-outro, pois a família da criança que teve todos os seus órgãos transplantáveis retirados brutalmente no Hospital Maternidade do SUS na Praia do Flamengo, não podia apelar a qualquer instancia da justiça pois entendia que uma das facetas dos poderes do Estado Constitucional, o poder jurídico, era de mesma natureza que aquele que, mesmo em exercício do poder executivo, cobravam segurança com a flâmula da Polícia Militar e do Estado do Rio de Janeiro estampados nos braços e com uma arma semi-automática nas mãos. Falou-se de justiça e ética, mas em prantos de preces cheias de fé, esperança, amor, resignação e um forte sentimento de fim, de escatologia, de um apocalipse que espera que o fim e as experiências terríveis da vida não sejam a última palavra.

Sobre a desenvoltura puramente textual, mesmo que de um ponto de vista histórico este trabalho (“Hermenêutica, crítica e formação: a virada na compreensão da religião a partir da Teoria Crítica de Max Horkheimer”) represente um retorno histórico ao temas desenvolvidos no trabalho de mestrado (“Razão Comunicativa e Ética do Discurso. Um estudo sobre o pensamento de Jürgen Habermas”), esta atual pesquisa laborado a partir do pensamento sobre Teoria e Religião de Max Horkheimer revela aspectos importantes para pesquisa social e da religião posto que entende-se que a amplitude e a relevância das abordagens filosóficas do fundador da Escola da Frankfurt revelam-se ainda maiores que

as críticas ou mesmo as censuras de seus interpretes. A fragilização do pensamento crítico tanto de Adorno quanto de Horkheimer é posto também por Axel Honnet quando sugere que a Teoria Clássica da Escola de Frankfurt apresenta um déficit sociológico, afirmando que

continuo convencido de que suas teorias da sociedade subestimam o sentido próprio do mundo da vida social. Eles não atribuem às normas morais nem às operações interpretativas dos sujeitos papel essencial na reprodução da sociedade. Ambos tendem a um funcionalismo marxista: a socialização, a integração cultural e o controle jurídico possuem meras funções para a imposição do imperativo capitalista da valorização³⁵⁰.

Mesmo que esta opinião seja ecoante e majoritariamente compartilhada por aqueles que estudam sob a influência dos pensadores frankfurtianos da segunda ou terceira geração, talvez o funcionalismo marxista ou um afinamento a tal tendência, pode contrariar-se na medida em que é possível encontrar em Max Horkheimer uma teoria do sujeito, da linguagem, da sociedade, da natureza, da estética, da ética, etc., de modo muito mais complexo e, ao mesmo tempo, mais singularista. Considerando este princípio de interpretação, pode-se já aventar a possibilidade de que este trabalho encaminhou-se na contramão daqueles que ainda persistem ver nos escritos filosóficos de Horkheimer uma teleologia forte ou uma sistematização funcional da agregação social.

A filosofia de Max Horkheimer e de todos aqueles que constituíram a primeira geração da Escola de Frankfurt, aconteceram num momento histórico de esgotamentos em que as fendas no mundo social expostas ameaçavam e, muitas vezes, cumpriam o caos. Entrincheirados, isolados, afugentados, exilados, ..., este pensadores colocaram na balança da deusa *Themis*, em uma das bandejas de medida, a vida, e, na outra, a razão. Diferentemente que apregoava os defensores da filosofia tradicional, a esperada *mesotes* (Μεσοτης – a justa medida) não se realizou, posto que o desempenho da razão convergiu muito na direção a favor da vida, contudo, majoritariamente, convergiu nos interesses que iam distantes da vida e também àqueles que iam em colisão a ela. Em meios a este desafio ao pensamento teórico, a filosofia de Max Horkheimer representou uma maneira criativa

³⁵⁰Entrevista entre Marco Nobre, Luiz Repa e Axel Honnet. "Honnet esquadrinha "déficit sociológico" Folha de São Paulo. Ilustrada. São Paulo, sábado, 11 de outubro de 2003.

de fazer com que o pensamento crítico ressaltasse os aspectos vitais tanto na dimensão singular quanto na dimensão social. Nesta tese, a importância dispensada ao pensamento crítico de Horkheimer é a de ressaltar a dimensão vital e religiosa do ser humano, como aquela que é capaz de apontar princípios importantíssimos para a condução do processo de socialização reconciliante. Tematizar a emancipação humana, a partir das reflexões horkheimerianas sobre a religião e, ao lado dela, sobre a negatividade da hegemonização da racionalidade técnico-instrumental, do capitalismo, da ciência impessoal e da política sistêmica, enfatiza uma forma específica de socialização comunitária mais conectada aos aspectos ecológicos e sócio-culturais tão instigantes em nossos dias. Este trabalho, portanto, se propõe analisar a dimensão antropológica mais originária da religião enquanto “memória socializante” e expressão intimista dos anseios por uma redenção plena, cuja importância desperta temas como a plena significação da vida e também a solidariedade. Assim, a formulação central da tese apresentada logo na introdução do trabalho afirma que a pesquisa procurou desdobrar passo-a-passo o processo de discussão teórica da religião no pensamento crítico-teórico de Max Horkheimer. Daí formulou-se a tese central de enfoque epistemológico de modo abranger considerações fundamentais para a plausibilidade das pretensões de uma Teoria Crítica refeita a partir das positivas experiências da religião. Desta feita, a tese deste trabalho apresenta a idéia de que a virada compreensiva da religião operada por Max Horkheimer deve, antes de tudo, ao tríptico procedimento crítico (de tradição kantiana), interpretativo (sob as inspirações fenomenológicas e hermenêutica) e formativo (sob referência do conceito de *bildung*, mas complexo que os específicos de *geschichte* e *historie*) na compreensão da religião, do pensamento, da pessoa e da sociedade. Assim, as críticas ao pensamento de Horkheimer perdem seu referencial mais elementar ao colocá-lo sob a posição de um intelectual histórico-metafísico ou mesmo de um pensador afim ao ceticismo – embora o niilismo apareça como uma profunda consciência da falibilidade das expressões intelectuais, mas radicalmente distinto do ceticismo intelectual.

