

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

LUCIANO SOUSA RAMOS

O SENTIMENTO RELIGIOSO NA OBRA TARDIA DE MAX HORKHEIMER

GUARULHOS

2018

LUCIANO SOUSA RAMOS

O SENTIMENTO RELIGIOSO NA OBRA TARDIA DE MAX HORKHEIMER

Tese de Doutorado apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado.

GUARULHOS

2018

Ramos, Luciano Sousa

O sentimento religioso na obra tardia de Max Horkheimer / Luciano Sousa Ramos. – Guarulhos, 2018.

147 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2018.

Orientador: Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado.

Título em inglês: The religious sentiment in the late work of Max Horkheimer.

1. Horkheimer, Max, 1895-1973. 2. Teoria Crítica. 3. Filosofia

I. Título.

CDD: 142

LUCIANO SOUSA RAMOS

O SENTIMENTO RELIGIOSO NA OBRA TARDIA DE MAX HORKHEIMER

Tese de Doutorado apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado.

Aprovado em: 13 de dezembro de 2018.

Prof. Dr. Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado.
Universidade Federal de São Paulo. UNIFESP.

Prof. Dr. Rafael Cordeiro da Silva.
Universidade Federal de Uberlândia. UFU.

Prof.^a Dr.^a Olgária Chain Feres Matos.
Universidade Federal de São Paulo. UNIFESP.

Prof. Dr. Sinésio Ferraz Bueno.
Universidade Estadual Paulista. UNESP.

Prof. Dr. Ricardo Musse.
Universidade de São Paulo. USP.

Agradecimentos

A realização deste trabalho não teria sido possível sem a importante orientação do Professor Francisco de Ambrosis Pinheiro Machado. Como orientador norteou os estudos desde a preparação do projeto até os acertos finais. Como conhecedor da Teoria Crítica foi essencial no meu aprofundamento da obra de Horkheimer. Registro meu agradecimento à Professora Anne Eusterschulte da Freie Universität, com a qual pude participar dos seminários e colher importantes recomendações no desenvolvimento da pesquisa.

Agradeço aos Professores Henry Burnet e Luciano Gatti, que participaram do exame de qualificação com relevantes indicações. Aos amigos Bernardo Geraldo Domingos e José Luiz da Silva, que contribuíram na leitura das etapas do trabalho.

Aos grandes amigos que me ajudaram com a língua alemã e fizeram da vivência em Berlim um belo parque, Maria Eugenia Rojas Brahm (eterna amiga, com uma energia insuperável, mesmo nos acidentes de bicicleta), Albert (sempre com uma boa ideia para treinar a língua e que permitiu que transformássemos sua cafeteria em um dos melhores sambas de Berlim), Julian Moreno Schneider (o mais alegre dos espanhóis e mestre das “barbacoas”), María González García (mestra do mestre das “barbacoas”), Lafta (o primeiro companheiro de classe na Alemanha e grande músico que venceu todas as barreiras na jornada do Iraque até Berlim sem perder a alegria), Gil Madeira (com efeito, dono da sensibilidade de um pintor), ao cineasta Franz Thienel Kattan (as discussões sobre o dogma foram muito enriquecidas com o seu olhar), Aska Kulinska (uma doce amiga da Polônia, que não gostava muito desse adjetivo), Angeles (sempre diligente no estudo do idioma, evitando que nos perdêssemos em outra língua), Thiago Zuza (estudioso de Bergson e Nietzsche, e que discutiu com atenção meu trabalho nos encontros do Pavlov) Mauro Lopez (parceiro de todas as tardes de ping pong no Viktoriapark), e tantos outros amigos que lá me ajudaram a “desamadurecer”.

Em especial à Camila Soares Correa por acompanhar essa aventura e por compartilhar sua investigação acerca do trabalho das bibliotecas alemãs com os refugiados, permitindo conhecer um pouco dessa realidade.

Um agradecimento especial ao Instituto Federal de São Paulo, o qual, por meio de um programa de qualificação docente, possibilitou uma dedicação exclusiva à pesquisa e o auxílio durante os anos de estudo em Berlim. A independência na realização da pesquisa se deu, em parte, pelo apoio deste programa. É uma instituição essencial na educação brasileira, à qual retorno com conhecimento e força renovada.

Resumo

Esta pesquisa propõe investigar o resgate teológico no pensamento tardio de Max Horkheimer. Para isso, nos concentraremos na aproximação ao sentimento religioso, presente nas reflexões realizadas a partir da década de 1950. No entanto, uma vez que, acreditamos existir uma unidade do tema ao longo da Teoria Crítica de Horkheimer, será interessante fazer observações específicas nas outras fases de seu pensamento, como no período da concepção de uma ciência materialista nos escritos dos anos 1930, e nas reflexões sobre a racionalidade instrumental nas obras centrais dos anos 1940. A aproximação com o tema religioso inaugura uma nova etapa das reflexões deste autor, que busca incansavelmente sustentar a possibilidade da existência de uma razão emancipada no seio da sociedade administrada e controladora de quase todos os aspectos da vida social e individual. Neste resgate de princípios teológicos pretendemos pesquisar a continuidade do projeto crítico naquilo que Horkheimer chama de esperanças de promessas não cumpridas.

Palavras-chave: Teoria Crítica. Max Horkheimer. Sentimento Religioso.

Abstract

This research proposes to investigate the theological rescue in the late thinking of Max Horkheimer. For this reason, we will focus on the approach to the religious sentiment that occurs in the reflections from the 1950s. However, once we believe there is a unity of the theme throughout Horkheimer's critical theory, we thought it would be interesting to make specific observations in his other phases of thinking, as in the period of conception of a materialistic science in the writings of the 1930s, and in the reflections on instrumental rationality in the central works of the 1940s. The approach to the religious theme inaugurates a new stage in the reflections of this author, who seeks tirelessly to sustain the possibility of the existence of an emancipated reason within the administered and controlling society in almost all aspects of social and individual life. In this rescue of theological principles, we intend to investigate the continuity of the critical project in which Horkheimer calls the nonfulfillment of hopes and promises.

Keywords: Critical Theory. Max Horkheimer. Religious Sentiment.

Sumário

Introdução	9
Resumo dos capítulos	21
Capítulo I – Eis que surge a religião!	24
<i>1.1 – Desejo como germe da religião</i>	29
<i>1.2 – Anseio e desespero não são antônimos</i>	45
Capítulo II – A Teoria Crítica diante de si	67
<i>2.1 – Voz do sofrimento, condição de toda verdade</i>	77
<i>2.2 – Sobre aquilo que não se pode calar, deve-se falar</i>	86
Capítulo III – Glück, Liebe und Trauer, Tod und Utopie	104
<i>3.1 – Trajar-se de negro</i>	106
<i>3.2 – A verdade que chega mais cedo</i>	125
Conclusão	136
Referências	139
Anexo I – O anseio do inteiramente outro (Tradução)	148
Anexo II – Pensamento sobre a religião (Tradução)	168

Introdução

O ininterrupto impacto do pensamento gerado pelas pesquisas e trabalhos da conhecida Escola de Frankfurt é algo que na História da Filosofia está longe de ser apagado ou receber pouco reconhecimento. É fato a relevância teórica na Filosofia Contemporânea das reflexões de Theodor-Wiesengrund Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, incluindo também a partir de um desenvolvimento posterior da Teoria Crítica, Jürgen Habermas. Implica-se, também, a continuidade das reflexões em torno desta tradição filosófica iniciada nas ruínas da República de Weimar em uma terceira geração de filósofos, como Axel Honneth, representando uma perspectiva importante aos desdobramentos políticos e sociais do século XXI. Surpreendente, contudo, é a recordação, desproporcionalmente menor, da obra e das questões filosóficas cunhadas pelo fundador da Escola de Frankfurt, Max Horkheimer, sobre o qual adiantamo-nos em aludir a obras e questões, já que grande riqueza filosófica se enraíza, justamente, nas indagações abertas por este autor. Até mesmo a lembrança sobre o filósofo, como iniciador de tal “corrente filosófica”, muitas vezes carrega um tom de uma mera iniciação das grandes reflexões da Teoria Crítica da Sociedade, que viriam a ser concebidas pelos outros pensadores.

A incipiência das pesquisas no Brasil e mesmo na Alemanha, ainda que em menor proporção, em torno do desenvolvimento das reflexões de Horkheimer deixam lacunas no entendimento sobre esta expressão intelectual de respeitável peso e que escapa às tentativas de enquadramento por influências marxistas, freudianas, hegelianas, kantianas, schopenhaurianas etc. A compreensão de tal desenvolvimento, entretanto, é afetada, igualmente, pela longa trajetória de reflexões do filósofo que soube se desviar dos dogmatismos e permanecer aberto a reconsiderações reflexivas, exercício que em muitos momentos nos apresenta reviravoltas sobre seus princípios filosóficos confundindo as nossas certezas interpretativas.

A ideia não é fazer uma historiografia de Max Horkheimer, da Teoria Crítica, ou Escola de Frankfurt até chegar ao mote de nossa discussão. A intenção é, desde o

início, uma abordagem o mais direta possível acerca da religiosidade em sua obra filosófica.

Logo de seu retorno à Alemanha, em 1949, e em momentos posteriores, ao refletir sobre a continuidade da Teoria Crítica, é presente na obra de Horkheimer uma profunda relação entre Teoria Crítica e sentimentos religiosos. No texto *Theismus – Atheismus* de 1963 ele diz:

Ainda que as confissões religiosas encontrem-se hoje na defensiva, o teísmo obtém neste período de seu declínio uma nova atualidade. Esta resulta do sentido do próprio ateísmo. Somente os que em outro tempo o empregaram como insulto, entenderam, sob esse conceito, o mero contrário da religião. A necessária relação entre tradição teísta e superação do egoísmo vem a ser, na atualidade, infinitamente mais clara ao pensamento reflexivo do que aos críticos da religião em dias passados.¹

Mesmo sem compor um trabalho específico em defesa desta relação, muitos escritos futuros passariam a se ocupar com tal posicionamento, vindo a tornar-se um dos pontos basilares do chamado pensamento tardio de Horkheimer. Os escritos que apontam para esta perspectiva se encontram em entrevistas, fragmentos, textos esparsos, cartas, etc. principalmente nas décadas de 1950, 1960 e início de 1970, dos quais podemos inicialmente destacar as publicações *Schopenhauer und die Gesellschaft* (1955), *Die Aktualität Schopenhauers* (1961), *Theismus – Atheismus* (1963), *Religion und Philosophie* (1967), *Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft* (1969), *Pessimismus heute* (1971), *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (1970) e *Was wir 'Sinn' nenenn, wird verschwinden* (1970).

Ressaltando a posição aberta do filósofo e de suas reconsiderações ao longo de seu percurso filosófico procuramos adentrar no tema da imersão de Horkheimer, em seu período tardio, na religião; destarte, o tema da religião inaugura uma nova etapa das reflexões deste autor que busca tratar dos símbolos, das experiências, da linguagem e da fé religiosa como autêntico exercício humano e vital.

¹ HORKHEIMER, Max. *Theismus – Atheismus*, p. 185-186. [Wenngleich die Konfessionen heute in der Defensive sich befinden, so gewinnt, zur Zeit ihres Rückgangs, der Theismus eine neue Aktualität. Sie ergibt sich aus dem Sinn des Atheismus selbst. Nur die ihn damals als Schmähwort gebrauchten, verstanden darunter das blosse Gegenteil der Religion. [...] Die notwendige Beziehung zwischen theistischer Tradition und Überwindung der Selbstsucht wird dem reflektierenden Gedanken in der Gegenwart unendlich deutlicher als den Kritikern der Religion in vergangenen Tagen].

Alguém escreveu sobre Tolstói, que ele tornara-se temente a Deus quando já era velho para ainda desfrutar a vida. Religião como consolo, mas isso significa muito mais do que possa imaginar qualquer padre. Não é que a verdade da religião nasça ao necessitado, mas, sim, é a necessidade que constitui sua verdade, e nem sequer meramente a necessidade individual, mas a social.²

Assim, outra Teoria Crítica parece emergir destas considerações. Após a compreensão do processo civilizatório, exposta na obra *Dialética do esclarecimento* – na qual é antecipado o trágico destino de uma cultura fundada em um projeto de razão subjugadora e numa teleologia da verdade unidimensional, com pretextos de dominação e recalque – Horkheimer reencontra na dimensão religiosa uma espontânea rejeição da tradição positivista que concebe um referencial unívoco de interpretação do mundo.

Mas, como se configuraria esta dimensão teológica na crítica existente, uma vez que a própria religião já serviu como instância histórica de opressão? Horkheimer não parece, pelo menos a princípio, conceber uma delimitação rígida entre os conceitos de teologia e de religião. Todavia, deixa entender claramente que não se trata de uma concepção filosófica do divino, que possa interferir nos destinos humanos, nem tampouco de um estudo ou ciência sobre a natureza de Deus, ou do sobrenatural.

De modo algum, a teologia se coloca aqui como ciência do divino ou de Deus. Teologia significa aqui a consciência de que o mundo é um fenômeno, que ele não é a verdade absoluta, que não é o último. Teologia é – expresso-me conscientemente com cuidado – a esperança de que esta injustiça, por meio da qual o mundo é caracterizado, não permaneça, não tenha a última palavra. De preferência eu diria: expressão de um anseio, do anseio de que o assassino não triunfe sobre a vítima inocente.³

² HORKHEIMER, Max. Die Wahrheit der Religion. In: *Notizen 1949-1969*, p. 319-320. [Irgend jemand hat über Tolstoi geschrieben, er sei fromm geworden, als er zu alt war, um noch das Leben zu genießen. Religion als Trost, das heißt aber mehr, als ein Pfarrer dabei sich denken mag. Nicht ihre Wahrheit geht dem Bedürftigen auf, sondern das Bedürfnis konstituiert ihre Wahrheit, und nicht einmal bloß das individuelle Bedürfnis, sondern das gesellschaftliche].

³ HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 389. [Auf keinen Fall steht Theologie hier für die Wissenschaft vom Göttlichen oder gar für die Wissenschaft von Gott. Theologie bedeutet hier das Bewusstsein davon, dass die Welt Erscheinung ist, das sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist. Theologie ist – ich drücke mich bewusst vorsichtig aus – die Hoffnung, das es bei diesem

Aqui parece que Horkheimer não está concentrado em um conjunto de práticas confessionais da vida religiosa, pois não se trata de uma certeza da existência de algum Deus, da ideia de causalidade divina do mundo ou de uma moralidade sagrada, nem ainda de fé nas atividades de instituições dogmáticas, mas, sim, no reconhecimento da veracidade dessa experiência humana como símbolo de uma necessária harmonização do sujeito com a vida calcada nos utópicos valores da *solidariedade* e, ainda assim, da crítica à sociedade.

