



HORKHEIMER E A RELIGIÃO

HORKHEIMER AND RELIGION

Wallace Guilherme Soares de Brito

Bacharel em Filosofia pela UEPB
profgui22@gmail.com

Irio Vieira Coutinho Abreu Gomes

Doutor em Filosofia pela UFPE
Professor Adjunto do Curso de Filosofia da UEPB
iriocoutinho@gmail.com

A dicotomia entre fé e razão pode nos causar a falsa impressão de que uma nega a outra e, consequentemente, são opostas. Contudo, não raramente, premissas teológicas e religiosas serviram de base na construção de discursos filosóficos de pensadores que atravessam a História da Filosofia, desde a Antiguidade. Neste artigo, analisamos as influências religiosas no contexto da filosofia de Horkheimer, o que fizemos por meio de quatro passos: (I) averiguamos as premissas de natureza teológica que inspiraram a Escola de Frankfurt na construção de teorias filosóficas do campo da ética e política; (II) verificamos como a relação entre teologia e filosofia é expressa por meio do conceito de Justiça em Horkheimer; (III) refletimos sobre o conceito de *totalmente Outro* e as influências da tradição judaica na sua construção e, (IV), por fim, enfatizamos a influência dos mandamentos judaicos proibitivos na filosofia horkheimeriana. Se por um lado o autor critica o aspecto reacionário da religião, por outro, enaltece seu aspecto crítico; pela sua Teoria Crítica, Horkheimer faz oposição à Teoria Tradicional particularmente ao positivismo das ciências. Articulando a necessidade do *totalmente Outro* e a impossibilidade de representar o Absoluto, cujas raízes remontam aos mandamentos judaicos, Horkheimer inspira-se em premissas religiosas e, após retirar delas seu disfarce mitológico e fantástico, utiliza das mesmas para propor uma nova relação entre fé e razão em prol do desenvolvimento de uma sociedade mais justa e feliz.

Palavras-Chave: Filosofia da Religião; Escola de Frankfurt; Teoria Crítica.

The dichotomy between faith and reason can give us the false impression that one denies the other and, consequently, they are opposites. However, not infrequently, theological and religious premises served as a starting point in the construction of philosophical theories by authors that span the History of Philosophy since Antiquity. In this paper, we analyzed religious influences in the context of Horkheimer's philosophy, which we did through four steps: (I) we investigated the theological nature premises that inspired the Frankfurt School in the construction of philosophical theories in the field of ethics and politics; (II) we verified how the relationship between theology and philosophy is expressed through Horkheimer's concept of Justice; (III) we reflected on the concept of the *totally Other* and the influences of the Jewish tradition on its construction and, (IV), finally, we emphasized the influence of the prohibitive Jewish commandments on Horkheimerian philosophy. If, on the one hand, the author criticizes the reactionary aspect of religion, on the other, he praises its critical aspect; Through his Critical Theory, Horkheimer opposes Traditional Theory, particularly the positivism of science. Articulating the need for the *totally Other* and the impossibility of representing the Absolute, whose roots go back to the Jewish commandments, Horkheimer is inspired by religious premises and, after removing their mythological and fantastic disguise, uses them to propose a new relationship between faith and reason for the development of a fairer and happier society.

Keywords: Philosophy of Religion; Frankfurt School; Critical Theory.

1. Introdução

Enquanto fundadora da responsabilidade individual e coletiva, a religião prestou inúmeras contribuições para o campo da ética e da política. Isso é percebido no relato da Queda. Deus cria Adão livre com total capacidade de escolha entre o bem e o mal, o que comprometeria toda a humanidade. A queda de Adão significa a escolha do homem em reger-se por si mesmo e o abandono de Deus: o homem, doravante, tem de assumir a própria redenção, tomando sobre si a condução da sua história. Em que pese seu abandono de Deus, o homem não está sozinho, e recebe de Deus seus mandamentos. Dessa maneira, o relato bíblico da queda de Adão estimula a ideia de uma autonomia coletiva e livre submissão às leis perpetuamente válidas.

No mundo antigo, a relação entre religião e política, onde esta é endossada por aquela, cujo domínio de atuação é a nação, não conhece nenhuma separação. Na antiguidade, a ideia de um Estado laico ou de uma religião à parte da nação não fazia qualquer sentido: a nação (povo, Estado, clã) e a religião não poderiam ser imaginados um sem o outro. Este cenário foi alterado com o advento do cristianismo que, por meio da anunciação de um reino celestial, diferente do terreno, divorciou a política da religião. Não há hermenêutica possível de leitura dos evangelhos que sinalizem para alguma ação ou fala de Jesus Cristo da qual se possa deduzir qualquer tipo de pretensão de formação de um Estado cristão. Assim, o cristão é esse indivíduo livre por natureza de qualquer amarra política.