O Primeiro capítulo apresenta as culturas intelectuais mais importantes para formação do pensamento de Max Horkheimer. Do materialismo histórico abstraído do Jovem Marx, temos a compreensão crítica da tradição filosófica e a necessária conexão entre teoria e prática. Dos movimentos político-intelectuais marxistas, temos a herança de uma tradição que luta por aprimorar a crítica econômico-política às luzes das demandas sociais

emergentes, da luta contra as formas de totalitarismo e das lutas contra as apropriações lógico-cientificista e teleológicas do materialismo histórico. Do outro lado, a uma observância da forte influência que a mística e o romantismo alemão exerceram no pensamento crítico-teórico de Max Horkheimer, considerando inclusive algumas assertivas de Walter Benjamin e de Goethe. Destas últimas influências, Horkheimer encontra expressões que se põem críticas às tradições positivas da razão teórico-clássica.

O segundo capítulo procura reconstruir as condições teóricas em que a religião é tratada na pré-história e na primeira fase da Teoria Crítica. Neste capítulo, observa-se sistematicamente como Max Horkheimer procura assentar a Teoria Crítica numa dimensão mais ajustada às experiências vivenciais conquanto sem abrir mão do potencial crítico-reflexivo. Desta forma, após uma intensa crítica às formas tradicionais de razão teórica, a religião é investigada não mais como antípoda da razão teórica, mas como expressão em que uma de suas faces pode enlaçar um papel ideológico de justificação do processo de opressão, mas, por outro lado, pode expressar as experiências mais sublimes e também as mais trágico-esperançosas dos seres humanos.

No terceiro e último capítulo, acompanhamos como Horkheimer desprende uma radical transformação na sua proposta de uma Teoria Crítica. Agora, na fase que segue após a publicação da obra *Dialética do Esclarecimento*, a Teoria Crítica despede-se de uma orientação crítico-econômico-política e engaja-se numa perspectiva mais crítico compreensivo da dinâmica de socialização à luz das teorias hermenêuticas, da teoria da socialização e da cultura freudiana e também de uma teologia negativa místico-judáica e hermenêutica, tal como a protestante tillichiana. Nesse último capítulo, expôs-se o modo como a Teoria Crítica se aliou à Teologia Negativa ao levar às últimas conseqüências sua crítica à tradição teórica ocidental, ao impor uma tarefa crítico-negativa em cooperação para com a teologia, a psicanálise e as ciências da interpretação, obrigando ao pensamento estar mais atento ao processo dinâmico de significação do dia-a-dia nos quais se forjam as estruturas sociais, pessoais, teóricas, etc. São nestas investigações das expressões mais singulares das culturas que Max Horkheimer encontra, na religião, o germe daquilo que poderia ser entendido como motivos de emancipação social.

A filosofia de Max Horkheimer desperta no leitor a questão do esquecimento da morte e da dor enquanto dimensões centrais para a vida social. Nas sociedades capitalistas, a

importância do crescimento econômico, da ordem política, dos pagamentos da dívida pública, etc., fizeram com que a mulher, a criança e o homem fossem colocados num segundo plano de importância. Se antes os ideais eram antropocêntricos, no dias contemporâneos eles são ‘capitalcêntricos’. Nem a teologia tradicional, nem a teoria tradicional e nem os envolvidos com a economia valorizam, por impulso própria de seus saberes, o ideal da vida. E, diante deste quadro, o sentimento de impotência que nutre todos os desejos de rejeição da condição política e econômica presente: sábio é aquele que se conforma em contemplar a miséria do mundo. A filosofia traz as conquistas da investida crítico-teórica kantiana, porém, não faz sem a capacitar da sensibilidade às experiências mais importantes da existência humana. Assim, a justiça, a solidariedade, a emancipação, a verdade e outras pretensões teóricas erguidas pela tradição filosófica ganham sentido não por sua altivez metodológica, mas sim por transporta à sua prática os sentimentos mais sublimes que os seres humanos podem suscitar. Ter consciência da morte, do desespero humano, é também ter consciência da vida. Pois, só assim, compreende-se a sua importância da vida e dos seus limites. Ao se radicalizar estas intuições, desperta-se o interesse nas experiências fundamentalmente interconectadas à vida: “trata-se de experiências fundamentais que fazemos com interesse vital que chamamos de amor, a afirmação da vida que recebemos e podemos dar. Uma vida afirmada, amada e acolhedora é uma vida realmente humana”³⁵¹. Assim, uma Teoria Crítica teologia que considera importante o tema da existência concreta e da morte, é aquela que estimula a valorização da vida e, por isso, desce até às raízes mais profundas da existência humana no processo de afirmação da autenticidade religiosa.