O objetivo de seu reencontro com a religião é propriamente o de um reavivamento de esferas culturais entorpecidas, mas que podem romper com a tradição positivista de um mundo marcado por uma razão unidimensional e por uma concepção de Estado autoritário que supervaloriza a ideia de progresso técnico e econômico em detrimento da importância da vida.

O fato é que uma posição incisiva como esta não deixa de trazer espanto a muitos estudiosos do pensamento crítico. A recepção destas novas considerações de Horkheimer se caracterizou de início por reações contrárias em seus interlocutores. Jürgen Habermas chega a afirmar que sua filosofia tardia cai em um posicionamento metafísico a partir desta aproximação teológica. Os comentários sobre seu interesse pela religião, como esperança da Teoria Crítica diante de um mundo que recalca as alternativas de transformação, bailaram entre juízos condenatórios, como, por exemplo, os que afirmam ser uma típica conformação do intelectual revolucionário, ou, até mesmo, uma recaída no conservadorismo.

Questões como o efeito da Segunda Guerra e do pós-guerra, resultando num retrocesso da Teoria Crítica de Horkheimer, a descrença do poder emancipatório da razão perante a configuração de sistemas totalitários nas alternativas socialistas pós 1945 surgem como possíveis interpretações a tal aproximação religiosa do autor. Tais críticas emergiram motivadas por uma presumível contradição entre os fundamentos do projeto crítico de Adorno e Horkheimer e as derradeiras reflexões deste último.

Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, dass das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge. Ich möchte lieber sagen: Ausdruck einer Sehnsucht, einer Sehnsucht danach, dass der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge].

Assim, podemos encontrar desde os fins da década de 1970 uma leitura bastante difundida sobre os últimos textos de Horkheimer e sobre sua surpreendente reivindicação do tema religioso. Neste plano predomina uma interpretação que trata da discussão religiosa de Horkheimer como uma fuga metafísica e conservadora das aporias deixadas pelas obras de crítica à razão instrumental escritas na década de 1940, particularmente *Dialética do esclarecimento* e *Eclipse da razão*. Tal corrente predominante tem como referência, o principal representante da segunda geração da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas. Este confessa, em seus escritos, não compreender a necessidade de uma valorização da religião, a não ser como consequência da radicalidade a que chegou o pensamento crítico nas obras já citadas, fazendo com que se crie uma intransponível dúvida em relação aos potenciais emancipadores da razão, conduzindo a Teoria Crítica, desse modo, a um ceticismo radical, restando-lhe apenas a reivindicação da religião.⁴ Para Habermas, Horkheimer aceita a promessa religiosa de salvação, enquanto uma necessidade metafísica, para que o diagnóstico oferecido pela obra *Dialética do esclarecimento* sobre a razão ocidental não tenha a última palavra. E, mais do que isso, Habermas parece entender que tal saída revela um Horkheimer tomado por um ceticismo em torno da razão que, na verdade, acompanha a filosofia desde os primeiros contatos do pensamento grego com o judaísmo e o cristianismo. Se a razão não teria condições de fundamentar a essencialidade da moral, ficando isto somente ao encargo da teologia, então, Horkheimer estaria pondo em cheque todo o projeto kantiano do agir humano.

Aquilo que forma, para ele, o conteúdo essencial da religião, isto é, a moral, não se encontra mais irmanado com a razão. [...] nunca me pude, verdadeiramente, convencer da consequência deste ceticismo da razão,

⁴ A base deste posicionamento de Habermas encontra-se em trabalhos como *Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer* (1986), *Para uma frase de Horkheimer: "Querer salvar um sentido absoluto, sem Deus, é pretencioso"* (1988) e *Excurso: transcendência do interior, transcendência para este mundo* (1990). Ademais, seu posicionamento tem como pano de fundo a análise crítica de *Dialética do esclarecimento* e de *Eclipse da razão* expressa em seus trabalhos: *O discurso filosófico da modernidade* e *Teoria da ação comunicativa*. Além disso, Alfred Schmidt busca fazer uma reconstrução dos motivos pelos quais Horkheimer é levado a aconselhar-se na filosofia de Schopenhauer e aproximar-se da religião. Essa reconstrução faz parte do apoio da interpretação de Habermas e está expressa nos trabalhos: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge* (1986), *Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis* (1988), *Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimer* (1986). Este mesmo fluxo de ideias está presente nas leituras que Helmut Dubiel e Albrecht Wellmer fazem sobre a atualidade da Teoria Crítica, respectivamente, em seus trabalhos, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung* (1978) e *Endspiele: die unversöhnliche Moderne* (1993).

que desculpa a posição discordante de Horkheimer relativamente à religião. O fato de que era pretensioso querer salvar um sentido absoluto sem Deus não denuncia somente uma necessidade metafísica. A frase, propriamente dita, representa um fragmento daquela metafísica sem a qual não somente os filósofos, mas também os próprios teólogos, têm de viver.⁵

Parte do conteúdo da filosofia de Horkheimer, desde sua herança kantiana, é entender a razão como gestora de uma autocrítica própria. Era desta forma que o imperativo categórico de Kant tinha sentido, pois não era uma orientação externa para as ações humanas, mas, pelo contrário, funcionava como um princípio derivado da própria razão. No entanto, se em seu último período de produtividade Horkheimer não concebe mais a moral como totalmente irmanada com a razão, ocuparia aí a religião o elemento de autocrítica da razão? Esta questão não teve espaço na análise de seus críticos, uma vez que interpretaram a radicalidade crítica do filósofo como uma aporia definitiva.

O problema no qual os questionamentos de Horkheimer estão inseridos não se furta ao grande traço distintivo da modernidade, ou seja, a constatação de que o homem moderno – como diz Mircea Eliade – diferentemente do homem arcaico, que tinha no cosmos uma unidade de sentido, insiste em vincular-se apenas pela História. É nisso que coadunam, por exemplo, o desencantamento do mundo de Weber, o desterro transcendental de Lukács e a crise da experiência de Benjamin. A posição de Horkheimer de forma alguma visa negar esta condição do homem moderno, no entanto, é importante entender como, então, a sua radicalidade crítica aportada em parte na dimensão religiosa escapa à hipótese de recusa da modernidade e se insere em uma razão autocrítica e autorreflexiva.

Paralelamente se configura uma nova interpretação dos trabalhos horkheimerianos em sua última fase, a qual traça um posicionamento bem distante dos que ficaram envoltos à crítica habermasiana. Esta hodierna visão exposta em alguns trabalhos do professor Mathias Lutz-Bachmann e presente, também, na recepção de alguns autores brasileiros como Maurício Chiarello e Rafael Cordeiro Silva, depreende que as reflexões tardias de Horkheimer dizem mais respeito a uma relativa

⁵ HABERMAS, Jürgen. *Para uma frase de Horkheimer: "Querer salvar um sentido absoluto sem Deus é pretensioso"*, p. 104.

presença de características inerentes à filosofia da *Dialética do esclarecimento* e aos anteriores ensaios do que seus críticos apontam. Aliás, o pensar crítico almejado por Adorno e Horkheimer teria nas autênticas imagens criadas e preservadas na linguagem da arte e da religião uma estreita vinculação.

Assim, as análises do tempo e da razão na *Dialética do esclarecimento* não são um documento de desespero, de ironia negra e da liquidação paradoxal do pensamento, como foi afirmado injustamente. Ao contrário, elas articulam aqui uma tênue esperança de poder formular um conceito reabilitado de razão, por meio de um recurso ao projeto crítico do esclarecimento, à religião (judaica) e à arte moderna.⁶

Lutz-Bachmann articula, por exemplo, uma virada de perspectiva da relação entre crítica filosófica e religião, como inferência das reflexões de Horkheimer: a partir do momento em que o projeto da filosofia moderna de deliberar sobre os enunciados religiosos falhou, um novo conceito de razão, para além do positivismo científico, aproximar-se-ia de uma constelação de saberes aproveitados da ciência, da arte, da religião e do pensamento independente, ao mesmo tempo em que mantém a *negação determinada* dos falsos absolutos.

Logo, esse outro fluxo que interpreta diferentemente a correlação entre religião e Teoria Crítica na obra de Horkheimer abre uma discussão sobre uma virada no entendimento da religião, a qual poderia sofrer a passividade de um objeto de crítica da filosofia moderna, mas simultaneamente vir a ser um elemento crítico da própria razão na filosofia contemporânea.

Nesta recuperação da dimensão religiosa, como poderíamos pensar o nosso filósofo na fase tardia, é que se encontram muitas das críticas de conservadorismo que acenamos no início do projeto. Todavia, os motivos do interesse horkheimeriano – nos quais buscamos construir nossa pesquisa e expor a tese de que não é uma fuga

⁶ LUTZ-BACHMANN, Mathias. *Religion nach der Religionskritik*, p. 96. [So sind die Zeit- und Vernunftanalysen der *Dialektik der Aufklärung* nicht ein Dokument der Verzweiflung, der schwarzen Ironie und der paradoxalen Liquidation des Denkens, wie zu Unrecht behauptet worden ist; vielmehr artikulieren sie hier eine schwache Hoffnung, vermittels eines Rekurses auf das kritische Projekt der Aufklärung, auf (jüdische) Religion und moderne Kunst einen rehabilitierten Begriff von Vernunft ausarbeiten zu können].

metafísica – por estas problemáticas agitam valores e crenças que sempre estiveram presentes.

A religião judaica não tolera nenhuma palavra que proporcione 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 fé que se substitua a ela, o conhecimento na denúncia da ilusão.⁷

Se as questões sobre a fraternidade e sofrimento apontam para aspectos morais, não podemos esquecer que uma sociedade emancipada demanda uma tomada de consciência – referida desde o início na obra do autor – e este caráter subjetivo imanente à questão moral adquire extrema relevância numa transformação objetiva do existente.

O problema que Horkheimer enfrenta neste momento, assim como também enfrentou em seu *Eclipse da razão*, é o de como fundamentar qualquer princípio ético no mundo administrado, e assim como antes já havia se deparado com a intolerância deste mundo para com a fundamentação racional, orienta-se então ao âmbito religioso.

Todas as tentativas de alicerçar a moral de acordo com a inteligência terrena, em vez de fundamentar em um além – o próprio Kant nem sempre resistiu a esta inclinação –, assentam-se em ilusões harmonizadoras. Tudo que está ligado com a moral baseia-se em última análise na teologia⁸.

Tais posturas não desapareceriam no pensamento do autor a partir dos anos 1950 até a sua morte. Ao contrário, o modelo de sociedade no pós-guerra o faz reavaliar estas questões e aprofundá-las em relação às transformações do período, atentando de maneira bastante consistente ao âmbito religioso. O que de certo modo diminui um pouco neste período tardio do autor é a presença marxista em suas

⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*, p. 36.

⁸ HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 389. [Alle Versuche, die Moral anstatt durch den Hinblick auf ein Jenseits auf irdische Klugheit zu begründen – selbst Kant hat dieser Neigung nicht immer widerstanden –, beruhen auf harmonistischen Illusionen. Alles, was mit Moral zusammenhängt, geht letzten Endes auf Theologie zurück].

análises, dando espaço para outras concepções filosóficas da realidade⁹. Na lacuna deixada pelo distanciamento do marxismo, destacam-se os temas em torno da solidariedade universal, do sofrimento humano e do amor ao próximo, aludidos pelo próprio Horkheimer na filosofia de Schopenhauer e na teologia judaico-cristã.

Por que e como Horkheimer vai encontrar o fundamento do ético somente no transcendente? Será realmente uma relação de transcendência este contato com a dimensão religiosa? Aliás, é importante que respondamos como o autor irá associar a sempre esperada sociedade justa e emancipada ao princípio de moralidade da religião cristã, assim como também é imprescindível explicar qual função assina a religião num mundo em que o processo da total administração aparece, segundo a própria Teoria Crítica, como irreversível.

O interesse recai igualmente para a ideia de *justiça* e como esta pode se projetar como abertura para a compreensão da relação entre teologia e Teoria Crítica; finalmente, é de extrema importância compreender a configuração do papel da *utopia* como elemento de transcendência da sociedade administrada e, ao mesmo tempo, a dúvida sobre sua conexão com o processo histórico.

Em geral estas são questões que permeiam o debate: qual a permanência do *absoluto*, de Deus, do transcendente numa teoria que sempre buscou desmistificar o caráter ideológico destas ideias na sociedade? Qual sentido de religião pode estar presente na proposta de Horkheimer, tendo em mente as transformações religiosas no século XX e sua adaptação ao mundo administrado? O problema do *dever-ser*, do agir, ainda tem lugar na especulação teológica e esta teria então algo a oferecer ao pensamento crítico? A Teoria Crítica como uma reflexão que não se desvincula de algum tipo de tarefa [*Aufgabe*], quer dizer, que desde o início resguardou a necessidade da orientação para a práxis, reserva qual incumbência filosófica ao âmbito

⁹ Aliás, deve-se dizer mais acertadamente que o recuo em relação à Marx se intensifica neste período, uma vez que na década de 1940, em textos como *O Estado autoritário, Razão e autoconservação, Eclipse da razão e Dialética do esclarecimento* já é perceptível este afastamento.

da crença religiosa? Afinal de contas, “a teoria crítica não é meramente descritiva, é uma forma de instigar a mudança social que pode, por sua vez, orientar a ação política que visa a emancipação”¹⁰.

A nossa disposição é patente em não se integrar nas correntes de leituras que celebram ou condenam um possível retorno à religião. Antes disso, cremos que a busca de um enquadramento para a diversidade presente em toda a trajetória das reflexões frankfurtianas provoca, amiúde, leituras enviesadas, e que o melhor ponto de partida é o próprio potencial crítico, sempre presente na teoria da sociedade de Horkheimer. Observar este autêntico potencial inserido nas expressões religiosas que o autor constrói nos últimos anos de pensamento é a principal finalidade que movimentou o nosso trabalho.

A estratégia inicial para nossa resposta foi percorrer estes questionamentos que reconhecemos como merecedores de atenção em torno do problema levantado e, a partir dos mesmos, traçar um possível fio condutor a esta intrincada questão sobre o sentimento religioso em Horkheimer.