Foi Rousseau o primeiro na modernidade a perceber a novidade trazida pelo cristianismo para a política. Ele concebe o indivíduo do seu tempo como atravessado por uma dualidade: de um lado como aquele que é indivíduo; do outro, como aquele que pertence ao coletivo. No primeiro, temos garantida a liberdade individual do sujeito completo por si mesmo do cristianismo; no outro, essa pessoa como cidadã com seus direitos e obrigações garantidos pela coletividade herdeira da *pólis* grega. Portanto, esse sujeito moderno político é bipolar, vivendo numa tensão entre sua interioridade (cristã) e sua exterioridade (grega). A melhor expressão disso está na “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, que, evidenciando a distinção entre homem e cidadão, tenta harmonizar as demandas do homem perante o Estado. De fato, o homem livre e igual dessa declaração tem por modelo a humanidade que é criada e amada por Deus sem distinção de pessoas. Isto impossibilita a primazia de uns em relação aos outros, além de interditar espaços para ideias políticas do paganismo que sustentavam que existiam homens escravos e livres “por natureza”.

Na liberdade de consciência cristã se gestou a livre circulação de pensamentos e ideias que são essenciais para o combate das pretensões de “formação” do homem por parte dos variados totalitarismos que se fortalecem em nosso tempo. Diante disto, Horkheimer entende que a religião subsidia ideias à filosofia e, mais ainda, em parceria com essa, tem papel decisivo na compreensão de sociedade que almejamos.

2. Contribuição da Religião à Ética e Política na Escola de Frankfurt.

O último filósofo moderno que realizou uma acomodação metafísica do pensamento da tradição judaico-cristã foi Hegel. Habermas toma por certa a influência do pensamento judaico na filosofia alemã do qual se apropriou criticamente, a saber: transladou conteúdos bíblicos para o discurso argumentativo filosófico. O autor afirma que “a partir da experiência da tradição judia podem se iluminar os motivos centrais do idealismo alemão, determinado, no essencial, pelo protestantismo” (HABERMAS, 2001, p. 52). Também destaca a contribuição do pensamento judaico para filósofos como Wittgenstein (o silêncio esclarecedor da filosofia), Husserl e a fenomenologia; assim como a escola de Frankfurt, passando por Franz Rosenzweig, Buber e Hermann Cohen.

Os estudiosos da Escola de Frankfurt enxergaram na religião um contributo valioso para as formulações das suas análises sociais e propostas de um mundo mais pacífico e igualitário. Encontramos as raízes da teoria da religião de Erich Fromm na sua aproximação com a Bíblia Hebraica e seu interesse pela visão dos profetas de uma sociedade reconciliada e pacífica. Com efeito, “esta visão profética é o fio condutor durante todo o desenvolvimento da teoria crítica da religião de Fromm.” (SIEBERT, 1977, p. 4). Benjamin dizia que seu pensamento não poderia existir se não fosse a teologia (cf. MENDIETA, 2001, p. 23). O papel de conceitos como redenção, esperança e idolatria é essencial. Eles são reapropriados pelos frankfurtianos de tal modo que reconhecem a falsidade do dilema: Atenas ou Jerusalém? “Uma é impensável sem a outra. A razão é impossível sem a *anamnésis*, e a memória é ineficaz se não está unida a universalidade” (MENDIETA, 2001, p. 27).

O messianismo e a escatologia judaica são tão presentes em Adorno “que alguns têm lançado contra ele a acusação de que sua obra não é mais que uma teologia negativa, uma forma de irracionalismo místico medieval” (MENDIETA, 2001, p. 23). Adorno encontrou nas Escrituras o mote para críticas à coisificação do homem pelo homem. Tudo começa com um tipo de endeusamento ou absolutização de algo que é desde sempre contingente. Esse contingente aqui é o humano, que na falta daquilo que é, por si mesmo, absoluto, constitui a

si mesmo como parâmetro último do real. Assim, a subjetividade humana se assoberba convertendo tudo (inclusive o próprio humano) em objeto de uso, fazendo, para tanto e por ser inevitável, uso da violência. Essa violação da subjetividade inalienável de cada um “pode atentar no outro completamente individualizado o núcleo essencial que faz da criatura ‘viva imagem de Deus’” (HABERMAS, 2001, p. 196). Se nos autores de Frankfurt vemos a religião como fonte inspiradora/motivadora de um processo que nos traz novas intuições filosóficas a serem trabalhadas por eles, também conhecemos momentos na história onde a negação mútua entre razão e religião foi preponderante.

Isso é fácil de ser percebido quando se considera a dicotomia entre razão e religião, própria da modernidade, engendrada por fatores como a Reforma Protestante. Segundo os reformadores, a vontade divina era incognoscível para nós humanos. Calvino versava sobre um *Deus absconditus*, um Deus que não pode ser conhecido pela razão humana, longe do imperfeito e profano mundo físico. Lutero, por sua vez, afirmava que a razão era uma “fera perversa” e fonte de todo o mal (Cf. OTT, 1998, p. 3). Também os iluminismos burgueses e os muitos marxismos fomentaram a disputa. Os primeiros constantemente atacavam o fenômeno religioso, sob a perspectiva unilateral de que era um mito sem significado, instrumento de dominação de massas (o que para eles não era necessariamente um problemal) para aqueles que detinham o poder e, por fim, mera superstição. Os últimos o tinham ora como forma decadente e equivocada de indignação perante a injustiça, ora como instrumento de perpetuação da injustiça.