“Apenas quando se ama a vida e a terra de tal maneira que, sem elas, tudo pereceria perdido e acabado, pode-se crer na ressurreição dos mortos e em um novo mundo”³⁵².

³⁵¹ HORKHEIMER, Max. *Anhele de Justicia. Teoria Crítica e Religião. Op. cit.*, p. 71.

³⁵² BONHOEFFER, D. *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Munique: 1951 *Apud* MOLTMANN, J. *A vinda de Deus. Escatologia Cristã Op. cit.* p. 66.

Bibliografia básica do Projeto

Max Horkheimer

1. *A life in letters: selected correspondence*. Lincoln, London: University Nebraska Press, 2007.
2. *Anhelo de Justicia. Teoria Crítica e Religião*. Madrid: Trotta, 2000.
3. *Crépuscule*. Paris: Payot & Rivages, 1994.
4. *Dialektikder Aufklärung und Schriften (1940-1950)*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2003.
5. “Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft” in *Gesammelte Schriften* (Band 7). Frankfurt am Main: Fischer, 1985, pp. 309-316.
6. “Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen” in: *Gesammelte Schriften* (Band 7). Frankfurt am Main: Fischer, 1985, pp. 385-404.
7. “Theismus-Atheismus” in : *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Frankfurt am Main: Fischer Wissenschaft, 1997, pp 216-228.
8. “Erinnerung an Paul Tillich” in: *Gesammelte Schriften* (Band 7). Frankfurt am Main: Fisher Verlag, 1985, pp. 269-275.
9. “Gedanke zur Religion” in: *Gesammelte Schriften* (Band 3). Frankfurt am Main: Fischer, 1988, pp. 1931-1936.
10. *Origens da Filosofia Burguesa da História*. Lisboa: Presença, 1984.
11. “Religion und Philosophie” in: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Frankfurt am Main: Fischer Wissenschaft, 1997, pp. 229-238.
12. "Sinn nennen, wird verschwinden. Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer“ in: *Der Spiegel*, Nr. 1/2, 5.1.1970. (<http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/dokument.html?id=45226214&top=SPIEGEL-24/05/2009.16.55>).
13. *Sociedad, razón y libertad*. Madrid: Trotta, 2005.
14. *Teoria Crítica: uma documentação*. São Paulo: Edusp: Perspectiva, 1990.
15. *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Madrid: Amorrortu editores, 2003.

16. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).
17. “Theismus – Atheismus” in: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Frankfurt am Main: Fischer Wissenschaft, 1997, pp. 216-228.
18. “Traditionelle und kritische Theorie” in: *Gesammelte Schriften (Band 4)* Frankfurt am Main: Fischer, 1988, pp. 162-216, .
19. *Zur Kritik Der instrumentellen Vernunft in: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Frankfurt am Main: Fischer Wissenschaft, 1997, pp. 11-174.

Sobre Max Horkheimer

20. BRUNKHORST, Hauke. “Dialectical positivism of happiness: Max Horkheimer’s materialist deconstruction of Philosophy” in: *On Max Horkheimer. New perspectives*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1993, pp. 67-97.
21. CHIARELLI, M. G. *das coisas : estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: EdUNICAMP, 2001.
22. DINER, Dan. “Reason and the “Other”: Horkheimer’s reflections on anti-semitism and mass annihilation” in: *On Max Horkheimer. New perspectives*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1993, pp. 335-363.
23. GUR-ZE’EV, Ilan. Walter Benjamin and Max Horkheimer: from utopia to redemption, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8 (1988), pp. 119-155.
24. HABERMAS, J. “Max Horkheimer: para a história da evolução de sua obra” in: *Textos e contextos*. Lisboa: Piaget, 2001, pp. 91-109.
25. _____. “Para uma frase de Max Horkheimer: querer salvar um sentido absoluto, sem Deus, é pretensioso” in: *Textos e contextos*. Lisboa: Piaget, 2001, pp. 110-126
26. LASTORIA, Luiz A. Calmon Nabuco. Ethos sem ética: a perspectiva crítica de T.W.Adorno e M.Horkheimer. *Educ. Soc.*, out. 2001, vol.22, no.76, p.63-75. ISSN 0101-7330.
27. LUTZ-BACHMANN, Matthias. Religião depois da crítica à religião. *Impulso*, Piracicaba, 14(34): 13-25, 2003.7-20. 2003.