O filósofo é consciente de que não há como assegurar nenhuma metafísica harmonizadora num mundo em que as relações humanas são cruéis e irracionais. Todavia, isso não o leva à rejeição da confiança na existência de verdades, e sim a um discernimento sóbrio do que pode vir a ser uma verdade sem necessariamente estar condicionada a um absoluto. Mais do que isso, segundo Horkheimer, este discernimento é o que permite enxergar as contradições, a miséria e o desamparo entre os homens e impulsioná-los à transformação do existente, pois “nenhum infortúnio será compensado em outro mundo”¹¹.

Diante desta consciência da não eternidade do homem, de sua característica como ser finito, Horkheimer entende como verdadeiro o conhecimento da miséria e do sofrimento da vida e, por conseguinte, manifesta o imperativo para uma solidariedade [*Solidarität*] entre os homens. Assim, sua filosofia assinala, por um lado, um *pessimismo teórico* e por outro um *otimismo prático*, visto que nada se pode

¹⁰ RUSH, Fred. *Teoria crítica*, p. 35.

¹¹ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 140 [Keine Not wird je in einem Jenseits kompensiert].

afirmar sobre o Absoluto, Deus ou Redenção, mas em contrapartida incita uma práxis que ainda traz a esperança de alguma substancial transformação do existente, ainda que distante daquele anseio revolucionário dos anos 1930, mas consciente da necessidade de conservar algo da autonomia individual no mundo da total administração e de atuar concretamente nos âmbitos mais próximos da vida em sociedade¹².

Este reconhecimento se alinha a dois grandes ensinamentos que o autor vai buscar no judaísmo e no cristianismo e que concebe como decisivos para a atualidade da Teoria Crítica. Primeiramente, a proibição no Antigo Testamento de formar qualquer figuração de Deus, a propósito da qual, Horkheimer interpreta o fato de não podermos mensurar o que viria a ser a verdade absoluta ou o bem supremo. “Nenhuma outra religião, exceto o judaísmo, conhece esta prescrição. Creio que este mandamento existe, porque na religião judaica não importa tanto como Deus é, mas sim como é o homem”¹³. Em segundo lugar, emerge com capital importância uma recuperação da doutrina cristã do *pecado original*. Toda prosperidade e prazer deve guardar um momento de dor e memória, pois cada felicidade está intrinsecamente atrelada e é devedora do sofrimento de incontáveis seres. Todavia, esta vinculação não se configura como uma expressão de resignação, e sim como motivação de uma práxis de resistência e anseio de abolição da miséria na cultura atual.

Embasado nestas novas aberturas, Horkheimer parece esboçar aos poucos indícios do sentido da filosofia na atualidade, a saber, expressar as consequências para a civilização do desmoronamento e da adaptação da religião ao mundo administrado, e conservar a teologia como o anseio de um mundo totalmente outro. Uma nova Teoria Crítica motivada por um entendimento especial do que vem a ser a teologia parece se esboçar nestas últimas reflexões. Mas o que seria propriamente esta dimensão religiosa, este fundamento teológico que poderia inspirar uma negação do mundo marcado por injustiças triunfantes? Esta é a questão.

¹² HORKHEIMER, Max. *Kritische theorie gestern und heute*, p. 346.

¹³ HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 387. [Keine andere Religion ausser dem Judentum kennt diese Vorschrift. Ich glaube, dieses Gebot gibt es deshalb, weil es in der jüdischen Religion nicht so sehr darauf ankommt, wie Gott ist, sondern wie der Mensch ist].

Como se perceberá, a abordagem dos textos de Horkheimer não segue aqui uma ordem cronológica. Não se busca nisso nenhum mérito. O fato é que, ora são trazidos à baila os ensaios e entrevistas do período de reconstrução do Instituto no pós-guerra, ora se atenta às obras seminais *Dialética do esclarecimento* ou *Eclipse da razão*, e muitas vezes aos artigos do período conhecido como *materialismo interdisciplinar*. Com frequência se verá transitar de um período ao outro, mesmo em um pequeno item. Essa miscelânea é gerada buscando seguir uma concatenação das reflexões sobre a religião, que desde o princípio acredita-se aqui, não se restringir a uma única fase de seu pensamento.

Resumo dos capítulos

Resumo do capítulo I

O capítulo que abre a tese intitula-se “Eis que surge a religião!” com o objetivo de uma dupla referência. Por um lado, ao espanto gerado pelos escritos de Horkheimer em seus interlocutores da década de 1970, tanto marxistas quanto teólogos, que viram com estranhamento a dedicação de um pensador marcado pelo materialismo histórico – ainda que desde o início crítico aos desdobramentos teóricos e práticos do marxismo – em restituir discussões acerca dos conceitos de Deus, de confissão religiosa, ou de oração. Assim, o “eis que surge” apresenta um tom, de certa forma, irônico, como se a dimensão teológica fosse um coelho tirado da cartola na obra final de Horkheimer. Por outro lado, o capítulo se inicia com os questionamentos em torno do significado da experiência religiosa na vida humana e como esta experiência permanece latente como um dos pilares da cultura. Obviamente não é um exame integral, mas serve como pano de fundo para extrair os elementos que no resgate teológico de Horkheimer ainda cumprirão uma função crítica e que no decorrer dos demais capítulos deverão retornar ressignificados nos conceitos de sua última Teoria Crítica. Neste primeiro momento, para fazer jus a uma ideia mais ampla de religião, recorreremos ao auxílio de apontamentos de autores como Durkheim, Feuerbach, Cassirer e Freud, que ajudam a ilustrar pontos como Simbolismo, Subjetividade e Religiosidade. Aliás, a elaboração deste primeiro item buscou partir da religião como um elemento da cultura que preenchida por símbolos mostra que a realidade não é unidimensional, mas guarda referências à possibilidade de transcendência e de crítica ao existente. Precisamente isso será relevante à explicação do conceito horkheimeriano de *Sehnsucht* como anseio de um inteiramente outro. Simultaneamente como objeto do *desejo*, o sentimento religioso é explorado neste item como expressões da subjetividade humana, revelações do nosso íntimo, que semelhantemente aos sonhos não são elaboradas em uma linguagem clara e coerente, mas por formas simbólicas que precisam ser decifradas ou interpretadas. Da mesma

forma que Horkheimer viu na psicanálise a fonte para adentrar as contradições da sociedade que a teoria materialista não dava conta, ele parece querer alertar para a necessidade de interpretar essas formas presentes na religião, caso se objetive alguma esperança de transformação do mundo.

O segundo item deste capítulo, consciente da necessidade de ultrapassar a visão puramente generalizante, compõe-se por uma imersão mais acentuada nos ensaios de Horkheimer, buscando traçar o sentido do *anseio* [*Sehnsucht*], a questão dos *dogmas* e sua interpretação do *teísmo*, do *ateísmo* e do *desamparo humano*. O conceito de *Sehnsucht*, que inclusive dá título a uma conhecida entrevista de Horkheimer nos anos 1970, permeia amiúde diversos trabalhos deste período, porém se comporta como um enigma quando se tenta definir suas relações com a Teoria Crítica dos anos iniciais. Sendo assim, o segundo item deste capítulo o toma como objeto principal e perscruta suas conexões com o entendimento de Horkheimer acerca de elementos do judaísmo, do cristianismo e da filosofia schopenhaueriana.

Resumo do capítulo II

Na sequência, o desafio do segundo capítulo é desenvolver esse último momento do pensamento de Horkheimer, não apenas como uma fase em que sua Teoria Crítica se volta para a religião (como em outras fases havia se voltado para o “materialismo interdisciplinar” ou para a crítica da “razão instrumental”), mas como o instante em que a Teoria Crítica necessariamente se volta para si mesma e debate com seus fundamentos. Na reedição dos ensaios da *Zeitschrift für Sozialforschung* realizada em 1968, Horkheimer, ao manifestar sua hesitação pela empreitada, justificava que muitas das representações e conceitos daquele período não podiam ser adotados de forma imediata e que “sua correta relação com o presente exige uma reflexão diferenciada”¹⁴. Especificamente, a intenção é tornar mais clara a delimitação entre filosofia e religião, o que, de certa forma não foi possível no primeiro capítulo, mas tendo consciência de que essas instâncias não são formas totalmente estanques.

¹⁴ HORKHEIMER, Max. *Prefácio para a reedição*, p. 5.

Busca-se desenvolver alguns temas a partir da ideia de filosofia da história para Horkheimer, os quais vão marcando sua postura tardia sobre a religião sem recair numa nova filosofia da religião. Assim, os pontos de destaque são a dinâmica entre sentido histórico e sofrimento, desamparo e morte; o uso crítico do pessimismo e a negatividade da Teoria Crítica.

Resumo do capítulo III

Por fim, reserva-se uma das etapas mais difíceis quanto ao tratamento dos escritos de Horkheimer: a abordagem do conjunto de notas esparsas. O material fundamental deste terceiro capítulo é o bloco de anotações escrito por Horkheimer por um período de aproximadamente 30 anos. Este conjunto de notas é a coletânea publicada postumamente sob o título *Notizen 1949-1969*¹⁵ e abrange justamente o período de retorno de Horkheimer para Alemanha e a reconstrução do Instituto de Pesquisa Social. Estes apontamentos são anotações particulares, que a princípio não tinham o objetivo de serem publicados. O eixo de ligação a ser explorado situa-se na temática sobre a dor do mundo e a compaixão pela humanidade, que já aparecem em um Horkheimer inspirado pelo pensamento de Schopenhauer como uma de suas primeiras leituras filosóficas. Essa influência parece ser fundamental nos fragmentos das *Notizen*, onde o pessimismo de teor schopenhaueriano, ou até mais radicalizado, se expressa com maior clareza.

¹⁵ É importante destacar que existem duas edições do texto das *Notizen*. Uma edição de 1974, a qual está publicada em um volume conjunto com o texto *Dämmerung*, dando o seguinte título ao livro: *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung Notizen in Deutschland*. Neste volume está contido um texto introdutório de Alfred Schmidt, *Die geistige Physiognomie Max Horkheimers*. No entanto, nesta edição alguns apontamentos de Horkheimer possuem datações distintas da edição crítica de seus escritos completos. É, portanto, esta edição crítica intitulada, *Notizen 1949-1969*, publicada na segunda parte do volume 6 de suas obras completas que será utilizada aqui para as citações e demais referências.

Capítulo I

Eis que surge a religião!

Onde há esperança, há religião

(Ernst Bloch)

Trata-se inicialmente de refletir sobre uma tal experiência que nós seres humanos – angustiados sempre em torno de um sentido para a vida, tementes em relação ao nada absoluto, frágeis frente à imensidão da natureza, esperançosos por uma harmonia individual e por uma sociedade fraterna – sentimos e construímos como tentativa de inserir a nossa existência num propósito universal, ou de, pelo menos, crer e compreender um tal propósito. Essa experiência, a religiosa, como objeto da curiosidade de filósofos de todas as épocas, revela sua fundamental importância na vida dos homens. Somado a esta reflexão, é preciso examinar *continuamente* como Max Horkheimer se reencontra com a perspectiva religiosa, uma vez que a intenção do trabalho é esforçar-se na elucidação desse pensador dialético, que, no auge do espírito crítico e revolucionário do final dos anos 1960, reivindica a religião, para a surpresa tanto das posturas materialistas quanto de teólogos e pensadores conservadores. Essa recuperação em um momento histórico tão avesso à religião não é um mero jogo sofisticado, antes, como o próprio Horkheimer sublinha diversas vezes¹, é um ato de fidelidade à Teoria Crítica e à sua intenção emancipadora para aqueles que sentiram a dialética histórica como sofrimento e desespero. O acento dado ao exame contínuo não é à toa. O ritmo do texto a seguir é um tecido onde se harmonizarão as considerações de Horkheimer nas dezenas de artigos recolhidos, entrelaçando-as às reflexões acerca da manifestação religiosa.

É preciso reconhecer que soa no mínimo estranho recorrer a qualquer elemento que seja do domínio da religião para vislumbrar uma resolução aos anseios e dúvidas de nossa sociedade pós tantas revoluções científicas, tantas críticas filosóficas como a que o empirismo de Hume fez à linguagem religiosa, a retirada do divino das instâncias políticas onde nossas vidas são decididas, a conscientização da ausência de

¹ Em textos como: *Kritische Theorie gestern und heute; Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen; Was wir Sinn nennen, wird verschwinden; Das Schlimme erwarten und doch das Gute versuchen.*

sentido do mundo, a qual o grande clássico da sociologia alemã, Max Weber, rastreou, configurando-a no conceito de *desencantamento do mundo* para explicar o acontecimento de nossa moderna cultura racional. É preciso reconhecer que há muito tempo a existência não é mais pensada sob a luz e as trevas do divino. A arte, a política, as ciências e a moral não se estruturam mais em volta de uma finalidade celeste. O Inferno da *Divina Comédia* é hoje um belo canto da literatura mundial. O quadro da *Transfiguração*², pintado por Rafael, que traz o céu, morada de Deus e santos, parece que se esvaziou e a incredulidade do endiabrado parece hoje mais representativa do que o milagre da ascensão. As visitas ao solo sagrado das catedrais góticas de Dresden ou de Köln, onde, segundo as lendas da terra germânica, estariam os restos mortais dos reis magos, não foram somente de fiéis, mas também de implacáveis bombardeios. É óbvio que sem querer oferecer como solução caso contrário a tese seria interrompida por aqui mesmo, mas apenas no intuito de aludir aos desdobramentos da lógica interna da sociedade atual, Horkheimer alerta que “se guerras ou outras catástrofes não impedirem a marcha rumo ao internacional, totalizante funcionamento da autoconservação sobre a terra, a fantasia, a religião e o anseio, mesmo o pensamento autônomo aparecerão como ultrapassada ilusão da espécie”³. E é claro o destino desta ilusão. “O que um dia significou cultura, a religião consagrada a um ser superior, a um *Outro* distinto da mera representação, tudo isso perde seu sentido”⁴.

² O cardeal Julio de Médici, o bispo da cidade de Narbona, encomendou a Rafael um grande quadro de altar destinado à catedral da cidade, no ano de 1517. Trata-se de uma das obras mais completas do artista. Nela, os efeitos dramáticos e expressivos se encontram desenvolvidos da melhor maneira. O tema tratado pelo pintor é bastante complexo e une duas sequências que se narram consecutivamente nos textos evangélicos. Assim, na tela, pode-se contemplar a figura de Cristo arrebatada aos céus, embelezada, envolta em uma túnica branca, pela ação amorosa de seu Pai. Os discípulos, que estavam dormindo, despertam e contemplam, assombrados, o milagre da transfiguração, enquanto Elias e Moisés acompanham Cristo. Na zona baixa vê-se um novo grupo de discípulos organizado ao redor da cena do endiabrado, a quem os apóstolos não puderam curar por falta de fé. A composição se organiza por meio de um grande triângulo cuja base são as diversas figuras da parte baixa, acercando aos espectadores a questão da fé. A tensão e o drama que se respiravam na visão da obra projetavam-se acima, onde o verdadeiro milagre se organiza ao redor de uma aura.