Na partilha dos bens do divórcio entre razão e religião, a religião ficou com o conhecimento da fé por meio da revelação, baseado no reino dos céus; a razão, por sua vez, com o conhecimento científico do reino mundano. Consequentemente, tudo aquilo que fosse relativo às realidades empíricas, mais ainda, de nosso cotidiano de seres corporais socializados, deveria ser tratado pela lupa da ciência (eis o berço do positivismo); para a religião, sobrava um mundo espiritualizado (ou ilusório mesmo) de salvação da alma e negação do mundo. Esse afastamento entre a razão e a religião, contribuiu para gerar a racionalidade instrumental do Esclarecimento. Em outras palavras, a redução da realidade factual do que realmente importava a tudo aquilo que pudesse ser calculado e medido. Bem a contragosto da intenção inicial, a consequência desse processo foi que as luzes que deveriam a nós chegar se vertem em novas trevas. A racionalidade técnica salvadora degenera-se em mito, dominação, alienação e terror, nos abandonando ao niilismo na forma de falta de sentido, apatia e resignação.

2. Horkheimer e o Lugar da Religião

Horkheimer criticou uma forma de fazer ciência que, desprezando a multiplicidade do conhecimento, se servia de lentes unilaterais na sua investigação da realidade. Tal ciência, notoriamente positivista e empirista, é responsável por dogmatizar o método experimental, tido como possibilidade única de conhecimento. Ele denominou esta concepção de mundo de Teoria Tradicional e, mais tarde, racionalidade instrumental. Para Horkheimer e os frankfurtianos, esta forma de fazer ciência tem caráter reducionista, posto que limita as complexas relações humanas a meros cálculos matemáticos (Cf. SOUSA, 2016, p. 28).

Essa reprovação tem destaque na ideia de Justiça na Teoria Crítica, a qual Horkheimer faz oposição à racionalidade instrumental. Esta última, segundo o autor, peca por adotar uma concepção de justiça distributiva cujo fundamento é o mero cálculo matemático ou econômico. Segundo Orellana (2014, p. 68), “um dos grandes problemas da teoria tradicional, onde o positivismo é o limite, é que dificilmente pode providenciar uma reflexão moral ou de justiça”. Empobrecendo as relações humanas, a Teoria Tradicional faz o mesmo com a ideia de justiça, alocando-a do campo da ética e moral para uma área de cálculo, previsibilidade e probabilidade; com efeito, não é necessário muito esforço para imaginar as implicações éticas que podem surgir a partir dessa estagnação do conceito de justiça. Nesse sentido, a sua subjetividade parece ser mais adequada à proposta da Teoria Crítica, indo de encontro com uma concepção engessada e absoluta do conceito.

De fato, é na noção de Justiça em Horkheimer que encontramos as fontes teológicas da sua filosofia. Para o autor, o “anseio por justiça”, como veremos mais a frente, deve ser o norte de toda política que pretenda subverter a realidade histórica. O diagnóstico das sociedades modernas, segundo o filósofo, é o produto de um processo histórico cujo fundamento é o domínio dos homens sobre a natureza. Nesse sentido, Horkheimer expõe o status biopolítico da sociedade: o motor da história é a dominação da vida e a relação entre homem e natureza. Assim sendo, toda e qualquer política radical deve ter como objetivo transformar as relações de domínio sobre a natureza (Cf. Orellana, 2014, p. 67).

Não obstante houvesse na Escola de Frankfurt um otimismo em relação à realização da justiça social, este cenário mudou após a Dialética do Esclarecimento e do Holocausto. Esse contexto fez com que o Reitor de Frankfurt enxergasse a justiça cada vez mais distante da realidade material. No entanto, como veremos mais à frente, Horkheimer não aceita que a injustiça seja a última palavra, muito menos defende uma sociedade estagnada numa realidade absoluta. Ainda podemos constatar o mesmo dentro da história da filosofia

analítica, onde suas reflexões sobre Ética se iniciam com G.E. More nos anos de 1903 e ficam estagnadas até uma retomada, em moldes bem diferentes do positivismo inicial, nos anos 50 do mesmo século. A Teoria Crítica se apresenta, por sua vez, como aquela que se contrapõe à objetividade da justiça segundo um viés iluminista-positivista, defendendo a emancipação dos homens e transformação do todo que compõe a realidade.

Para tanto, é diante de uma nova relação entre fé e razão que Horkheimer encontra a chave que abre à filosofia as portas de saída do dogmatismo da tradição, do positivismo das ciências e suas respectivas considerações unilaterais (MORAES JUNIOR, 2007). Dessa forma, a teoria da religião dialética propõe uma ressignificação emancipadora dos conteúdos religiosos que, doravante, lutam por uma futura sociedade mais humana, razoável e progressista. Entender como isso se dá em Horkheimer é possível tomando a concepção de justiça como divisa hermenêutica para a compreensão da relação entre Teologia e Teoria Crítica.