28. _____ . Religião segundo a Dialética do Iluminismo. *Philosophica. Revista de Filosofia da História e da Modernidade*. N. 04, pp 7-20. São Cristovão: Universidade Federal do Sergipe, 2003.
29. _____ . “Die Einheit der Vernunft und die Sprache der Religionen“ *in*: UHL, Florian; BOELDRL, Artur R. (Org.). *Die Sprache der Religion*. Berlin: (s.e), 2003 (www.philosophie.uni-frankfurt.de/fb/fb08/phil/lehrende_index/Homepage_Lutz-Bachmann/Dateien/unity_of_reason.doc - domingo, 10/01/2010, 09.00h).
30. _____ . “Religion – nach der “Dialektik der Aufklärung. *Jahrbuch für Religionsphilosophie*“. Frankfurt am Main, vol. 01, 2002, p. 138-147.
31. MANZANA, J. Interpretación y recepción de la filosofía teórica de Kant en el pensamiento de Max Horkheimer. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. Vol. III, pp. 57-71. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1976.
32. MÁRQUEZ, José Manuel Panea. Técnica versus Racionalidad: la utopía como anhelo de lo radicalmente otro (a propósito del cincuenta aniversario de la Dialéctica de la Ilustración). *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, ISSN 1139-3327, Nº 1, 1998, pags. 75-90
33. OTT, Michael R. *Max Horkheimer's Critical Theory of Religion*. Lanham, New York, Oxford: University Press of American, 2001.
34. SCHMIDT, Alfred. “Max Horkheimer's intellectual physiognomy” *in*: *On Max Horkheimer. New perspectives*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1993, pp. 26-47.
35. SCHMIDT, A. “L'œuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la Théorie Critique”. *Archives de Philosophie*, 1986, vol. 49, pp. 79-204.
36. SIEBERT, Rudolf J. *Horkheimer's critical sociology of religion*. Lampeter, Dyfed, Wales: Edwin Mellen Press, 1979.
37. STIRK, Peter M. R. *Max Horkheimer. A new interpretation*. Lanham: Barnes e Noble Books, 1992.

Sobre o Instituto de Pesquisa Social

38. BRONNER, Stephen Eric. *Da teoria crítica e seus teóricos*. Campinas: Papirus, 1997

39. BARBOSA, Ricardo C. *Habermas e Adorno: Dialética da Reconciliação*. Rio de Janeiro: Ed. UAPÊ, 1997.
40. FREITAG, B. *A teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
41. FREITAS, Verlaine. **Indústria cultural: o empobrecimento narcísico da subjetividade**. *Kriterion*, dez. 2005, vol.46, no.112, p.332-344. ISSN 0100-512X.
42. HONNETH, Axel. “Teoria Crítica” In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Orgs.). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Unesp, 1999.
43. _____. “Uma patologia social da razão” in: in: RUSH, Fred (org). *Teoria Crítica*. Aparecida: Idéias e Letras, 2008, pp. 389-416.
44. JAY, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1989.
45. _____. Is experience still in crisis? Reflections on a Frankfurt School lament. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 100. Dez./99, PP. 09-25.
46. MATOS, Olgária C. F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*. São Paulo: Moderna, 2005.
47. _____. *História viajante: notações filosóficas*. São Paulo: Estúdio Nobel, 1997.
48. _____. *Vestígios. Escritos de filosofia e crítica social*. São Paulo: Palas Athena, 1998.
49. RUSH, Fred. “As bases conceituais da primeira Teoria Crítica” in: RUSH, Fred (org). *Teoria Crítica*. Aparecida: Idéias e Letras, 2008, pp. 31-66.
50. ROBERTS, Julian. “A dialética do esclarecimento” in: in: RUSH, Fred (org). *Teoria Crítica*. Aparecida: Idéias e Letras, 2008, pp. 85-104.
51. SIEBERT, Rudolf J. *The Critical Theory of religion: The Frankfurt School*. Scarecrow Press, 2001.
52. SILVA, Franklin Leopoldo e. Conhecimento e Razão Instrumental. *Psicol. USP*, 1997, vol.8, no.1, p.11-31. ISSN 0103-6564.
53. WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.
54. WELLMER, Albrecht. Razón, utopía, y la dialéctica de la ilustración in: *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, 1994.
55. WHITEBOOK, Joel. “A união de Marx e Freud: A Teoria Crítica e a Psicanálise” in: in: RUSH, Fred (org). *Teoria Crítica*. Aparecida: Idéias e Letras, 2008, pp. 105-134.

56. SLATER, Phil. *Origem e significado da Escola de Frankfurt. Uma perspectiva marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Outros Membros do Instituto de Pesquisa Social

57. ADORNO, T.-W. *Dialectique négative*. Paris: Payot, 2003.
58. _____. *Experiência e criação artística*. Lisboa: 70, 2003.
59. _____. *Minima moralia*. São Paulo: Ática, 1993.
60. _____. ADORNO, T. W.-. “O Fetichismo na música” *in*: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Textos escolhidos*. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1991.
61. BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. (3 vols) São Paulo: Brasiliense, 1994.
62. BLOCH, Ernst. *L'esprit de l'utopie*. Paris: Gallimard, 1977.
63. _____. *L'athéisme dans Le christianisme*. Paris: Gallimard, 1978.
64. FROMM, Erich. *El amor a la vida*. Barcelona, Buenos Aires, Mexico: Paidós, 1985.
65. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismos e religião. Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
66. _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 12.
67. _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984
68. _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
69. _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
70. _____. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987.
71. _____. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
72. _____. *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

73. MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial. O homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
74. _____. *Eros e a civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
75. _____. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
76. HONNETH, Axel. *Reificación. Un estudio de la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007.
77. _____. “Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica” in: RUSH, Fred. *Teoria Crítica*. Aparecida: Idéias & Letras, 2008, pp. 389-415.
78. SCHMIDT, Alfred. La importancia de Marx para el pensamiento historiográfico contemporáneo. *Revista de estudios políticos*, ISSN 0048-7694, N° 37, 1984, pags. 49-66.
79. _____. *El materialismo*. Barcelona, 1976.