³ HORKHEIMER, Max. *Pessimismus heute*, p. 230. [Wenn Kriege und andere Katastrophen den Gang zum internationalen, allumfassenden Funktionieren der Selbsterhaltung auf der Erde nicht verhindern, wird die Phantasie, die Religion und Sehnsucht, eigenes autonomes Denken erscheinen als überholte Einbildung der Species].

⁴ HORKHEIMER, Max. *Pessimismus heute*, p. 230. [Was einst Kultur hieß, die einem höchsten Wesen, einem Anderen als blosser Vorstellung gewidmete Religion, verliert den Sinn].

Mas então quer dizer que a religião sucumbiu? Seria insensata uma afirmação deste teor, tendo em vista a explosão nos últimos anos de fanatismos tanto no Oriente quanto no Ocidente, ou o crescente poder econômico e político das neopentecostais brasileiras que já possuem *status* de multinacionais. Porém, a questão não é essa, não se trata aqui de uma observação sociológica e histórica acerca dessas instituições. A questão é se o vazio dos céus extirpou radicalmente as dúvidas religiosas do pensamento das pessoas. E por mais embaraçoso que seja confessar-se religioso no período da ciência, vê-se que, apesar de todo o avanço da técnica, quando esta não responde às urgências das pessoas, ou quando seus recursos se esgotam, revivem as orações, os misticismos, as rezas, os videntes, os curandeiros, as simpatias do “interior”. E aquelas *dúvidas* sobre o sentido da vida que fizeram surgir a filosofia retornam com grande vigor, revelando até mesmo para um “Isaac Newton descobridor da lei da gravidade, o qual estava interessado, em seus últimos anos (início do século XVIII), não menos em questões teológicas do que na investigação da natureza, que a verdade não se esgota na ciência”⁵. Neste texto, que curiosamente intitula-se *Sobre a dúvida*, Horkheimer afirma que Newton “não era um positivista e que reconheceu outros entendimentos, além da percepção ordenada matematicamente, intermediada por meio de instrumentos”⁶.

Então parece que de alguma forma a religião permanece. “À vista destes fatos ergue-se a pergunta acerca da substância permanente da religião”⁷. O que é que permanece? Como permanece? O que faz com que esse algo da religião seja mais duradouro? Qual a importância dessa persistência? E – é importante destacar isso, pois é o âmago da investigação – o que corre o risco de desaparecer? Responder a estes questionamentos não é pronunciar-se sobre Deus, mas fundamentalmente sobre o homem⁸.

⁵ HORKHEIMER, Max. *Über den Zweifel*, p. 219. [Selbst Isaac Newton, der Entdecker des Gravitationsgesetzes, war in seinen älteren Jahren, zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts, an theologischen Fragen nicht weniger interessiert als an Naturforschung. Nach ihm erschöpfte sich die Wahrheit nicht in Wissenschaft].

⁶ HORKHEIMER, Max. *Über den Zweifel*, p. 219. [Er läßt noch andere Einsicht gelten als mathematisch geordnete, durch Instrumente vermittelte Wahrnehmung; er war kein Positivist].

⁷ HORKHEIMER, Max. *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*, p. 233. [Angesichts dieses Sachverhaltes erhebt sich die Frage nach der verbleibenden Substanz der Religion].

⁸ HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 388-389. Cabe lembrar um curioso episódio da vida de Horkheimer. Seu pai, Moriz Horkheimer, como judeu conservador e não ortodoxo conservava certa atitude positiva frente à cultura moderna, todavia, mantinha um comprometimento

Quando se diz da insuficiência da ciência em satisfazer os anseios humanos, é justamente porque o conhecimento científico não pretende captar o todo e lhe conferir uma finalidade. Essa característica da busca de um sentido para a realidade é a marca natural presente na infinidade de religiões. Falar da religião apenas como outra forma de pensamento, como o é a ciência, não corresponde à experiência diária daqueles que têm a sensação direta do fenômeno religioso, “eles sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência representações de uma outra origem e de um outro caráter, *mas sim nos fazer agir, nos ajudar a viver*”⁹.

No mundo secularizado persistem as esperanças religiosas, certamente, encobertas por invólucros diferentes, mas essencialmente semelhantes. Permanecem as perguntas sobre o sentido da vida, as buscas por uma harmonia individual, por uma libertação dos tormentos emocionais, as aspirações políticas e sociais por uma sociedade sem classes e com relações de poder mais justas, as esperanças de um mundo harmônico, o qual poderia muito bem ser figurado na ideia de paraíso. Em uma palavra, permanecem, enfim, os anseios dos indivíduos e das sociedades que compõem o núcleo do sentimento religioso. “Se isso for verdade, seremos forçados a concluir não que o nosso mundo se secularizou, mas antes que os deuses e esperanças religiosas ganharam novos rótulos, e os seus sacerdotes e profetas novas roupas, novos lugares e novos empregos”.¹⁰ Assim, observar esses elementos da religiosidade transmutados em símbolos secularizados e presentes invisivelmente em nossa cultura parcialmente secularizada não é um retorno a um mundo encantado e carregado de superstições, mas sim um reconhecimento mais profundo do nosso cotidiano. Explorar o entendimento em torno da relação desses sentimentos de *esperança* e *anseio*

com as leis e costumes judaicos tradicionais, o mesmo se dava com sua mãe, que piedosamente seguia os preceitos da tradição religiosa e da casa. Ora, qual não foi o pavor quando o pequeno Horkheimer adoeceu gravemente, e, para infelicidade ou felicidade de todos, o médico receitou que dessem pão com manteiga e presunto para um completo restabelecimento do garoto. Além da interdição à carne de porco, segundo as leis talmúdicas a carne não pode ser consumida junto com o leite, devendo-se assegurar um intervalo de, pelo menos, seis horas entre ambos. O próprio rabino sobrepôs à lei talmúdica a receita médica e assim o doente pode comer os nacos de presunto.

⁹ DURKHEIM, *As formas elementares da vida religiosa*, p. 459. (Grifo nosso).

¹⁰ ALVES, Rubens. *O que é religião*, p. 12.

[*Sehnsucht*]¹¹ é acercar-se mais sobre como é erigida nossa cultura. Aliás, anseio é propriamente o termo chave que perpassa toda a obra tardia de Max Horkheimer e a intenção aqui é tentar clarificar sua vinculação ao propósito da Teoria Crítica de fazer o diagnóstico da modernidade. “Ora, o que Horkheimer busca recuperar para um mundo que se conforma pura e simplesmente ao existente é o sentido primordial da religião”.¹² Destarte, a pesquisa conduz para uma abordagem sobre esses sentimentos primordiais que levam as pessoas a preservarem esperanças e anseios por trás dos altares.

¹¹ O substantivo alemão *Sehnsucht* é de difícil tradução, mas existem termos que se aproximam, como *anseio*, *saudade*, *nostalgia*. A composição da palavra pelos conceitos *das Sehnen* (desejo ardente) e *die Sucht* (vício ou dependência) não descreve exatamente o significado dos termos em conjunto. O sentimento está mais aparentado à ideia de uma falta intensa, um desejo oriundo de uma carência ou lacuna, a que se poderia ou ansiaria estar conectado. Não é exatamente uma saudade de uma terra natal em particular (neste caso o termo *Heimweh* é mais apropriado), apesar de se relacionar com o sentimento de falta de uma certa “casa”. Pode se parecer com a nostalgia de uma época ou, às vezes, com a saudade de uma pessoa querida, porém o que é chave na especificidade do conceito é que as pessoas, quando experimentam tal sentimento, geralmente não têm uma definição totalmente clara de quem ou ao que exatamente se refere esta ausência. Assim, a intensidade desta experiência é tal que a percepção do sentimento já é suficiente. *Sehnsucht* representa pensamentos e sentimentos sobre as coisas da vida que estão inacabadas ou imperfeitas, emparelhado com um anseio por experiências alternativas ideais ou utópicas. Pode vincular-se à busca pela felicidade ou pela realização de desejos que parecem inalcançáveis no contexto da realidade. A sensação de incompletude e a concepção utópica de um desenvolvimento ideal são características psicológicas que identificam a essência do sentimento. Senti-lo ou levá-lo em consideração é o primeiro passo para identificar a carência e buscar a satisfação. Do ponto de vista social ou coletivo (que parece ser a dimensão teológica ou religiosa buscada aqui) o desejo é que nos faz conscientes de que há uma falta ou uma ausência que nos levaria a agir e transformar o mundo em vista de outro possível e mais desejável. A literatura, e em especial o romantismo alemão é impensável sem o conceito de *Sehnsucht*. Assim, são exemplos o poema de Schiller que tem o termo como título ou o *Nur wer die Sehnsucht kennt* de Goethe. Aliás, encontra-se na icônica obra *Os sofrimentos do jovem Werther* a carta de 30 de Novembro que, apesar de em nenhuma linha citar a palavra *Sehnsucht*, oferece uma rica descrição do que se sente: “‘Eis o tempo em que você era feliz’, gritei para mim mesmo, dirigindo-me rapidamente, e em linha reta, rumo à vila. O tempo em que vivia contente como um peixe na água! Deus do céu, essa deve ser então a sorte que concedeis aos homens, de só torná-los felizes antes de possuírem e depois de haverem perdido a razão? [...]. Ó pai, que eu não conheço, Pai que outrora fazíeis transbordar toda a minha alma e agora me voltais o rosto, chamai-me para junto de vós, não mais vos mostreis mudo aos meus apelos, porque o vosso silêncio não poderá conter esta alma que tem sede de vós! Um homem, um pai, não pode irritar-se porque seu filho, reaparecendo subitamente, atira-se ao pescoço exclamando: ‘Eis-me de retorno, meu pai! Não fique zangado por eu abreviar uma viagem que, por sua vontade, devia durar mais algum tempo! O mundo é o mesmo em toda parte: sofrimento e trabalho, depois recompensa e prazer; mas, que me importa isso? Só sou feliz quando o senhor também é, e é junto do senhor que eu quero sofrer-me e alegrar-me...’ E vós, bom Pai celestial, repudiareis esse filho?” GOETHE, Johann Wolfgang. *Os sofrimentos do jovem Werther*, p. 391-392. Enfim, o anseio nostálgico é a chave para entender o papel da referência à dimensão teológica no pensamento filosófico de Horkheimer.

¹² CHIARELLO, Maurício Garcia. *Das lágrimas das coisas*, p. 154.

1.1 Desejo como germe da religião.

Numerosas são as maravilhas da natureza, mas de todas a maior é o Homem! Singrando os mares espumosos, impelido pelos ventos do sul, ele avança, e arrosta as vagas imensas que rugem ao redor! Gê, a suprema divindade, que a todas as mais supera, na sua eternidade, ele a corta com suas charruas, que, de ano em ano, vão e vêm, revolvendo e fertilizando o solo, graças à força das alimárias! A tribo dos pássaros ligeiros, ele a captura, ele a domina; as hordas de animais selvagens, e de viventes das águas do mar, o Homem imaginoso as prende nas malhas de suas redes. E amansa, igualmente, o animal agreste, bem como o dócil cavalo, que o conduzirá, sob o jugo e os freios, que o prendem dos dois lados; bem assim o touro bravio das campinas. E a língua, o pensamento alado, e os costumes moralizados, tudo isso ele aprendeu! E também, a evitar as intempéries e os rigores da natureza! Fecundo em seus recursos, ele realiza sempre o ideal a que aspira!¹³

E assim os homens se recusam a ser como os animais, rejeitam ser plenamente regidos pela silenciosa sabedoria da natureza, que dita a cada espécie e a cada indivíduo como se comportar no mundo, quando deverá buscar uma parceira para a reprodução, como cantará para atraí-la, como depositará seus ovos, com que material construirá seus ninhos, suas casas, ou suas armadilhas de caça, onde poderá se esconder, como confundir-se entre as cores e folhagens, onde deverá ferir fatalmente sua presa. Para estes, não houve mestres nem escolas, apenas o chamado natural, tal como uma ordem inquestionável pronuncia que chegou a hora de se encerrar num casulo e aguardar a magnífica metamorfose, que chegou a hora de alçar voo para a jornada ao continente desconhecido e inacreditavelmente longínquo, que chegou a hora de despertar dos longos meses de hibernação, que, enfim, chegou o momento de se afastar do bando para, solitário, no escuro, distante da aventura dos dias passados, velar-se a si mesmo e vigiar o fim da existência.

A tudo isso o homem se recusou, ele mesmo recriou constantemente seu espaço, selecionou a maior variedade possível de alimentos e inventou artifícios para possuí-los nos lugares mais improváveis. A arquitetura de suas habitações não é uma adaptação apenas ao seu corpo, mas morada inclusive de deuses. Assim, o homem inventou a linguagem, a poesia, a música e os instrumentos que possibilitam sons

¹³ SÓFOCLES, *Antígona*. p. 89.

nunca ouvidos na natureza. Assim, ele criou altares e com ornamentos próprios venerou suas divindades, ofereceu sacrifícios e fez imolações. Assim, inconformado com a lei natural e diferentemente de todos os animais, esbravejou contra a morte de seus próximos, chorou, teve medo, enterrou-os e marcou um lugar para lembrá-los. No luto, o homem se elevou e se aprofundou em relação ao cego afã de existir, essencial a todas as criaturas¹⁴. E tudo isso o homem não herdou biologicamente de seus ancestrais. Não se deve concluir, no entanto, que a razão humana seja livre e independente da natureza de autoconservação. Até porque, pelo “modo como a nossa sociedade mantém e renova sua vida se assemelha mais à evolução de um mecanismo natural do que a um modo cômico de agir”.¹⁵ Sobre isso, se discutirá mais à frente. O que se quer colocar é que esses mundos a que chamamos de cultura não são passados hereditariamente para outras gerações como o é o modo de construção das colmeias para as abelhas. Não é possível, como o fez Hippolyte Taine, considerar o homem apenas como um animal superior, que produz filosofias e poemas como os bichos-da-seda produzem seus casulos ou as abelhas seus alvéolos¹⁶.