Com efeito, o pensamento de Horkheimer sofre uma radicalização após os horrores da modernidade, muito bem expressa na sua obra em conjunto com Adorno “Dialética do Esclarecimento” (1985). O pessimismo de Schopenhauer é latente nesta nova fase de pensamento de Horkheimer e continua sendo objeto de estudo de muitos dos seus comentadores. De fato, é no conceito de Justiça desenvolvido pelo filósofo que encontramos a relação entre sua filosofia e a teologia: é o anseio por justiça o cerne de toda e qualquer política cujo objetivo seja romper com a lógica histórica de horrores, injustiças e todo o tipo de mazelas sociais (ORELLANA, 2014). Ora, o restabelecimento da justiça entre os homens por intermédio da transformação histórica é interesse geral da Teoria Crítica. Nisso, a religião pode ser propícia ou não.

Karl Marx interpreta a religião como criação de uma autoconsciência alienada que externa o contexto de uma sociedade de dominadores e dominados. Ao mesmo tempo em que é consolo e protesto dos oprimidos, enquanto expressão de um sofrimento humano real, também exerce um papel no sistema de dominação do qual legitima (enquanto vontade de Deus!) e expande o campo de atuação da violência opressora. Conquanto, não é que para Marx a religião tenha necessariamente de exercer esse duplo papel sempre e ao mesmo tempo, mas muitas vezes é o que acontece. Nessa mesma esteira, Horkheimer (2000, p. 126) pergunta:

O que é a religião em um bom sentido? O inextinguível impulso, sustentado contra a realidade, de que esta deve mudar, que se rompa a maldição e se abra caminho para a justiça [...] o que é religião em um mal sentido? É este mesmo impulso pervertido na afirmação, na proclamação, e, portanto, na transfiguração da realidade

apesar de todos os seus flagelos; é a mentira vã de que o mal, o sofrimento e o horror têm um significado, seja graças ao futuro terrestre, seja ao futuro celestial.

O autor destaca que o aspecto reacionário da religião é expresso quando ela opera para legitimar a dominação e controle social por parte da burguesia. O seu aspecto emancipatório, por sua vez, surge quando nega a realidade de sofrimento e injustiças como última e única possível. Assim, a crítica religiosa à imutabilidade da realidade expressa uma possibilidade de um mundo mais justo e igualitário, onde as injustiças sociais não tivessem a última palavra. A crítica sustenta, percebe-se, certo afastamento dessa concepção falaciosa da realidade como imutável, cujas injustiças são inevitáveis: o *argumentum ad antiquitatem* é desmontado por um “anseio por justiça” somado à crença de que a realidade pode ser alterada. É dessa maneira que o resguardo da religião, com efeito, é demonstrado na aspiração por justiça e desejo de felicidade, plasmados na promessa de um mundo melhor.

Em *Thoughts On Religion* (2002, p. 129-132) Horkheimer afirma que o desejo de justiça e o sofrimento humano foram historicamente expressos por meio da religião e seus ritos, linguagem e conceitos. Assim, o “fator religioso” conservou um aspecto crítico social em relação à razão instrumental, qual seja: a negação da ideia de que a realidade de sofrimento é imutável, e absoluta. A insatisfação com a ideia de destino seria a principal via de aceitação de um ser transcendente. O indivíduo religioso, por não encontrar justiça no mundo em que vive, a projeta em uma realidade ideal – o reino dos céus – ou em um Deus transcendental. Para o autor, essa projeção operou de forma crítica inicialmente. No entanto, ao imiscuir-se com o Estado, a religião e, sobretudo, o cristianismo, tem sido cada vez mais pervertida, e seu aspecto crítico social é substituído por uma função de instrumento de dominação de massas. Nesse sentido, o criticismo religioso resguarda um anseio por justiça, na mesma medida em que denuncia as injustiças sociais. São vários os profetas da Bíblia Hebraica que criticam os impropérios, injustiças e traições de governantes e juízes para com o povo, em especial com os menos favorecidos da sociedade de então. Porém, o cristianismo na forma de religião civil, aquela a partir de Constantino, e mesmo o protestantismo quando se alia aos Estados Nacionais, abdicaram do seu conteúdo inicial, na medida em que conciliaram a vontade divina com os acontecimentos e fatos terrenos. Desta forma, o conteúdo da religião torna-se legitimador das realidades de injustiças e mazelas sociais.

Nesse momento, a religião é instrumentalizada com fins a abonar as opressões do Estado cuja vontade é divinizada. Este é precisamente o aspecto da religião que é alvo da crítica de Horkheimer. A partir de concepções que têm origem no fenômeno religioso, o autor verifica a possibilidade da manutenção do desejo por um mundo melhor que este,

realizável na memória constante do sofrimento, para que a luta contra o mesmo não seja adiada para outro mundo. Dessa maneira, a crítica da religião de Horkheimer busca retirar do fenômeno religioso as suas formas mitológicas limitadoras e distorcidas, criadas pelo e para legitimação das estruturas de poder e dominação. Assim, enquanto anseia pelo *totalmente Outro*, através do qual irá superar as injustiças sociais que acometem a sociedade, o conteúdo religioso luta contra a *rebarbarização* da sociedade em prol da construção de uma realidade diferente do *status quo*.