Bibliografia Complementar

80. ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes*. Petrópolis: Vozes, 2005.
81. AGOSTINHO DE HIPONA. *Contra acadêmicos. De beata uita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*. Turnhout: Brepols, 1970.
82. _____. *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1999.
83. ALWAY, Joan. *Critical Theory and Political Possibilities. Conception of Emancipatory Political in the works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*. London: Greenwold Press, s.d.
84. AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período clássico da hermenêutica filosófica*. São Paulo: EdUNESP, 1994.
85. APEL, K. – O. *Transformação da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2005 (Vol. I e II).
86. ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental. Nos limites do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2004.
87. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.
88. _____. “Racionalização e desencantamento”, in: *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 111-144.

89. _____ . “Weber e Habermas: Religião e Razão Moderna”. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 21, nº 64, 1994.
90. ARISTÓTELES. *A Metafísica*. Porto Alegre: Globo, 1969.
91. _____. *Ética a Nicômaco*. Brasília: UnB, 1999.
92. ARRIVÉ, Michel. *Linguagem e psicanálise, lingüística e inconsciente. Freud, Saussure, Pichon, Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
93. ASSMANN, Jan. “Religión invisible y memoria cultural” in: *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Lilmod, Libros de la Araucaria, 2008, pp. 51-67.
94. BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1992.
95. BERGER, P. *O Dossel Sagrado. Elementos para uma sociologia da religião*. 2ª Edição. São Paulo: Paulus, 1995.
96. BIALE, David. *Cabala e contra-história: Gershom Scholem*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. XVI).
97. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. “A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária” in: BINGUEMER, Maria Clara & ANDRADE, Paulo Fernando C de. *O mistério e a história: ensaios de teologia em homenagem ao Pe. Félix Pastor por ocasião dos seus 70 anos*. São Paulo: Loyola, 2003, pp.87-117.
98. BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
99. BORGES, Bento Itamar. *Crítica e teorias da crise*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 197-198.
100. BOSSI, Alfredo Bossi. “O romantismo” in: *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 95.
101. BRÜSEKE. F. J. *Romantismo, Mística e Escatologia Política*. Nova no. 62 São Paulo 2004.
102. BERSTEIN, Richard J. (org). *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Catedra, 1994.
103. BICCA, Luiz. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997
104. BLOOM, Harold. *Onde encontrar a sabedoria?* Rio de Janeiro: Objetiva: 13.
105. BOFF, L. *Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas*. Campinas: Versus, 2002.
106. BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

107. CARRETERO, Angel. Jürgen Habermas y la Primera Teoría Crítica. Encuentros y Desencuentros. Cinta Moebio: Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales, Santiago, n. 27, p.11-26, dez. 2006. Semestral. Disponível em: <www.moebio.uchile.cl/27/carretero.html>. Acesso em: 01 dez. 2008.
108. CASANOVA, Marco Antonio. “A religião da terra: o lugar do sagrado no pensamento de Friedrich Nietzsche” in: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angelo; PINHEIRO, Paulo (Orgs.). *A fidelidade à terra. Arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
109. CASSIRER, Ernst. *Erst Cassirer*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.
110. CASSIRER, Ernst. “O que é o homem?” in: *Ensaio Sobre o Homem. Uma Introdução a uma Filosofia da Cultura*. São Paulo: Martins Fontes, São Paulo. 1994, pp.45-50
111. CAVIER, Paul. *Que'est-ce que La théologie naturelle*. Paris: Vrin, 2004.
112. CHRISTIN, Olivier. *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI siècle* Paris: du Seuil, 1997.
113. CONCEIÇÃO, D. R. “Vitalidade: dimensão religiosa na antropologiamachadiana” in: *Para uma poética da vitalidade: religião e antropologia na escritura machadiana* (Tese de doutorado). São Bernardo do Campo: UMESP/PPG-CR: 2007, pp. 110-142.
114. CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 222.
115. DEBONA, Vilmar. Schopenhauer e a Razão Prática. *Kínesis*, Vol. I, n° 02, Outubro-2009, p. 277 – 286, p. 278.
116. DEMIROVIC, Alex. Entrevista com Alex Demirovic Entrevistadora: Isabel Loureiro). *Trans/Forma/Ação*. São Paulo, 27 (2): 143 – 148, 2004. p. 144.
117. DESCARTES, R. *Discurso do método; As paixões da alma; Meditações; Objeções e resposta*. São Paulo: Nova cultural, 1991, pp. 165-223.
118. DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas* (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultura,1991.
119. DILTHEY, W. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, trad. Julián Marías, Madrid, Alianza Universidad, 1986.
120. DUPAS, Gilberto. *Atores e poderes na nova ordem social. Assimetrias, instabilidades e imperativos de legitimação*. São Pulo: Unesp, 2005, p. 33).
121. _____, Gilberto. *O mito do progresso*. São Paulo: UNESP, 2006, pp. 72-73.