De onde vem o impulso para rearranjar todo o universo, modificando o espaço terrestre, reformando o corpo físico e criando significados para o cosmos celeste? Por que esse ser – o homem – é histórico? Por que se autoproduz constantemente criando e recriando sua existência material, assim como sua vida espiritual? Por que o mundo cultural, os fenômenos espirituais não podem ser reduzidos às mesmas causas gerais do mundo físico e do evolucionismo orgânico? Por que cria-se a cultura?

A sensação é de que o mundo natural simplesmente não possui um significado, não está em harmonia com a presença do homem. Essa é uma sensação que pode ser traduzida num sentimento de incompletude, de ausência, de saudade daquilo que não existiu. Por isso, a cultura parece ser a forma de satisfazer essa privação. Sendo assim, ela não pode ser, ou pelo menos não deveria ser apenas uma cópia da natureza, mas sim “um ponto de equilíbrio em que o espírito destaca-se da natureza na justa medida em que toma consciência da dominação que perpetua”¹⁷.

¹⁴ HORKHEIMER, Max. Über menschliche Trauer. In: *Notizen 1949–1969*, p. 232.

¹⁵ HORKHEIMER, Max. *Do problema da previsão nas ciências sociais*, p. 93.

¹⁶ CASIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*, p. 43.

¹⁷ CHIARELLO, Maurício Garcia. *Das lágrimas das coisas*, p. 125.

A psicanálise de Freud, presente no percurso intelectual de Horkheimer principalmente nos anos 1940¹⁸, falará da cultura como fruto do *desejo*. Obra do desejo, seja ele o de proteção em relação aos perigos da natureza, “natureza esta que tem sua maneira especialmente eficiente de nos controlar, nos matando de modo frio, cruel e sem consideração”¹⁹ – muitos afogados estavam apenas brincando –, seja ele o de evitar a morte violenta e afastar para terras estrangeiras o *bellum omnium contra omnes*, seja ele enfim, o de proporcionar um consolo para a solidão humana, um sentimento de acolhida nos braços de uma comunidade e, assim, desfrutar uma vida melhor. Em qualquer destas acepções parece existir uma vinculação com os mais prementes desejos da humanidade.

Desejo é sintoma de privação, a saudade não é gerada quando estamos próximos das coisas que amamos, mas somente no afastamento. No projeto inconsciente do ego, conserva-se a principal meta do programa do princípio do prazer: achar a satisfação da felicidade, encontrar um mundo que possa ser amado²⁰. Por conseguinte, por meio do desejo o homem cria essa rede de *símbolos* que seriam os elementos da cultura, pois o homem não vive apenas no universo físico, e sim num universo simbólico, no qual a linguagem, o mito, a arte e a religião funcionariam como fios da emaranhada teia da experiência humana²¹. Essa rede parece propor um sentido à existência, uma justificação para sua atividade, um espaço de bem-aventurança ou,

¹⁸ Para falar mais acertadamente, a intervenção da psicanálise perpassa integralmente o caminho da Escola de Frankfurt. Inclusive fisicamente, pois o Instituto de Pesquisa Social e o Instituto Psicanalítico de Frankfurt atuavam nos mesmos espaços de aula e de investigação no edifício construído na Universidade de Frankfurt. Max Horkheimer foi inclusive membro da direção do Instituto Psicanalítico. Além disso, a primeira pesquisa empírica interdisciplinar, que observava as relações sociológicas e psicológicas no fenômeno de apoio da classe trabalhadora ao nazismo, os *Studien über Autorität und Familie*, teve grande base na teoria psicanalítica. O que deve ser ressaltado, no entanto, é que os trabalhos da década de 1930, essencialmente a crítica à teoria tradicional, permanecem dentro de uma estrutura marxista e iluminista que buscava fornecer explicações mais materialistas aos fenômenos desagregadores da sociedade. O pressuposto básico do projeto horkheimeriano deste período é a crença na capacidade emancipadora da razão. Parece, no entanto, que a barbárie da Segunda Guerra levou Horkheimer e Adorno a reverem este pressuposto e apostar numa gênese não-racional por trás da racionalidade do indivíduo. O *esclarecimento* não pôde mais ser compreendido como um projeto que pudesse emancipar a sociedade da imaturidade e do medo, mas como um projeto implicitamente inerente à própria barbárie e, de certo modo, autodestrutivo e preso à *razão de autoconservação*. Esse novo entendimento não seria possível sem a contribuição dos controversos estudos psicoantropológicos sobre a cultura e civilização de Freud.

¹⁹ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*, p. 33.

²⁰ FREUD, Sigmund. *O mal estar na civilização*, p. 73-74.

²¹ CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*, p. 49-50.

para fazer uso de uma terminologia que nos vem de Hegel, *objetivação do Espírito*²². Horkheimer recorda que dessa perspectiva se alimentava, por exemplo, a Escolástica que cria num mundo em que as ideias eternas e santas se coadunavam juntamente em nosso mundo material. “A sabedoria escolástica foi aceita pelos crentes como interpretação da revelação, como conhecimento do existente, do temporal e do supratemporal, do passado e do futuro. Possuía-se uma imagem do universo, na qual a vida de cada um tinha um sentido”²³.

Mas, entre a realização plena deste projeto que é a cultura e a realidade [*Wirklichkeit*] persiste um enorme abismo. Em algum momento se viu concretizada tal harmonia? Pelo contrário, a história da humanidade demonstra “a verdade de que a miséria e o sangue impregnam os triunfos da sociedade”²⁴. O deserto da realidade cerca o jardim das intenções da cultura. “Interesse material, luta pela existência, pelo bem-estar e pelo poder compõem o motor: a história é seu resultado”²⁵. O fracasso da cultura, segundo Horkheimer, viria pelo fato dos homens não conseguirem usar seu poder sobre a natureza com vistas a uma organização mais racional do mundo, entregando-se à coação das circunstâncias e ao egoísmo individual. A ciência converte-se em uma indústria vazia de significado para a vida e resta somente a angústia existencial oriunda do fato de não se saber se o aparato gigantesco da organização social leva mesmo a uma ordenação da vida ou a uma completa desagregação social.²⁶

Contudo, não resta somente o malogro das aspirações da cultura. Pois é justamente no ponto em que a razão se eclipsa que sobrevivem os anseios, as representações, *os símbolos*. Fato é que o homem não vive puramente na realidade imediata, não responde diretamente aos estímulos externos como o restante do reino animal. Esta resposta retardada por meio do complexo processo de pensamento,

²² Objektivierung der Geist.

²³ HORKHEIMER, Max. *Theismus – Atheismus*, p. 175-176. [Scholastische Weisheit wurde von den Gläubigen als Auslegung der Offenbarung, als Erkenntnis das Bestehendes, des Zeitlichen und Überzeitlichen, der Vergangenheit und Zukunft hingenommen. Man besaß ein Bild des Universum, in dem das Leben eines jeden einen Sinn hatte].

²⁴ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 125. [Die Wahrheit, daß an den Triumphen der Gesellschaft Blut und Elen haftet].

²⁵ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 125. [Materielles Interesse, Streben nach Dasein, Wohlsein und Macht bilden den Motor, Geschichte ist ihr Resultat].

²⁶ HORKHEIMER, Max. *Zum Begriff der Menschen heute*.

desdenhada por alguns filósofos como Rousseau²⁷, é próprio da conquista humana. A capacidade de pensar simbolicamente, que parece ser a marca distintiva da vida humana, abre para sua existência “não apenas uma realidade mais vasta, mas uma nova *dimensão* da realidade.”²⁸ Universo simbólico e *nova dimensão da realidade*.

Sendo assim, pode-se julgar que os símbolos funcionam como panoramas, perspectivas do desejo. São figurações, esperanças, guias. É possível conceber os símbolos como horizontes, como além [*das Jenseits*]. Ora, o além é precisamente algo que não está próximo. Lançamos nosso olhar na planície rumo ao horizonte, e quando avançamos em sua direção ele escapa sem nos abandonar, pois se abre mais além. “Há uma realidade por trás da figuração simbólica, algo que lhe confere sua verdadeira significação”²⁹.

É preciso conceder mais cuidado a este raciocínio, não é permitido dizer: fracassa a cultura, restam os símbolos, como se estes fossem compensações nas quais poderíamos nos dependurar. Mais acertadamente, os símbolos são a chave de acesso à condição humana, “o Abre-te Sésamo ao mundo da cultura”³⁰. Assim como Freud, ao levar a cabo a análise dos desejos humanos por meio dos sonhos, não leva tanto em conta o sonho sonhado do analisado, mas o relato que este faz do sonho, de forma semelhante, compreender a relação do homem com o mundo não é simplesmente descrever a realidade tal como ela é em si – o peso de três críticas kantianas já revelou sua impossibilidade – ou meramente os progressos técnicos e práticos da civilização. Tal compreensão passa, sobretudo, pelos “instrumentos culturais, cuja característica simbólica visa expressar, antes de tudo, o caráter não imediato de nossa apreensão da realidade”³¹. Para Horkheimer os símbolos funcionam mesmo como apontamentos, que indicam direções sem, no entanto, poder afirmá-las ou dominá-las, mas guardando, acima de tudo, uma capacidade de transcendência da realidade. “O bem é bom não quando triunfa, mas sim enquanto resiste ao triunfo”.³²

²⁷ “Ouso quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado”. ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 61.

²⁸ CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*, p. 49.

²⁹ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*, p. VII.

³⁰ CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*, p. 65.

³¹ RICOUER, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 13.

³² HORKHEIMER, Max. [Staat Israel]. In: *Notizen 1949–1969*, p. 369. [Das Gute ist gut, nicht indem es siegt, sondern indem es dem Sieg widersteht].

Abrir a discussão ao âmbito dos simbolismos é adentrar nas instâncias que se inscrevem nas complexas significações de duplo sentido, do equívoco em acepção oposta ao unívoco. Esse debate se insere na questão sobre o *mostrar e o ocultar* que guarda o universo simbólico, uma vez que neste universo se destaca prementemente a função de *querer dizer outra coisa ao que se diz*. Como poderia ser explicitado de modo mais tangível essa dupla significação que algumas coisas, expressões, palavras, sentimentos, instituições podem possuir?

Partindo primeiramente dos objetos simples de nosso dia a dia, pode-se fazer uma pequena seleção, à primeira vista, inócua. Objetos comuns na maioria das casas são o martelo, canetas, lâmpadas e relógios. Muitas pessoas concordariam que esses objetos são completos em suas significações, pois possuem finalidades bem específicas, que todos conhecem. Usa-se o martelo nas diversas atividades do trabalho que exigem determinada força e precisão que apenas com nossas frágeis mãos nuas não seriam possíveis. Escrevemos, anotamos recados, lembretes, contas importantes a pagar, bilhetes carinhosos e assim vamos gastando a tinta das canetas. No inverno, quando o Sol se põe mais cedo, sempre sentimos falta de lâmpadas que possam clarear melhor nossas casas e ruas, quando vamos ou voltamos do trabalho – talvez as valorizemos mais ainda após as futuras jornadas de 12 horas. E os relógios, amigos ou inimigos? Marcam as horas, os minutos e segundos. Sem eles nos sentimos totalmente perdidos em nossas atribuições diárias, mas como correm tão rápido!

Todavia, ao se questionar se estes objetos em toda a sua história denotam somente as funções descritas, surge um avassalador ‘não’ como resposta. Quantas aspirações e promessas de igualdade e justiça entre os homens não foram erguidas sob a figura de um martelo e de sua amiga foice? A famosa expressão: *a pena é mais forte que a espada* passa longe de uma referência à resistência dos materiais, pelo menos no entender da diplomacia, da literatura ou da poesia. Lâmpadas, lampiões, velas, lumes. Qualquer semelhança não é mera coincidência. Estas figuras não podem faltar na esperança de que o homem atinja a maturidade da razão iluminista. Se for exigir muito, uma boa ideia já pode muito bem ser representada por elas. O tempo, o passado-presente-futuro, a eternidade, o efêmero. “Lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes, esperança presente das coisas

futuras”³³, tempo como duração, ou, como sucessão divisível, tantas filosofias complexas e um simples e antigo aparelho marcador com ponteiros e números.

Então quer dizer que não se vive apenas no mundo das coisas inertes, dos fatos da natureza? Sim, as verdades científicas são frias e indiferentes em relação às questões que atormentam nossa vida: felicidade, infelicidade, justiça, morte, prazer, solidão. Tais verdades, por mais que sejam ampliadas a cada passo de nossas descobertas práticas, parece não mobiliar suficientemente o lar das esperanças humanas. Uma verdade científica pode ser contestada, desafiada, demolida, ridicularizada e por fim substituída. Que diferença faz se a Lua possui crateras ou se estas são preenchidas por algo invisível tornando-a uma perfeita esfera?³⁴ Porém, não nos sentimos muito confortáveis se os símbolos que direcionam nossa existência são ridicularizados. Ao contrário, nos enraivecemos e nos colocamos prontos para sua defesa, pois parece ser um ataque direto à nossa pessoa. Não nos faz diferença se o Sol, a Terra, ou a Lua giram em torno de qualquer coisa. Epicteto dirá que “o que perturba e alarma o homem não são as coisas, são suas opiniões e fantasias a respeito das coisas”³⁵, porém, pode-se acrescentar que suas fantasias não são apenas fontes de perturbação e que sem elas parece se esvaziar, igualmente, a própria personalidade. “Aceitar somente o necessário, rechaçar como superstição, como romantismo vulgar, o que não pode ser provado parece tornar a juventude” – pode-se estender o raciocínio não só aos jovens – “mais vazia de ilusões, mais fria e mais adaptada ao que lhe convém”³⁶.

A insistência em adentrar o tema da religiosidade em Horkheimer por meio da questão dos símbolos não é gratuita. Primeiramente, acredita-se constituir uma interessante possibilidade, dentre outras, fazer a discussão dessa temática

³³ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, p. 270.

³⁴ Episódio polêmico e cômico na história da ciência que diz respeito às querelas entre defensores da física aristotélica e Galileu no século XVII. Quando Galileu contestou a tese de que os astros eram perfeitos, por meio de suas observações astronômicas pelo telescópio, alguns adversários aristotélicos contrapuseram a teoria de que havia na Lua uma substância invisível que preenchia as crateras e encobria as montanhas observadas por Galileu e assim sua forma totalmente esférica se preservava. De forma bastante espirituosa, Galileu aceitou o argumento, mas disse que tal substância não preenchia as crateras, mas se avolumavam sobre as montanhas lunares fazendo da forma lunar algo ainda mais distorcido.

³⁵ EPICTETO. *O manual de Epicteto: aforismos da sabedoria estoica*, p. 17.