3. Da Necessidade do *totalmente Outro*

Refletindo sobre a religião na Filosofia de Horkheimer e a importância que a Teologia possui na mesma, Eduardo Mendieta (2001, p. 21) afirma:

Se poderia editar facilmente uma maravilhosa coleção de aforismos de Horkheimer sobre a necessidade do *totalmente Outro*, o inteiramente Outro, como necessidade social, antropológica e inclusive metafísica.

Deveras, é sobre raízes judaicas que floresce a filosofia de Horkheimer. Ao Israel bíblico é vetada a representação de Deus através de figuras, imagens ou quaisquer meios materiais, bem como a proibição de venerar outros deuses, homens, animais ou coisas como se fossem Deus (Cf. Ex 20, 1-5). Isso assenta na impossibilidade de representar o Absoluto e é um dos fundamentos da tradição, como destaca o filósofo e rabino Maimônides em seus Treze Princípios da Fé Judaica. A importância dessa inviabilidade de retratar a Deus reside em garantir sua absoluta transcendência, e isso se faz necessário para que Deus possa ser Deus, pois do contrário, poderia cair sob nossas categorias e ser confundido com um ente entre outros. Desse modo, a incognoscibilidade de Deus é assegurada, assim como Seu mistério. Portanto, o homem não pode arrogar a si qualquer tipo de absolutismo no saber ou agir: isto só pertence a Deus.

Adorno e Horkheimer, comentando a tradição judaica, afirmam que a concepção de Deus é do “totalmente Outro” em relação a este mundo, ou seja, é aquele inominável, inconcebível, para além da esfera humana (Cf. OTT, 1998, pp. 109-110). Só a Deus é devida a glória, o louvor, o submeter-se pessoal; qualquer coisa diferente disso é idolatria. Esta novidade da tradição judaica teria a capacidade de blindar a religião contra a instrumentalização que busca legitimar formas finitas do ser. Em tempos de regimes totalitários, a idolatria é praticada na economia, política, nação, no grande líder e assim por diante, onde entes materiais são idolatrados como se fossem de origem divina ou o divino

em si. O filósofo e rabino Joshua Heschel, ao comentar a lei proibitiva judaica, afirma que conceitos aprisionam Deus e que “nossas mentes nunca serão tão inadequadas quanto ao tentar descrever Deus.” (HESCHEL, 1975, p. 240). Este aspecto da tradição judaica foi objeto de estudo no século XX, na figura do filósofo judeu Gershom Scholem, notoriamente na sua obra *Zohar* (Cf. SCHOLEM, s/d, p. 135). Com efeito, a proibição judaica de conceber o Absoluto permeou a filosofia de pensadores judeus em vários momentos históricos distintos, com objetivos mais ou menos parecidos; seja na teologia de Maimônides e Heschel, seja na metafísica de Scholem e, por fim, na filosofia de Horkheimer. Ao censurar a representação de Deus, a sabedoria judaica opera para nos entregar a irrepresentabilidade do absoluto, interditando posições absolutas em relação ao real. Portanto, não é possível saber o todo de Deus, posto que isso implicaria uma representação sua.

Essa interdição é salutar para que o homem não se ponha em Sua posição e se julgue o mantenedor da verdade. É sempre necessário nos lembarmos de “uma proposição do Antigo Testamento: ‘não se pode dizer o que é o bem absoluto; tu não podes apresentá-lo’. Os homens que vivem com essa consciência têm uma comunidade de pensamento com a Teoria Crítica” (HORKHEIMER, 1972, apud MATOS, 1993, p. 90). Esse impedimento exige ao homem uma posição de cautela, primeiramente de reconhecimento de sua finitude e, posteriormente, reconhecimento do outro como aquele com o qual tenho de dividir o espaço. Posto que não posso saber o que seja esse espaço em sua totalidade, não tenho o direito de dizer ao outro se seu lugar é aqui ou não. É perceptível que esta postura anuncia um caminho de tolerância e aceitação do outro, em franca oposição a doutrinas políticas totalitárias que excluem ou submetem o diferente e o outro; em suma, aquele que nos incomoda.

Horkheimer nos lembra que na Torah o Eterno se dirige ao indivíduo e ao coletivo através da mesma palavra, expressa no mandamento de amar ao próximo como a si mesmo (Cf. Lev 19, 18). Com base nessa premissa ética de fundamento teológico, a sociedade judaico-cristã deveria se empenhar na tarefa de unir indivíduo e coletivo para amar as outras nações e outros indivíduos, cujo norte seria a construção de uma sociedade mais harmônica e tolerante. No entanto, sucede-se que “a sociedade que está automatizando a si mesma integra os indivíduos como sujeitos autônomos e faz do coletivo, a nação sobretudo, um ídolo” (HORKHEIMER, 1978, p. 233).

Dessa maneira, o fascismo faz da nação um ídolo, assim como o capitalismo faz com o lucro, desintegrando o mandamento proibitivo da Lei Judaica. O espaço outrora ocupado pela proposta universalizadora da religião é, doravante, preenchido por conceitos que

exercem um papel central na idolatria (Estado, nação, lucro, capital e assim por diante), operando a manipulação de massas e propagando a ideologia dominante. Para Horkheimer, é apenas aceitando que o absoluto é o *totalmente Outro* que se torna possível dizer o que o absoluto *não é*, e, desta forma, empoderar as pessoas para resistirem contra a dominação social em sua luta pela construção de uma sociedade mais equânime (Cf. OTT, 1998, p. 114).