122. ELLIOTT, Antony. *Teoria psicanalítica. Uma introdução*. São Paulo: Loyola, 1996.
123. ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
124. ESTRADA, Juan Antonio. *A teodicéia impossível. A crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004.
125. _____. *Deus nas tradições filosóficas. Da morte de Deus à crise do sujeito* (Vol. II). São Paulo: Paulus, 2003.
126. FEURBACH, Ludwig. *Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.
127. FERRY, Luc. *Filosofía Política. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*. México: Fondo de cultura económica, 1991.
128. FIANI, Ronaldo. Teoria econômica clássica e teoria econômica marginalista. *Revista de Economia Política*, vol. 10, n.º 4 (40), outubro-dezembro/1990).
129. FLEURY, Laurent. *Max Weber*. Lisboa: 70, 2003.
130. FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud & Marx. Theatrum philosophicum*. 4ª ed. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1987.
131. FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. São Paulo: Imago, 1997.
132. _____. *Totem e Tabu*. São Paulo: Imago, 2005.
133. _____. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Imago, 2005.
134. GESHÉ, Adolphe. *O mal*. São Paulo: Paulinas, 2003.
135. GIBELLINI, R. e PENZO, G (Orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.
136. GIBELLINI, R. (Ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005.
137. GODINHO, Marcelo. Economias Capitalistas: economias monetárias de produção. *Revistas da seção Judiciária do Rio de Janeiro*. ISSN 16783085. N. 21, 2007, PP. 189-207.
138. GASSER, Reinhard. “Diskussionen über Nietzsche in der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung“ in: *Nietzsche und Freud*. New York, Berlin: de Gruyter, 1997, pp. 48-57.
139. GIACÒIA JR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a supressão da moral*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
140. GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 293).

141. GODINHO, Marcelo. Economias Capitalistas: economias monetárias de produção. *Revistas da seção Judiciária do Rio de Janeiro*. ISSN 16783085. N. 21, 2007, PP. 189-207.
142. HEIDEGGER, M. “O que é Metafísica?” *in: Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 51
143. _____. *Estudios sobre mística medieval*. Mexico: Fondo de cultura econômica, 1997, pp. 167-168.
144. _____. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento in: Conferências e Escritos Filosóficos (Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural,1983,pp.65-82)*
145. HEGEL, G. W. F. *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jaccobi y Fichte*. Madrid: Biblioteca nueva, 2007.
146. _____. *On art, religion, and the history of philosophy*.Indianapolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
147. _____. *A razão na história. Uma introdução à Filosofia da História..* São Paulo: Moraes, 1990.
148. HIGUET, E. A. Amor divino e/ou amor humano? Amor cristão e/ou amor pagão? O resgate do erótico no Pensamento de Paul Tillich e na Teologia Feminista. *Estudos de Religião, São Bernardo do Campo - SP*, v. 16, n. 22, p. 141-161, 2002.
149. _____. Teologia e Modernidade: Introdução geral ao tema. In: HIGUET, Etienne Alfred. (Org.). *Teologia e Modernidade*. 01 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2005, v. 01, p. 09-31.
150. HIGUET, Etienne Alfred. A Teologia em programas de Ciências da Religião. *Revista Eletrônica Correlatio*. N. 10. Abril de 2006 (<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio10/pdf/higueta1.pdf>, 29/01/2010, às 14.04h).
151. HINKELAMMERT, Franz. *Crítica à razão utópica*. São Paulo: Paulinas, 1988.
152. _____. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental. Lúcifer e a Besta*. São Paulo: Paulus, 1995.
153. HOBBSAWN, E. *Era dos extremos. O breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
154. _____. *Revolucionários*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.
155. _____. *Globalização, Democracia e Terrorismo*. São Paulo: 2007.