³⁶ HORKHEIMER, Max. *Die Zukunft der Ehe*, p. 289. [So ist sie trotzdem nicht irrationaler als frühere Generationen, sondern im Gegenteil illusionsloser, kühler, zweckbestimmter. Sie akzeptiert Notwendiges, schiebt, was als richtig nicht erweibar, als Aberglauben, kitschige Romantik von sich weg].

enveredando pelo caráter simbólico que permeia esta existência. A seguir, sem querer antecipar raciocínios que poderão ser melhor elaborados mais à frente, percebe-se a impactante relevância dessa perspectiva, pois entender a realidade por meio do olhar equívoco implica que a compreensão unidimensional do existente está sobre solo arenoso. Uma das tarefas [*Aufgabe*] a que Horkheimer se propõe preservar é a revelação dessa topografia.

É necessário fazer algumas considerações a esta altura: O esforço do teórico crítico em manter abertas outras dimensões da realidade é presente no significativo texto sobre teoria tradicional e Teoria Crítica de 1937, mas permanecerá latente no decorrer de seu pensamento. A aquiescência do universo simbólico como forma de expressão não imediata de nossa apreensão da realidade é extremamente importante para acompanhar os caminhos, os descaminhos e principalmente as escolhas da Teoria Crítica horkheimeriana.

Retomando a questão, deduz-se, portanto, que o homem “não vive num universo puramente físico, mas num universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes disso. Em lugar de lidar com as próprias coisas, o homem está constantemente conversando consigo mesmo.”³⁷ Moeda com múltiplas efígies, o universo humano não pode ser encarado diretamente e a partir daí derivar uma única significação. O conhecimento e o agir humano no mundo, tanto na esfera prática quanto teórica, passa pelo filtro das formas linguísticas, das imagens artísticas, dos símbolos míticos, dos ritos religiosos. Neste sentido, a função simbólica faz qualquer objeto falar. Porém, essa fala precisa ser interpretada, pois, “debaixo do símbolo, é preciso saber atingir a realidade que ele figura e lhe dá sua significação”³⁸. É preciso decifrar o caráter enigmático do símbolo para compreender sua verdade³⁹. “Os mais extravagantes mitos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida,

³⁷ CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*, p. 50.

³⁸ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*, p. VII.

³⁹ Aliás, o termo grego *symbolon* denota a ideia de reconhecimento, como quando dois amigos partem uma moeda ao meio para no futuro se reconhecerem pela perfeita junção de suas partes. Aristóteles aborda a função do enigma, afirmando que este serve para exprimir fatos em condições impossíveis, constituindo assim uma forma particular de compreender um fato desconhecido por meio de um código conhecido, que, uma vez compreendido, provoca a revelação. “Porque tal é a característica do enigma: coligindo absurdos, dizer coisas acertadas, o que se obtém, não quando se juntam nomes com o significado corrente, mas, sim, mediante metáforas.” ARISTÓTELES. *Poética*, p. 464.

seja individual ou social. As razões concedidas podem ser errôneas, mas razões verdadeiras não deixam de existir”⁴⁰.

Antes de prosseguir é necessário um aditamento: não é a primeira vez que Durkheim aparece no texto e parece que frequente será a recorrência ao sociólogo. Como grande aperfeiçoador do positivismo estabelecido por Auguste Comte, compreendendo a ciência social como resultado a partir da utilização do método hipotético-dedutivo, tal apoio à tese ecoa de certa forma um pouco contraditório, já que o “pensamento de Horkheimer interessou-se particularmente em mitigar o positivismo sociológico”.⁴¹ Ademais, o interesse de Durkheim pela continuidade da sociedade não era simplesmente curiosidade científica, pois o pensador vivenciou um mundo, semelhante ao nosso, com os tradicionais laços sociais rachados pelo desenvolvimento do capitalismo e, ainda assim, manteve um profundo interesse em entender como era possível a continuidade da sociedade. Sua autêntica sensibilidade surpreendeu positivistas e dogmáticos ao afirmar que no fundo, portanto, não há religiões falsas. Conservou a necessidade de entender o sentimento do crente, não como algo puramente ilusório, mas que descansa sobre uma experiência que não é falsa e não é inferior às científicas, pois “uma instituição humana não pode repousar sobre o erro e a mentira e se a religião não estivesse fundada na natureza das coisas, ela teria encontrado, nos fatos, resistências insuperáveis”⁴².

O mundo humano, portanto, como universo do duplo sentido não é simples e homogêneo. Guarda esferas, instâncias que se articulam e se desenvolvem dialeticamente entre o ser e o não-ser. As esferas citadas: arte, linguagem, mito, ciência, religião preenchem a função adaptativa, mas ampliando a dimensão da realidade. Dentre essas formas simbólicas a atenção concentra-se a partir de agora no elemento religioso, pois as coisas religiosas não são daquelas que têm uma eficácia e significação em si mesmas, como os objetos naturais, mas, ao contrário, estão preenchidas de gestos e objetos comuns, porém embebidos com outras significações. Com o discurso religioso os homens *ressignificaram* o cosmos e assim fizeram a separação entre os elementos cotidianos e outros elementos, os misteriosos, aos quais

⁴⁰ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*, p. VII.

⁴¹ RUSH, Fred. *Teoria Crítica*, p.49

⁴² DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*, p. VI-VII.

estão intimamente ligados os seus desejos, a sua vida, seu destino, seus anseios e suas dúvidas sobre a morte.

Encarar a religião pelo olhar do religioso ou descobri-la pela consciência cética e positivista? Não se quer deixar escapar alguma verdade da religião que porventura somente o crente consiga compreender, porém não se quer deixar-se arrebatado no torvelinho dos absurdos da fé. O texto *Theismus – Atheismus*⁴³ parece ser índice deste questionamento. Evidentemente Horkheimer se preserva de enveredar em tal embate improdutivo e traça acima de tudo uma reflexão sobre a questão do simbolismo do discurso, das imagens e das promessas religiosas. Neste sentido exhibe a banalidade da visão empiricista moderna que tenta ver um sentido literal nos mitos religiosos, sobre a qual o positivismo constrói sua crítica à religião. Aliás, essa crítica materialista do século XVIII foi para a religião tradicional, segundo Horkheimer, um perigo passageiro, o golpe crucial sobre o teísmo viria na era das guerras mundiais. Por outro lado, se posiciona desde o início contra qualquer tentativa de salvar “as atrocidades cometidas em nome de Deus e que constituem um *Leitmotiv* na Europa cristã”⁴⁴. Pois, “se o teísmo toma a justiça eterna como pretexto para a injustiça temporal, é tão ruim como aquele ateísmo que não concede nenhum espaço para o pensamento de um Outro.”⁴⁵

Se a forma popular do ateísmo do século XVIII, como a de D’Holbach, citado por Horkheimer, não representou grande perigo ao cristianismo, não se pode dizer, entretanto, que a especulação teológica continuaria a ocupar lugar privilegiado na vida das pessoas, pois há muito a ordem medieval havia se transformado devido a guerras, a expansão do mundo, ao início da nova ciência e ao crescimento da atividade econômica.

A esta ameaça – que se tornou evidente e se fortaleceu poderosamente desde o Renascimento, por meio dos descobrimentos de Galileu, Copérnico, Newton e Kepler, os quais converteram a Terra, de centro do cosmos, em

⁴³ Texto publicado na revista *Zeugnisse*, em 1963, como homenagem ao aniversário de Adorno. *Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*. O conteúdo origina-se de uma comunicação emitida na Westdeutscher Rundfunk de Köln em 25 de maio de 1963.

⁴⁴ HORKHEIMER, Max. *Theismus – Atheismus*, p. 173. [Die Untaten, die im Namen Gottes begangen wurden, bilden im christlichen Europa ein Leitmotiv].

⁴⁵ HORKHEIMER, Max. *Theismus – Atheismus*, p. 185. [Wenn dieser (Theismus) ewige Gerechtigkeit zum Vorwand für das zeitliche Unrecht nimmt, ist er so schlecht wie jener (Atheismus), sofern er dem Gedanken an ein Anderes keinen Raum gewährt]. (Entre parênteses meus).

uma pequena esfera em meio de um universo de Vias Lácteas – a religião tenta escapar afastando-se do âmbito da ciência⁴⁶.

Quando Horkheimer escreve as *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*⁴⁷ seu objetivo é apontar brevemente qual é sua ideia de religião, deixando claro que ela surge em um determinado contexto histórico e cultural e confrontá-la com o momento presente. Além de rememorar o desligamento da religião do campo da ciência na modernidade, sobretudo no mundo de Lutero e dos reformadores, o filósofo acentua também o papel da análise sociológica na explicação dos fatos da cultura e, por conseguinte, das representações religiosas. Assim, quando a “sociologia, como ramo da ciência moderna, é chamada, tem a especial tarefa de derivar os conteúdos das representações de indivíduos e grupos em um determinado contexto social das condições de vida desses indivíduos e grupos”⁴⁸. Assim, por exemplo, a sociologia pode explicar a existência de sociedades politeístas e monoteístas, constatando que a primeira se assenta numa pluralidade de senhores e escravos, enquanto a segunda apresenta uma concentração de poder mais elaborada. No entanto, a explicação sociológica tem limites, quer dizer, alcança o mundo dos fatos sociais, mas quando se leva em conta que “o que chamamos realidade é um produto de fatores subjetivos, intelectuais, então o conhecimento das relações entre os

⁴⁶ HORKHEIMER, Max. *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*, p. 234. [Dieser seit der Renaissance übermächtige gewordenen Bedrohung, die durch die Entdeckungen von Galilei, Kopernikus, Newton und Kepler, die die Erde vom Mittelpunkt des Weltalls in ein kleines Kügelchen inmitten eines Universums von Milchstraßen verwandelten, sinnfällig geworden ist, versucht sich die Religion zu entziehen, indem sie sich aus dem Bereich des Wissens herauslöste].

⁴⁷ Em 1970, Horkheimer escreve um simples, curto e gracioso texto para um ciclo de debates sobre o humanismo, que é publicado em 1971. A referência à leveza do texto se dá, entre outras coisas, pela narração de um de seus projetos no período em que residiu nos Estados Unidos. Mente inquieta, Horkheimer estava disposto a construir uma espécie de museu ludológico, ou seja, um museu dedicado ao estudo, conservação e exposição de todos os tipos de jogos que pudessem ser verificados desde os princípios da história. Esse intento, ele o divide com um gerente de hotel em Nevada numa dessas conversas descompromissadas. O gerente, interessadíssimo na empreitada, mostrou-se muito entusiasmado e propenso mesmo a colaborar com o plano. A ideia do museu, pelo menos na conversa, parecia tomar forma de um edifício. Mas, não se sabe por que motivo, eis que lhe pergunta sobre sua profissão. Horkheimer prontamente responde: “Professor”. Tão prontamente também o edifício pareceu perder alguns andares, pois o homem calou-se. Pelas palavras de Horkheimer parece que “até aquele momento o gerente o tinha tomado por um homem inteligente”. Como a coisa não podia ficar pela metade veio a pergunta final: “Professor de que”? Nosso filósofo que não é pessoa de mentir respondeu a questão e tão logo o edifício desapareceu e a conversa acabou.

⁴⁸ HORKHEIMER, Max. *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*, p. 235. [Zur Erklärung der Tatsache ist die Soziologie berufen, die als Zweig der modernen Wissenschaft die besondere Aufgabe hat, die Vorstellungsinhalte von Individuen und Gruppen in einem bestimmten sozialen Zusammenhang aus den Lebensbedingungen dieser Individuen und Gruppen abzuleiten].

fenômenos deste mundo não é a última elucidação [*Aufschluß*] sobre a realidade”⁴⁹. Logo, o sentimento religioso, como habitante do reino da subjetividade, não pode se encontrar totalmente cristalizado pela análise sociológica. “Todos os nossos conceitos são subjetivos. Apesar disso, *ou, precisamente*, por causa disso, podemos dizer que o mundo que nos rodeia não é a última realidade.⁵⁰” – esse “ou precisamente” é carregado de significação, não está aí à toa. Por meio dele Horkheimer preenche um *justamente* que garante uma segunda possibilidade de descrever o real. *Justamente* por os conceitos serem subjetivos é que o horror da realidade presente não pode ser a última verdade – o que dará ensejo para a discussão sobre a *Sehnsucht*, a qual logo terá oportunidade de ser apreciada. *Justamente* por nossos conceitos existirem envoltos na subjetividade, é preciso aprofundar a investigação nesse caminho. Despejada do conhecimento científico,

a teologia foi capaz de se adaptar aos triunfos da nova ciência e da técnica dos últimos séculos. Nos países da Europa, que se opuseram à Reforma, particularmente na França e na Itália, as lutas espirituais e políticas geraram uma forma de vida, que possibilitou desenvolver a consciência da liberdade burguesa e, neste contexto, conservou um lugar para o cristianismo em sua forma tradicional. Mesmo que em diferente função, a religião sobreviveu de igual modo ao século XIX como elemento da vida individual burguesa.⁵¹

E é aí, no âmbito dessa individualidade, no âmbito da experiência íntima, subjetiva e existencial que se pode olhar para a questão do sentimento religioso.

Parece mesmo que depois que Kant estabeleceu os limites da razão no campo do universo empírico e afastou para longe qualquer tentativa de estabelecer relações transcendentais afirmativas, não sobraram muitas alternativas para o pensamento contemporâneo, ao tratar da religião, a não ser entrar de vez nos meandros da subjetividade humana.

⁴⁹ HORKHEIMER, Max. *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*, p. 238. [Was wir die Realität, die Welt nennen, ein Produkt subjektiver, intellektueller Faktoren ist. [...]Dann ist die Erkenntnis der Zusammenhänge der Erscheinungen dieser Welt nicht der letzte Aufschluß über die Wirklichkeit].

⁵⁰ HORKHEIMER, Max. *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*, p. 238. [Alle unsere Begriffe sind subjektiv. Trotzdem oder eben deshalb können wir sagen, daß die uns umgebende Welt nicht die letzte Wirklichkeit ist]. (Itálicos meus).

⁵¹ HORKHEIMER, Max. *Theismus – Atheismus*, p. 178. [Den Triumphen neuer Wissenschaft und Technik der letzten Jahrhunderte vermochte Theologie sich anzupassen. In den Ländern Europas, die der Reformation widerstanden hatten, vor allem in Frankreich und Italien, haben die geistigen und politischen Kämpfe eine Lebensform erzeugt, die das Bewußtsein bürgerlicher Freiheit sich entfalten ließ und im Zusammenhang damit dem Christentum in seiner traditionellen Form eine Stelle bewahrte. Wenn auch in veränderter Rolle, hat Religion in beiden Konfessionen als Element des individuellen bürgerlichen Lebens das neunzehnte Jahrhundert in ähnlicher Weise überlebt].