4. Da necessidade do quinto mandamento.

Horkheimer tem grande apreço pela doutrina religiosa judaica e cristã por sua “capacidade de reparação, reconciliação e expiação em Deus” (HABERMAS, 2001, p. 121). Habermas, comentando sobre a tarefa que a filosofia tem frente à religião em Horkheimer, afirma: “Também para ele o trabalho crítico da filosofia consiste no essencial em salvar ou recuperar no seio do espírito da Ilustração o verdadeiro da religião” (HABERMAS, 2001, p. 122). Para Horkheimer, o conteúdo essencial da religião é a moral, e essa já não se encontra com a razão. O seu ceticismo frente à razão parece exigir o complemento da religião, o que se reflete na sua afirmação de que a própria filosofia tradicional não construiria nenhum argumento para justificar o não assassinato. O famoso imperativo categórico de Kant não faz frente à questão. Horkheimer compra a crítica de Hegel que acusa Kant de formalismo em sua razão prática, incapaz de diferenciar a moral da imoralidade. Supõe-se que compartilha com Hegel a ideia de que, se partimos do imperativo de universalidade kantiano, qualquer afirmativa pode ser universalizada, o que não distingue o matar do não matar.

Não há lugar para a teologia na teoria da sociedade do tempo de Horkheimer. Por outro lado, essa mesma teoria não encontrou um substituto à altura. Essa teologia, assim, se faz necessária pela razão crítica enquanto fundamentadora última da moral. Nesse ponto ele concorda com Kant, que teve de recorrer ao cristianismo para acabamento de seu sistema moral na conciliação entre agir moral e felicidade. Horkheimer também empreendeu pesquisa sobre as relações de convergência entre filosofia e teologia, assim como da antítese ao cristianismo plasmada no materialismo que substitui Deus pela natureza, transformação essa que não passa de uma

inversão dos conceitos fundamentais sem modificá-los, permanecendo ligada à arquitetônica metafísica das imagens de mundo... Horkheimer nunca teve dúvida alguma acerca do conteúdo teológico da teoria marxista (HABERMAS, 2001, p. 125).

Isso é facilmente visto na transladação das promessas evangélicas, só realizáveis no além, para seu cumprimento aqui mesmo nas escatologias secularizadas do processo histórico

que nos levaria à sociedade justa e igualitária. Assim, premissas teológicas são convertidas em uma práxis materialista. Nesse ponto a filosofia não passa de teologia disfarçada, onde o ateísmo busca salvar conteúdos originários do teísmo. Um ateísmo como esse, no entanto, se não quiser ser mentiroso, nunca pode ser oposto à religião, posto que a ideia de fazer justiça ao outro, amar aquele que não conhecemos e conferir-lhe o direito tem seu nascedouro na lei e na profecia judaica.

A tentativa de realização das expectativas divinas (eternas, incondicionais) pelo homem (temporal, condicionado) é logicamente incompatível. Por outro lado, a filosofia chegara a um ponto que não pode mais retornar a Deus. Apercebeu-se que o encerramento do transcendente gera uma racionalidade que transforma o eterno de Deus em contingência histórica humana. Essa racionalidade histórica não tem o direito de reclamar nenhuma sentença incondicional. Nosso intuito de nos livrar de Deus resultou numa prisão espaciotemporal que, se digo “é proibido matar!”, alguém indaga “Onde? Quando?”.

Horkheimer, num sentido nietzschiano, notou que a morte de Deus é a morte da verdade. É certo que podemos ainda falar de verdade num sentido relativo às circunstâncias ou condições de contorno, mas quando se trata de vidas humanas, só um incondicional “não matarás” pode satisfazer. Segundo Habermas, para Horkheimer, “tudo o que tem a ver com a moral, se refere em última instância à teologia” (HABERMAS, 2001, p. 126). Isso é assim porque só na teologia podemos encontrar uma necessidade última, a saber, uma necessidade ontológica:

Sem uma ancoragem ontológica, o conceito de verdade não poderia evitar ser vítima das contingências intramundanas dos homens mortais e dos contextos cambiantes desses; sem uma ancoragem ontológica a verdade já não é coisa alguma, se não uma arma de luta pela vida (HABERMAS, 2001, p. 131).

A razão sozinha não é capaz de tão alta tarefa, a saber, a de comprometer-se com a verdade, pelo menos num sentido absoluto. Há por parte de Horkheimer certo desencanto frente à razão que tem por consequência o acolhimento do sentido religioso. A religião chega para salvar a razão dos apuros por ela mesma encontrados quando de sua busca do incondicional. A impotência da razão, segundo Orellana (2014, p. 71), se dá porque:

[...] junto com a extinção da religião, é declarada a morte do pensamento de justiça, demonstrando que o papel da moralidade é necessário para se viver em comunidade. Somente a partir do princípio de “amar ao próximo” é que se pode desenvolver uma moral humana, demonstrando que, se queremos viver com os outros, a religião deve estar presente.