156. HÖFFE, Otfried, *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes: 2005
157. HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel. O Idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007.
158. HUME, D.. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora da UNESP, 2002).
159. HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
160. HUSSERL, E. *Invitación a la fenomenología*. trad. António Ziri3n, Barcelona, Paid3s, 1992.
161. INGRAN, David. *Habermas e a dial3tica da raz3o*. Brasilia: Edunb, 1993.
162. JAEGER, Werner. *La teologia de los primeros fil3sofos griegos*. M3xico: Fondo de Cultura Econ3mica: 1992.
163. JULI3O, Jos3 Nicolao. O pragmatismo de Nietzsche e o seu desdobramento est3tico segundo Habermas. *Trans/Form/Aç3o*, 2008, vol.31, no.1, p.153-175.
164. KANT, Immanuel. *Cr3tica da raz3o pura*. Lisboa: Fundaç3o Calouste Gulbenkian, 1989.
165. _____. *Cr3tica da raz3o pratica*. Lisboa: 70, 1994.
166. _____. *A religi3o nos limites da simples raz3o*. Lisboa: 70. s.d.
167. _____. Resposta 3 pergunta: O que 3 'Esclarecimento? In: Textos Seletos. Petrop3lis: Vozes, 1974. p. 100-117
168. KURZ, Robert. *O colapso da modernizaç3o. Da derrocada do socialismo de caserna 3 crise da economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
169. LADRIÈRE, J. L'Articulation du sens, II. Les langages de la foi. Paris, Cerf, 1984, p. 151-167.
170. LIMA VAZ, Cl3udio Henrique de. *Religi3o e Modernidade Filos3fica – Revista S3ntese Nova Fase*, v.18, n.53, Belo Horizonte: CES / Ediç3es Loyola,1991, pp.147-165.
171. LIMA VAZ, Claudio Henrique. *Antropologia Filos3fica (Volume I)*. S3o Paulo: Loyola, 2004.
172. L3WY, Michael. "Figuras do marxismo weberiano" in: ARRUDA JR., Edmundo Lima. *Max Weber: direito e modernidade*. Florian3polis: Letras Contempor3neas; Obra Jur3dica, 1996
173. _____. *Redenç3o e Utopia: o juda3smo libert3rio na Europa Central*. S3o Paulo: Companhia das Letras, 1989.

174. LÖWY, M. e BENSAIO, D. *Marxismo, Modernidade e Utopia*. São Paulo: Xamã, 2000.
175. LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia. O Judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
176. _____. *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
177. _____. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.
178. LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Porto: Escorpião, 1974.
179. MADURO, Otto. *Marxismo e Religião*. Caracas: Monte Avila, 1981.
180. MAGALHÃES, A. C. M. (2003) "Representares do bem e do mal em perspectiva teológico-literária: reflexões a partir de diálogos com *Grande Sertão: Veredas* de João Guimarães Rosa". *Estudos de Religião*. Ano XVII, No. 24, junho. São Bernardo do Campo, SP: UESP.
181. MALLER, Henri. *Congédier l'utopie? L'utopie selon Karl Marx*. Paris: L'Harmattan, 1994.
182. MACHADO, Irene. *Escola de semiótica. A experiência de Tártu-Moscol para o estudo da cultura*. São Paulo: FAPESP, 2003.
183. MARCONDES, Danilo. *Há ceticismo no pensamento medieval?* in: BONI, L. A. *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EdUPUCRS, 1995, pp. 283-294.
184. McINTYRE, A. *After Virtue*. Indiana: University Notre Dame Press, 1985.
185. NICHOLLS, ANGUS. *Goethe's Concept of the Daemonic After the Ancients*. Woodbridge: Camden House, 2006.
186. MARASCHIN, Jaci. *A (im)possibilidade do sagrado*. São Paulo: Emblema, 2004.
187. MARX, K. *O Capital: crítica da economia política (Os economistas)*. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
188. _____. *Salário, Preço e Lucro*. Centauro. 2003.
189. MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
190. MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da Dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

191. MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus. Escatologia Crista*. Sao Leopoldo: Unisinos, 2003.
192. _____. *Teologia da Esperança. Estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Loyola, Teológica, 2005.
193. _____. *Vida, esperança e justiça. Um testamento teológico para a América Latina*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008.
194. MONGE, Rodrigo Quesada. *El siglo de los totalitarismos (1871-1991)*. San José: EUNED, 1993.
195. NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 260.
196. Nietzsche, F. *A origem da tragédia*. São Paulo: Centauro, 2004.
197. NIETZSCHE, F. *Da Utilidade e Inconvenientes da História para a Vida*. Lisboa, Livrolândia, S/D
198. NIETZSCHE, F. *Origem da tragédia*. Lisboa: Guimarães, 1999.
199. ODERO, José Miguel. “Actualidad del concepto kantiano de <religión>”. *Revista de ciencias de las religiones*, ISSN 1135-4712, N° 1, 1996, pp. 105-124
200. OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüística-pragmática: na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1997.
201. _____. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
202. _____. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.
203. _____. *Ética e Racionalidade Moderna*”. São Paulo:
204. Loyola, 1993.
205. OCKHAM, Guilherme de. *Lógica Dos Termos*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999
206. PAULANI, L. M. *Modernidade e discurso econômico*. São Paulo: Boitempo, 2008.
207. PALMER, Michael. “Sigmund Freud: psicanálise e religião” in: *Freud e Jung. Sobre a Religião*. São Paulo: Loyola, 2001.
208. PAVEAU, Marie-Anne; SARFATI, Georges Elia. *As grandes teorias da lingüística: da gramática comparada à pragmática*. São Carlos: Claraluz, 2006;

209. PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: 34, 2003.
210. _____. *De olho na modernidade religiosa*. Tempo social. vol. 20, no. 2, São Paulo Nov. 2008.
211. PLATÃO. *A República* (Os Pensadores). São Paulo: Noca Cultural, 2004.
212. _____. PLATÃO. *Textos Seleccionados* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1991, pp. 129-195.
213. POPPER, Karl. *Conhecimento Objetivo: uma abordagem evolucionária*, Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1999.
214. PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia. Tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.
215. PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: 34, 2003.
216. RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Rio de Janeiro: Papyrus, 1991.
217. _____. *O Mal: um desafio a filosofia e a teologia*. São Paulo, PAPIRUS, 1988.
218. _____. *Ideologia e utopia*. Lisboa: 70, 1991.
219. RINGER, Fritz. *A Metodologia de Max Weber. A Unificação das Ciências Culturais e Sociais*. São Paulo: Edusp, 2004.
220. ROCKMORE, Tom. *Marx after marxism. The philosophy of Karl Marx*. (S.C): Blackwell, 2002.
221. SALGADO, J. C. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na iguldade*. Belo Horizonte: UFMG, 1995
222. SCHLUCHTER, Wolfgang. As origens do racionalismo ocidental. In: SOUZA, Jessé de. *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: EdUnB, 1999.
223. SAHLINS, Marshall. “Cultura e razão prática – dois paradigmas da teoria antropológica”. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
224. SÁNCHEZ, Juan José.”Religión como resistencia y solidariedad em el pesamiento tadío de Max Horkheimer (Introducción) in: HORKHEIMER, Max . *Anhelo de Justicia. Teoria Crítica e Religión*. Madrid: Trotta, 2000, p. 35.
225. SANTOS, Mário Ferreira. *Pitágoras e o tema do número*. São Paulo, Ibrasa, 2000, p. 36.

226. SCHLEIERMACHER F. D. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.
227. SCHLUCHTER, Wolfgang. “As origens do racionalismo ocidental”, in: SOUZA, Jessé de. *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora da UNB, 1999, p. 115.
228. SCHMIDT, Alfred. *El materialismo*. Barcelona: Herder, 1976.
229. SCHOLEM, G. “A crise da tradição no messianismo judaico” in: *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 131.
230. SCHOLEM, Gershom. “Walter Benjamin in: *O golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica I*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
231. SCIACCA, Michelle. *San Agustín*. Barcelona: Luis Miracle, p. 319.
232. SEXTO EMPÍRICO, *Hipótiposes Pirrônicas, Apud*, BONI, Luis A. *Lógica e Linguagem na Idade Média*.
233. SIEBERT, Rudolf. “Religião e psicanálise: situação européia” in: CORMIE, L. & SIEBERT, R. *A psicologia desafia a fé*. Petrópolis: Vozes, 1982, pp.2736.
234. SILVA, Rafael Cordeiro. Sensibilidade estética e sentimento religioso na filosofia de Max Horkheimer (Pelos trinta anos da morte de Horkheimer). *PHILÓSOPHOS* 10 (1) : 79-96, jan./jun. 2005.
235. SINGER, P. *Marx*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 77.
236. SIQUEIRA, José Eduardo (org.). *Ética, Ciência e Responsabilidade*. São Paulo: Loyola, p.42.
237. SOUZA, J. de. *Patologias da Modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*, op. cit., p. 70).
238. SOUZA, J. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997.
239. STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea* (Vol. 01). São Paulo: EdUSP, 1977.
240. STIRK, Peter M. R. “Materialism and Epistemology” in: *Max Horkheimer: a new interpretation*. Lanham: Barnes & Nobles Books: 1992.
241. SZONDI, Peter. “A filosofia do trágico” in: *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, pp. 67-69;
242. SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria da vida*. São Paulo: Martins Fontes: 2002.

243. _____. O Mundo como vontade e representação. São Paulo: Contraponto, 2004.
244. SINGER, Peter. *Marx*. São Paulo: Loyola, 2003.
245. STIRK, Peter M. R. *Max Horkheimer. A new interpretation*. Lanham: Harvester Wheatsheaf / Barnes & Noble Books, 1992.
246. SUNG, Jung Mo. *Sementes de Esperança. A fé num mundo em crise*. Petrópolis: Vozes, 2005.
247. TILLICH, P. *Theology of Culture*. New York: Oforx University Press: 1964.
248. _____. Teologia Sistemática. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
249. _____. *El Futuro de las Religiones. Con una introducción de Mircea Eliade*. Buenos Aires: La Aurora, 1976.
250. _____. "The Lost Dimension in Religion" in: *Adventures of the Mind*. New York: Vintage Books, 1958.
251. _____. *Dinâmica da Fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
252. _____. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.
253. THOMPSON, E. P. *Formação da Classe operária*. (3 vols). Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987.
254. TURNER, Bryan. *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1997.
255. VERNANT, J. -Pierre. *Advento do pensamento racional in Entre o Mito e Política*. São Paulo: Edusp, 2001.
256. VERNANT, J.-P. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympo, 1999.
257. VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
258. VOLVELLE, Michel (Direção). *O homem do iluminismo*. Lisboa: Presença, 1997.
259. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1996.
260. _____. *Ensaio de Sociologia*. 5ª Edição. Rio de Janeiro, Ed Guanabara Koogan, 1982.
261. _____. *Economia y sociedad*. Mexico: Fondo de cultura económica, 1999.

262. _____ . *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1996.
263. WEFFORT, F. (org.) *Os clássicos da política*, São Paulo: Ática, 2000, vol. 2.
264. WHITE, Stephen K. *Razão, Justiça e Modernidade. A obra recente de Jürgen Habermas*. São Paulo: Ícone, 1995.
265. WITTEGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.
266. _____ . *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1991.