Igualmente tem-se consciência de que compreender o caráter simbólico da religião é metade do caminho. É preciso ensaiar, pelo menos a título experimental, que tipo de símbolo pode ser. O que pode representar a figura divina presente em grande parte dos sistemas de crenças? De onde se retiram, por exemplo, as qualidades de justiça, bondade, sabedoria e misericórdia que fazem do Deus cristão oportunidade de descanso para o vale de lágrimas deste mundo? A alternativa que se apresenta na história da filosofia contemporânea, que perpassa tanto pela questão simbólica como pelo viés da subjetividade, é encarar a religiosidade como a mais profunda e autêntica expressão das aspirações, amores e sentimentos humanos, pensar os mundos construídos por ela como *projeção* humana. Isso mesmo, como se fosse invertida a sagrada inscrição *Deus fez o homem à sua imagem e semelhança*, o caminho que se abre não é o de acolher o mito de que Deus se olhou no espelho e feliz com sua figura a transmitiu ao barro, mas sim o de que o homem, como diz Feuerbach, “concebe através da fantasia indivíduos de tipos mais elevados; as qualidades que ele atribui a estes outros indivíduos são sempre qualidades retiradas da sua própria essência – qualidades nas quais ele em verdade só se reflete e se objetiva a si mesmo”⁵².

Horkheimer mesmo chega a concluir que o último modo de salvar o núcleo do cristianismo é se esforçar na decifração do momento de verdade que pode estar oculto nas alegorias religiosas. Não se esquece da força da dogmática cristã, mas entende que não se deve procurar seu segredo no *sensu proprio*, pois tomada literalmente seria superstição, “pelo contrário, tomada em sentido alegórico é um mito sagrado, um veículo mediante o qual são trazidas ao povo verdades que de outro modo lhe seriam inalcançáveis’. O cristianismo é ‘plenamente de natureza simbólica’”⁵³

⁵² FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*, p. 43.

⁵³ HORKHEIMER, Max. *Religion und Philosophie*, p. 191. [»Versteht man die christliche Dogmatik sensu proprio, so behält Voltaire recht, hingegen allegorisch genommen ist sie ein heiliger Mythos, ein Vehikel, mittels dessen dem Volke Wahrheiten beigebracht werden, die ihm sonst durchaus unerreichbar wären«. Das Christentum ist »durchaus allegorischer Natur«]. Este texto é oriundo de uma conferência que Horkheimer realizou na Schopenhauer Gesellschaft de Frankfurt em 26 de novembro de 1965. Posteriormente a mesma foi transmitida pela Radio der deutschen und der rätoromanischen Schweiz (DRS), em Bern, em 18 de janeiro de 1967. No texto, que intenciona falar de uma relação entre religião e filosofia recordando as contribuições de seu amigo próximo, Paul Tillich, Horkheimer traça uma correspondência com o pensamento de Schopenhauer, sobretudo acerca da questão alegórica do cristianismo. Porém, mais do que isso, dessa relação teológico-filosófica emerge com forte veemência no texto o pensamento de que uma fundamentação da moral a partir de uma posição racionalista, iluminista, ou mesmo na roupagem do criticismo kantiano, é impossível, tão pouco teológica. O trecho

Valendo-se ainda da metáfora do espelho, pode-se entender a constituição da religião como projeção dos elementos mais íntimos da subjetividade humana. Assim, por meio da fantasia e da imaginação o homem concebe os deuses que nada mais são do que o reflexo de seus sentimentos. Logo, segundo Feuerbach, “o sentimento é o órgão essencial da religião, então nada mais expressa a essência de Deus a não ser a essência do sentimento”⁵⁴. O segredo da concepção divina como algo bom, justo, misericordioso e sábio é a revelação das esperanças humanas da existência de um mundo igualmente bom, justo, indulgente para com seus erros, objetivados numa entidade externa. Constrói-se nisso uma visão antropológica da religião, que constata nas qualidades divinas os anseios e desejos mais profundos e elevados do ser humano. O homem percebe o mundo como reino de sofrimento, transitoriedade e morte e postula, assim, suas esperanças e vontades mais sublimes em um ser que seja digno dessa excelência, mas que no fundo “é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem”⁵⁵. É essencial aqui ressaltar que não se falou em céu como repositório de uma vida melhor.

Ocorre aí algo aparentemente sutil, mas que é uma significativa transformação, ou melhor, uma significativa interpretação do fenômeno religioso. Aí se continua a falar de Deus e fazer oferendas. “Para enriquecer Deus deve o homem se tornar pobre para que Deus seja tudo e o homem nada”⁵⁶. Porém, o que se busca revelar é algo perspicaz, forte e difícil de aceitar⁵⁷, a saber, que Deus exista, mas como sujeito é apenas coadjuvante na história. Neste sentido, Deus, a entidade, não pode ser afirmado como o elemento primordial da religiosidade, pois a “essência divina não é nada mais do que a essência do homem abstraída das limitações do homem

destacado dentro da citação é uma referência a Schopenhauer e está contido em Schopenhauer, A. *Parerga e Paralipomena*, § 178.

⁵⁴ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*, p. 41.

⁵⁵ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*, p. 44.

⁵⁶ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*, p. 55.

⁵⁷ Feuerbach, filósofo que empresta apoio aqui por meio de sua tese da projeção, manteve um autêntico interesse pela religião; de modo algum objetivou silenciar sua voz, mas redescobri-la. Nesta intenção fez da análise histórico-filosófica uma minuciosa apreciação da essência do cristianismo. José da Silva Brandão, que realizou para o português a tradução de sua principal obra, vai dizer que somente um apaixonado pela religião teria coragem de escrever um livro que lhe custaria a carreira acadêmica e o condenaria ao ostracismo intelectual pelo resto de sua vida.

individual, isto é, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria, diversa dele”⁵⁸.

Há alguns momentos foi dito que “o homem está constantemente conversando consigo mesmo”. Portanto, não seria a religião um dos instantes dessa conversa? Deus um interlocutor extraído do próprio homem? E o que é confessado nesse diálogo? Não se está fazendo aqui uma referência somente às preces, orações e súplicas que as pessoas manifestam. O mais significativo de tudo é que as *qualidades, atributos* com os quais são moldados os deuses já são em si o assunto principal das conversas do homem consigo mesmo. Os predicados, os metais que forjam o divino são aspirações internas com que o homem entra em contato por meio deste espelhamento. Inicialmente pensou-se em falar numa tomada de consciência, mas foi necessário repensar isso, pois uma tomada de consciência implicaria um claro discernimento do objeto da fé como objeto antropomórfico, processo que de fato não ocorre na experiência religiosa. “Somente a razão que reflete sobre a religião, ao defendê-la e ao negá-la diante de si mesma, declara-a como sendo imagens”⁵⁹. Imagens, sim, porém de modo algum, imagens falsas. Como já foi dito anteriormente, Deus é então a verdade do homem que de outro modo seria inacessível⁶⁰.

E por fim, essa verdade, a verdade do homem é o segredo da religião. Segredo guardado nos mitos, nas fantasias, nos símbolos mágicos, nas crenças e ritos e que só a reflexão consciente consegue revelar a profunda ligação com a materialidade do mundo humano. E o que é revelado é que aquilo que é venerado e cultuado como elemento absoluto, transcendente, providencial fala mais sobre as expectativas humanas do que acerca do sobrenatural. Nesta reflexão o céu sai da transcendência espacial e assenta-se, igualmente, numa outra transcendência, mas de natureza temporal, ou seja, na dimensão futura. As ilusões religiosas são consideradas, assim, expressões de recusa ao existente e horizontes para a tarefa de transformação das relações humanas. É oportuna aqui a analogia com a ideia de *futuro profético*, dos grandes profetas do Antigo Testamento, que estavam longe de ser adivinhos, como é tratada a ideia de profecia no senso comum. Não se interessavam por agouros ou

⁵⁸ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*, p. 45.

⁵⁹ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*, p. 55.

⁶⁰ Cf. p. 41.

adivinhações. “Com Isaías, Jeremias e Ezequiel a predição se transformou em profecia, que não significa apenas vaticínio, mas uma promessa. O futuro de que falavam não era um fato empírico, mas uma tarefa ética e religiosa.”⁶¹

Retornando a Horkheimer, percebe-se a mesma mistura de promessa e esperança, dando o ensejo de que para renovar o entendimento teológico é necessário à verdadeira reflexão crítica o reconhecimento de que o que está por detrás das orações, das cerimônias, das antigas confissões são coisas mais reais do que os dogmas, pois expressam os anseios de uma nova ordem a ser construída, para que a miséria da vida presente e da injustiça que a recobre não seja a única dimensão das relações sociais. Por isso Horkheimer aposta na necessidade da experiência religiosa. Por isso, em último sentido a religião deve “dar expressão ao *desejo*, ao desejo de que esta injustiça – de que alguém seja torturado sem culpa até a morte, de que o algoz triunfe – não seja a última palavra. E, sobretudo, deve atuar como correspondente a uma teologia fundada sobre esse anseio”⁶².

O voo panorâmico dado até aqui permitiu visualizar questões acerca da religiosidade que, para nós, de algum modo estão presentes nas reconsiderações do Horkheimer tardio. Questões como cultura e simbolismo, religiosidade e simbolismo, religiosidade e subjetividade, religiosidade e projeção. Apesar de não terem sido previamente anunciadas, estas questões norteiam de início a abordagem da pesquisa, as quais reuniram aqui autores muitas vezes distantes entre si. Esta foi a abertura que se apresentou para nós como forma de alcançar sua filosofia. Assim, neste voo panorâmico inicial buscou-se conferir referências filosóficas que ajudam a traçar um certo esquema de entendimento para a multifacetada filosofia de Horkheimer que delineia-se nos inúmeros textos e entrevistas objetos da pesquisa, ainda que até agora, pode-se dizer, o filósofo tenha aparecido como coadjuvante. Identificados os pontos, ainda que a distância, é hora de baixar o voo e buscar a aproximação rasante dos detalhes que fazem do pensamento de Horkheimer acerca destas questões algo único. É claro que o fato do filósofo reunir de modo amplo aqueles temas dentro da

⁶¹ CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*, p. 95.

⁶² HORKHEIMER, Max. *Was wir Sinn nennen, wird verschwinden*, p. 351. [Dem Willen Ausdruck geben, daß dieses Unrecht, daß der eine schuldlos zu Tode gemartert wird, der Henker triumphiert, nicht das letzte Wort sei, vor allem jedoch so handeln, wie es auf Sehnsucht begründeten Theologie entspricht]. (Itálicos meus).

perspectiva de uma Teoria Crítica já constitui sua identidade filosófica tardia, mas a observação dos detalhes permitirá constatar, também, a profundidade do pensamento.

1.2 Anseio e Desespero não são antônimos.

Se fosse possível a alguém dez, cem, um milhão de anos depois da morte, no instante em que tenha se tornado pó, verme, nada, recuperar o eu e a recordação, e reencontrar o dia de amor que ele vive hoje, e compará-lo com o nada que ele é então, se isso fosse possível, então ele sentiria o anseio nostálgico [*Sehnsucht*] por este paraíso, o qual ele nunca conseguirá alcançar. O que experimentaria vale já na vida para cada noite, cada final, cada transcorrido momento de felicidade, e quem o sabe incorpora a experiência à espera do despertar e da permanência, que é permitida para o intervalo da vida, em contraposição ao nada. Ao futuro amor cai uma sombra, a maldição de que não existe permanência, a maldição da expulsão. O amor, assim, empalidece-se, desmerece seu nome. É vão revoltar-se contra. A maldição é a verdade.⁶³

Quem não o sabe se conforma inteiramente ao existente. Não só pela anotação acima, mas como se observou até agora o principal conceito que emerge no pensamento tardio de Horkheimer é o conceito de *Sehnsucht*. Ele está profundamente enraizado na ideia de religião como originária dos prementes desejos humanos de bem-aventurança e reflexo de suas esperanças. No entanto, a busca por um entendimento mais claro e específico deste conceito mostra que existem variantes extremamente sutis e que o carregam de complexidade. Sua constante presença nos textos tardios não significa que ele esteja totalmente cristalizado na obra, e sim que esta constância parece ser no fundo a soma de inúmeras investidas para tentar esclarecer sua fundamentação. Em cada uma destas investidas parece se descobrir

⁶³ HORKHEIMER, Max. Der Fluch ist die Wahrheit. In: *Notizen 1949–1969*, p. 376. [Wenn es möglich wäre, zehn, hundert, eine Million Jahre nach dem Tod, in irgendeinem Augenblick, in dem einer zu Staub, zu einem Wurm, zu Nichts geworden ist, das Ich und die Erinnerung zurückzuerlangen und den Tag der Liebe wiederzusehen, den er heute erlebt, und mit dem Nichts zu vergleichen, das er dann ist — wenn das möglich wäre, dann würde er die Sehnsucht nach dem Paradies empfinden, in das er niemals gelangen wird. Was er erführe, gilt im Leben schon für jeden Abend, jedes Ende, jeden vergehenden Moment des Glücks, und wer es weiß, nimmt die Erfahrung in die Erwartung des Erwachens und der Dauer mit hinein, die für die Spanne des Lebens im Gegensatz zum Nichts gestattet ist. Auf die künftige Liebe fällt ein Schatten, der Fluch, daß es kein Verweilen gibt, der Fluch der Vertreibung. Die Liebe, die dadurch blasser wird, verdient ihren Namen nicht. Die sich dagegen aufbäumt, ist eitel. Der Fluch ist die Wahrheit].

uma amplitude maior do conceito, com conexões que antes não estavam claras, fazendo com que a reflexão se obrigue a tentar, pelo menos, apresentar o leque de possibilidades constituídas. Como muitos dos textos se deram inicialmente em forma de entrevistas, a perscrutação se torna, por isso, um tanto obstruída, pois muitas vezes a ânsia do entrevistador ou o próprio formato do processo apressam conclusões ou interrompem desdobramentos que num outro formato de reflexão poderiam ter mais sorte de elaboração.