Trata-se de uma proposta política radical. Essa política, todavia, consiste na afirmação da vida em sua totalidade – que é o primeiro passo para a transformação das sociedades

modernas. Argumenta-se a favor de uma redução do domínio sobre a vida e natureza a partir da libertação do senso crítico e da rememoração do mesmo. Está em pauta uma política de abertura, e não de negação perante o outro, possuindo adjetivos teológicos e biopolíticos. Em um mesmo caminho, a proposta de Horkheimer pensa a vida em sua totalidade, não somente na vida humana.

Esse é um ponto de inflexão importante para o não desespero da razão: sua única saída é o acolhimento de um sentido religioso, mais precisamente o reconhecimento de que não há incondicionalidade sem Deus. Aqui se vislumbra o “anseio pelo totalmente Outro como a negação determinada do sofrimento injusto e da morte de pessoas na sociedade” (OTT, 1998, p. 114), cujo objetivo é a criação de uma sociedade mais justa, humana e feliz. Esse desejo de felicidade pode se manifestar ainda mais como o sentimento moral de compaixão, no qual desejamos o bem dos outros.

Assim, partindo do desejo individual de superar o sofrimento para a compaixão pelo outro, o conteúdo religioso prepara terreno para a união daqueles que são oprimidos em prol de uma mudança social positiva (BERENDZEN, 2017). A condição de possibilidade para tanto fundamenta-se na capacidade de existência da própria comunidade coletiva e nas promessas divinas plasmadas no desejo de que esta realidade de injustiças e mazelas sociais não tenha a última palavra. Nesse sentido, Horkheimer afirma que haveria um Dia do Julgamento onde “as vítimas inocentes deste mundo terão seu dia na corte.” (OTT, 1998, p. 117). Para Horkheimer, quando o pensamento judaico versa sobre esperança e justiça, motiva a união das pessoas sob a expectativa de que a injustiça sofrida pelas vítimas não tenha a última palavra.

Habermas rejeita essa tese e se opõe até mesmo à sua formulação. Embora seja consciente da gravidade do problema da moral, inclusive para as ciências da mente/cérebro a partir de Magnus Striet¹, onde “a questão não é mais a do que seja moral, mas o de por que temos de atuar moralmente (especialmente porque segundo as declarações mais recentes por parte das neurociências nem sequer parece estar garantido que possamos atuar responsávelmente)” (HABERMAS, 2015, p. 190), para Habermas, perguntas como “por quê ser moral?” não se põem:

com efeito, uma filosofia que se pense em termos pós-metafísicos, não pode dar resposta à questão de... por que ser moral? Por outro lado, se pode mostrar por que essa questão não pode, em absoluto, se pôr com sentido para indivíduos comunicativamente socializados” (HABERMAS, 2001, pp. 105-106).

¹ Professor de Teologia Fundamental da Universidade de Freiburg.

Para Habermas, a teoria crítica de Horkheimer é incapaz de articular um modo de compreensão do que seja o bem, ou a boa ação, posto que cética quanto à potencialidade da razão de fazer isso. Por conseguinte, busca “o todo normativo de uma forma do espírito que permaneceu, por esse tempo, superada, a saber, da teologia mesclada e fundida com a metafísica” (HABERMAS, 2001, p. 124). Segundo o autor, uma verdade incondicional pode ser defendida não apenas pela teologia, mas também pelas premissas do pensamento pós-metafísico.

Para salvar o incondicional sem recorrer à metafísica, Habermas conceitua a razão comunicativa como solução. Partindo de Peirce, Habermas acredita ser possível atingir uma universalidade que valeria para todos os tempos e espaços, dispensando o recurso à metafísica. Habermas repete a história de uma comunidade de comunicação ideal, onde a partir dela desenvolvemos os procedimentos necessários à linguagem, de tal maneira que conseguíramos distinguir para além do espaço e do tempo os discursos verdadeiros dos falsos, bem como os morais dos imorais.

Conclusão

A colaboração da religião com a razão remonta à era axial (Jaspers). Já no mundo antigo a confiança exclusiva no Deus do monoteísmo em muito diferia dos ideais pagãos da mesma época, pois condenava a superstição, a adivinhação, a relação entre o destino humano e os entes criados e toda forma de magia, tão comum nesse tempo. Daí ficava claro que a sobrenaturalização da natureza não traria qualquer tipo de conhecimento ao homem, nem sobre sua vida, nem sobre a natureza mesma. Esta última era criatura de Deus e lá Ele teria deixado suas marcas, que só poderiam ser por nós enxergadas numa relação em que fosse posta como objeto de estudo. Assim, entender a natureza era entender um pouco da obra de Deus. Essa cosmovisão inédita proporcionou um grande impulso para o estudo científico da natureza na Idade Média. Apropriando-se dos modelos da Filosofia Grega, principalmente de Platão e Aristóteles, o cristianismo contribuiu para a queda das muitas cosmogonias e teogonias gnósticas totalmente desfavoráveis ao racionalismo filosófico.

Horkheimer e, de certo modo, a Escola de Frankfurt, percebem que a desfiliação da razão da religião, concluída no final do século XIX, gerou uma razão débil e incapaz de nos entregar as afirmações necessárias para a promoção de uma sociedade amplamente ética e democrática.

Eles transpuseram premissas teológicas e religiosas para o campo da ética e da política, explorando a relação entre teologia e filosofia. O conceito de Justiça em Horkheimer reflete essa interação, fornecendo críticas ao positivismo das ciências e propondo uma abordagem mais abrangente e engajada. Reconheceram as contribuições da religião para a reflexão filosófica e ao utilizá-las de forma crítica e transformadora, ofereceram uma perspectiva que supera a visão tradicional e estabelece as bases para uma comunidade mais equitativa e progressista.

As filosofias de Habermas e Apel foram a última tentativa mais sistemática de universalização da razão, à parte da religião, ainda no final do século XX, contudo, cremos que essa faca já perdeu o gume, se é que alguma vez já teve um. O devastador anúncio de Nietzsche da morte de Deus é a morte da verdade, da certeza, do incondicional. A filosofia desde então busca um substituto à altura, mas até o presente momento, a crença de que haja um candidato possível tem poucos partidários.

O remédio para a razão é a retomada de uma antiga parceria e que agora serviria, no mínimo, como um complemento balizador que fosse capaz de evitar a razão de cair em desespero desolador. Assim, encontramos a cura, ou salvação da razão, naquelas tradições religiosas e elaborações teológicas, sem as quais não teríamos a filosofia que temos.

Referências Bibliográficas

BERENDZEN, J.C. Max Horkheimer. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/horkheimer/>.

BÍBLIA, Português. **Bíblia Hebraica**. Tradução de David Gorodovits e Jairo Fridlin. 4 ed. São Paulo: Editora Séfer, 2016.

HABERMAS, Jürgen. Excurso: Transcendência desde dentro, transcendência até mais perto. In: **Israel ou Atenas. Ensaios sobre religião, teologia e racionalidade**. Madrid: Trotta, 2001, pp. 87-120.

HABERMAS, Jürgen. O idealismo alemão dos filósofos judeus. In: **Israel ou Atenas. Ensaios sobre religião, teologia e racionalidade**. Madrid: Trotta, 2001, pp. 51-58.

HABERMAS, Jürgen. Sobre a frase de Horkheimer: “é inútil pretender salvar um sentido incondicionado sem Deus” In: **Israel ou Atenas. Ensaios sobre religião, teologia e racionalidade**. Madrid: Trotta, 2001, pp. 121-138.

HABERMAS, Jürgen. **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015.

HESCHEL, Abraham. **Deus em Busca do Homem**. São Paulo: Paulinas, 1975.

HORKHEIMER, Max. **Anhelo de Justicia: teoría crítica y religión**. Tradução: Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HORKHEIMER, Max. **Dawn & Decline: notes 1926-1931 and 1950-1960**. Tradução: Michael Shaw. New York: The Seabury Press, 1978.

HORKHEIMER, Max. Materialism and Metaphysics. In: **Critical Theory: selected essays**. trad. Matthew J. O'Connel. New York: Continuum, 2002. pp. 10-47.

HORKHEIMER, Max. Thoughts on Religion. In: **Critical Theory: selected essays**. trad. Matthew J. O'Connel. New York: Continuum, 2002. pp. 129-132

MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. São Paulo: Editora Moderna, 2003.

MENDIETA, Eduardo. Introdução: A linguistificação do sagrado como catalizador da modernidade. In: HABERMAS, Jürgen. **Israel ou Atenas. Ensaios sobre religião, teologia e racionalidade**. Madrid: Trotta, 2001, pp. 11-50.

MENDIETA, Eduardo; HABERMAS, Jürgen. Um diálogo sobre o divino e o humano. Entrevista de Eduardo Mendieta a Jürgen Habermas. In: HABERMAS, Jürgen. **Israel ou Atenas. Ensaios sobre religião, teologia e racionalidade**. Madrid: Trotta, 2001. p.183-208.

MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. A religião na reconstrução de uma teoria crítica social em Max Horkheimer. In: **Correlatio**, [s. l], n. 11, p. 29-40, jul. 2007

ORELLANA, Nicolás Del Valle. **Crítica de la religión en la obra tardía de Max Horkheimer**. Santiago: Malatesta, 2014.

OTT, Michael R. **Max Horkheimer's Critical Theory of Religion: The Meaning of Religion in the Struggle for Human Emancipation**. 1998. 171 f. (Dissertations). Western Michigan University, 1998.

SCHOLEM, Gershom. **Zohar: o livro do esplendor**. Rio de Janeiro: Renes, s.d.

SIEBERT, Rudolf J.. Fromm's Theory of Religion. In: **Telos**, [S.L.], v. 1977, n. 34, p. 111-120, 1 jan. 1977.

SOUSA, José Rogério Gomes de. **Teoria crítica e religião: uma leitura da religião em Adorno e Horkheimer**. 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

Data da submissão: 30 Ago 2024.

Data do aceite: 26 Out 2024.

Publicado em 08 Mai 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).