Mas é justamente numa entrevista, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*⁶⁴, que se percebe um excelente atalho ao pensamento-chave de sua filosofia tardia e ao conceito de *Sehnsucht*. Nesta entrevista encontra-se uma frase, que após uma longa reflexão, resolveu-se corrigir a afirmação anterior e situá-la como chave, não só de suas reflexões tardias, mas essencialmente de toda sua filosofia, a saber, “a esperança de que o assassino não pode triunfar sobre a vítima inocente”. Frase simples, beirando a banalidade, que solta no ar, como uma confissão, uma espécie de nostalgia ou de prece. A aparente simplicidade da frase se desfaz ao se levar em conta o peso que esta carrega não só no texto, mas mesmo na completa filosofia e na vida de Horkheimer. Por um lado, porque a esperança de justiça, expressada na sentença, carrega uma intensa relação com o judaísmo, o qual Horkheimer muitas vezes tomará como inspiração na Teoria Crítica, pois, para a história judaica⁶⁵ do povo perseguido e escolhido de Deus, os judeus estão obrigados ao desejo de justiça. Desejo este que se faz inimigo de qualquer espécie de totalidade, e, assim, “a religião judaica não tolera nenhuma palavra que proporcione 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”⁶⁶.

Por outro lado, “esta vontade de justiça explica a tendência de Horkheimer para o marxismo, como ‘resposta à dominação dos totalitarismos de direita’, mas

⁶⁴ Entrevista concedida a Helmut Gumnior e publicada como livro com o mesmo título em 1970. Esta entrevista foi também transmitida pela Süddeutscher Rundfunk de Stuttgart em primeiro de janeiro de 1971.

⁶⁵ Gershom Scholem, conhecido pelo seu profundo estudo da mística judaica e da Kabbalah, ressalta o caráter histórico do judaísmo, fazendo com que mesmo a Kabbalah não seja limitada nas categorias de misticismo. As experiências espirituais do judaísmo “se emaranhavam quase inextricavelmente com a experiência histórica do povo judeu”. SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*, p. 9.

⁶⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*, p. 36.

explica também seu afastamento do marxismo quando Stalin colocou em prática a dominação totalitária de esquerda.”⁶⁷

Tomando a teologia como auxiliar do materialismo histórico pode-se, destarte, identificar três ideias com heranças profundamente teológicas atuantes no interior do conceito de *Sehnsucht*: *resgate*, *redenção* e *conservação de possibilidades*. O tema da “revolução para Horkheimer viria, nos últimos ensaios, a significar Redenção. Seu sentido etimológico é significativo: ‘recomprar aquilo que era nosso’, aquilo de que fomos levados a nos privar, aquilo que alienamos”⁶⁸. Assim, quando Horkheimer no começo dos anos 1930 se ocupou de Marx, era porque a teoria marxista parecia compor uma resposta ao terror dos totalitarismos de direita e inspirar algum tipo de abertura para a atuação do indivíduo. Além disso, a ideia das revoluções sociais poderia ainda resgatar um pouco do projeto de democracia que se perdeu nas abstrações e contradições históricas das revoluções burguesas e promover adiante uma coexistência de igualdade e liberdade. “O que me move é a ideia teológica aplicada a uma teoria racional da sociedade”⁶⁹. E é também isso o que explica seu afastamento do marxismo, uma vez que “a revolução igualmente podia conduzir à barbárie, como foi simbolizado no domínio de terror de Stalin”⁷⁰. Existe uma dualidade entre transformação e conservação que não pode ser menosprezada. Não é pequeno o erro daquele que imagina que a máxima cartesiana – de destruir todos os fundamentos e alicerces para construir algo novo e verdadeiro – possa ser aplicada a qualquer coisa; o próprio Descartes não se esqueceu de na “segunda noite” de suas insônias metafísicas preservar, pelo menos, uma moral provisória. Para Horkheimer o processo de conservar não pode se separar do processo de transformar a realidade.

⁶⁷ GUMNIOR, Helmut. *Zur Vorgeschichte und aktuellen Situation des Interviews*, p. 11. [Dieser Wille zur Gerechtigkeit erklärt Horkheimers Hinwendung zum Marxismus als >>Antwort auf die Herrschaft des Totalitären von Rechts<<, aber auch seine Abkehr vom Marxismus, als Stalin die totalitäre Herrschaft von Links praktizierte].

⁶⁸ MATOS, Olgária Chain Féres. *Introdução*, p. XXII.

⁶⁹ HORKHEIMER, Max. *Was wir Sinn nennen, wird verschwinden*, p. 352 [Was mich bewegt, ist die theologische Idee angewandt auf eine vernünftige Theorie der Gesellschaft].

⁷⁰ HORKHEIMER, Max. *Was wir Sinn nennen, wird verschwinden*, p. 346. [Dafür, daß Revolution auch zum Terror führen könnte, war Stalins Schreckensherrschaft ein Symbol]. Obviamente, Horkheimer não vê o stalinismo como consequência necessária do marxismo-leninismo, mas como ele neste mesmo texto diz: “essa ao menos foi a consequência histórica daquele país, que pode tomar da Europa ocidental as conquistas do liberalismo, a ciência e a técnica, como produtos já elaborados, mas que não assumiu realmente os motivos que no Ocidente subjaziam a essas conquistas, o desejo de liberdade e de desenvolvimento do homem, da pessoa”.

A atitude correta não consiste meramente na transformação, senão também na conservação de determinados momentos culturais. Mais ainda: o verdadeiro conservador é mais aparentado ao verdadeiro revolucionário que ao fascista, assim como o verdadeiro revolucionário assemelha-se mais ao verdadeiro conservador do que ao denominado hoje comunista.⁷¹

É a tradição que, ambigualmente, tem a possibilidade de assegurar princípios e valores, os quais servem de base inclusive para a crítica de princípios, valores e comportamentos estabelecidos. Por exemplo, a conservação da ideia de autonomia individual em conexão com a economia liberal, a defesa das liberdades econômicas em consonância com as liberdades espirituais – bases do capitalismo liberal – poderia, de certa forma, se contrapor à lógica imanente da evolução da sociedade que pressiona para a automatização dos comportamentos no mundo totalmente administrado. Isso de forma alguma é uma garantia, basta ter em mente o desenvolvimento histórico da revolução russa, que pode levar do Ocidente as conquistas técnicas do liberalismo, sem necessariamente assumir o desejo de liberdade e desenvolvimento humano que subjaziam estas conquistas, mas ainda assim é difícil imaginar a liberdade individual desprovida de uma disposição econômica, daí o dilema dos escritos tardios de Horkheimer que defende que a tarefa da Teoria Crítica é conservar a autonomia do indivíduo, em um contexto em que as bases do capitalismo liberal não existem mais. O caráter teológico arraigado na ideia de conservação permeia as afirmações do filósofo quando em 1968 prefacia a reedição dos ensaios da década de 1930 e indica a necessidade de se levar em conta seus trabalhos posteriores. “O verdadeiro conservantismo, que leva realmente a sério a tradição espiritual, é mais familiar ao modo de pensar revolucionário, que não a nega simplesmente, mas sim a supera, do que o radicalismo de direita, que lhe põe fim.”⁷²

Acercando-se aos poucos do significado que Horkheimer elabora para o conceito de *Sehnsucht* compreende-se que a coisa não é nem tanto à terra, nem tanto ao mar, quer dizer a crítica ao existente que o anseio guarda, e que será melhor

⁷¹ HORKHEIMER, Max. *Was wir Sinn nennen, wird verschwinden*, p. 354. [die richtige Aktivität nicht bloß in der Veränderung, sondern auch in der Erhaltung gewisser kultureller Momente besteht, ja daß der wahre Konservative dem wahren Revolutionär verwandter sei als dem Faschisten, so wie der wahre Revolutionär dem wahren Konservativen verwandter ist als dem sogenannten Kommunisten heute].

⁷² HORKHEIMER, Max. *Vorwort zur Neupublikation*, p. 17. [Andererseits ist wahrer Konservantismus, der geistige Überlieferung wirklich ernst nimmt, revolutionärer Gesinnung, die sie nicht einfach verneint, sondern aufhebt, verwandter als dem Rechtsradikalismus, der ihnen das Ende bereitet].

abordada mais à frente, não se desvincula de um sincero apego à existência humana. Neste sentido, o conhecimento da injustiça e do sofrimento do mundo não se reduz a um pensamento meramente consolador. “O consolo sobre a própria morte não advém somente do sofrimento da vida, tampouco o consolo sobre o sofrimento advém somente da morte”⁷³. O apontamento que abre este item é significativo ao situar o anseio nostálgico como um despertar do mais intenso amor pelo momento presente, pois justamente por ser finito e extingüível faz jus ao impulso de denunciar o sofrimento e ansiar pelo diferente. “Quem o sabe incorpora ao lapso que é a vida em contraste com nada”. Quem não o sabe se conforma inteiramente ao existente. “O maligno esqueceu o anseio nostálgico; ele só conhece o seu contrário, a conformidade com aquilo que já é”.⁷⁴

Ademais, essa conformação ao vale de lágrimas do existente lega qualquer esperança de alteridade ao porão do esquecimento. É neste porão provavelmente onde estão guardados, não por acaso, os adornos religiosos que Horkheimer indica abrir a porta e espiar. É necessário tirar do obscurantismo a experiência religiosa, é necessário que “a razão defronte-se com seu próprio conteúdo traumático e lembre o que foi esquecido: uma modalidade possível de alteridade, reminiscências da natureza dentro do sujeito, a reconciliação com o outro”⁷⁵. “Os ideais de justiça, igualdade, vivem hoje, para Horkheimer, dependentes de uma experiência quase inteiramente esquecida; vestígios de uma herança mítica, elementos culturais e religiosos de um passado ainda vivo na consciência de cada indivíduo.”⁷⁶ E mesmo que estes ideais não

⁷³ HORKHEIMER, Max. *Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion*, p. 240. [Der Trost über den eigenen Tod stammt nicht allein aus dem Leiden im Leben, so wenig, wie der über das Leiden allein aus dem Tod]. Neste texto, em que Horkheimer aborda o tema da finitude humana em Schopenhauer, são trazidas juntamente as questões sobre o transcendente, a morte, o luto e Deus. O debate sobre Deus parte das concepções da filosofia moderna como Descartes, Locke, Leibiniz e Kant. O amor ao próximo no pensamento schopenhaueriano, desvinculado de prescrições dogmáticas, e a elucidação sobre o sentido objetivo do *Sehnsucht* são apresentados claramente como poucas vezes no texto horkheimeriano. Apesar da profunda relevância que o pensamento schopenhaueriano tem na obra tardia de Horkheimer, o autor não se abona de mostrar, em alguns momentos neste texto, a interpretação psicológica de Schopenhauer como duvidosa, assim como sua metafísica, que ao indicar o além como o nada, parece ir além dos fatos da percepção, da mesma forma que fazem aquelas teorias que identificam o além como algo positivo. “O conceito de seres superiores, seja no singular ou no plural, não é mais subjetivo do que o do Nada.” p. 241. [Der Begriff von übermächtigen Wesen, sei es in der Einzahl oder Mehrzahl, ist nicht subjektiver als der des Nichts].

⁷⁴ HORKHEIMER, Max. Das Böse in der Geschichte. In: *Notizen 1949–1969*, p. 288. [Der Böse hat die Sehnsucht vergessen, er kennt nur ihr Gegenteil, das Einverständnis mit dem, was schon ist].

⁷⁵ BENHABIB, Seyla. *Critique, norm, and utopie: a study of the foundations of critical theory*, p. 188.

⁷⁶ CHIARELLO, Maurício. *Das lágrimas das coisas*, p. 114.

sejam dados empíricos e observáveis no torvelinho dos aspectos mais vulgares e repulsivos da sociedade existente, a religião ainda assim é um repositório dessas aspirações, sem no entanto se isolar num âmbito fora da sociedade. Durkheim, ao considerar que nenhuma religião ignora a sociedade real, mas que busca ainda assim refletir os ideais de justiça, lembra que “Satã é uma peça essencial do sistema cristão. Porém se a religião mostra o bem prevalecer sobre o mal, a vida sobre a morte é porque se a relação entre essas forças contrárias fosse invertida, a vida seria impossível.”⁷⁷ Semelhantemente, Horkheimer parece querer alertar para necessidade dessa preservação.

Talvez a elucidação mais clara do que vem a ser a *Sehnsucht* nesta obra tão extensa – o porquê de esse conceito se enraizar na experiência religiosa, particularmente do cristianismo e do judaísmo, e como, ao mesmo tempo, estar livre dos crimes cometidos em nome de Deus – venha à luz de maneira indireta quando fala sobre Schopenhauer como autêntica filosofia cristã. Diferentemente da filosofia moderna, para Horkheimer, Schopenhauer não busca conciliar religião e ciência oferecendo provas de um criador, sem colocar em xeque os mandamentos religiosos, no entanto “fundamentou filosoficamente o *amor ao próximo*, à criatura em geral, sem sequer tocar nas hoje questionáveis afirmações e prescrições das religiões”.⁷⁸ Esse “fundamentar filosoficamente o amor ao próximo” é de uma densidade imensa. É filtrar em uma complexa religião um núcleo e fundar sobre ele um conhecimento e uma ética. O que permite julgar que a interpretação de Schopenhauer do cristianismo, mesmo se constituindo numa filosofia ateia e imanente, seja propriamente uma filosofia cristã são as ideias “do pecado original, da queda do homem que permite interpretar o mundo como um *vale de lágrimas*, e a ideia de redenção do mundo pelo sofrimento, como apresentado na paixão de Cristo”.⁷⁹ “Em realidade, a doutrina do pecado original (afirmação da Vontade) e da redenção (negação da Vontade) é a grande verdade que constitui o cerne do cristianismo, o resto sendo, a maioria das vezes, apenas vestimentas e invólucro, ou algo acessório”.⁸⁰ Essa simbolização de Adão e Cristo como *afirmação* e *negação da vontade*, respectivamente, salva o conteúdo da

⁷⁷ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 464-465.

⁷⁸ HORKHEIMER, Max. *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 127.

⁷⁹ RAMOS, Flamarion Caldeira. *Horkheimer leitor de Schopenhauer*, p. 106.

⁸⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, p. 512.

fé cristã na filosofia schopenhaueriana, mas, evidentemente, com uma esperada condenação da afirmação da vontade e uma valorização do *quietivo*⁸¹, própria de seu pessimismo. Destarte, o inteiramente outro schopenhaueriano em relação à realidade da experiência sensível é de caráter profundamente negativo.

Em Horkheimer, contudo, a figura da *Sehnsucht nach dem ganz Anderen* é transformada positivamente numa esperança de que a crueldade não tenha necessariamente uma justificação para existir soberana. Assim, fundamentar filosoficamente o amor ao próximo é, acima de tudo, considerar a necessidade do pensamento chave da doutrina cristã, a ideia de redenção – por amor, Deus se fez homem, desceu à terra e suportou os tormentos da cruz redimindo todos os pecadores –, e postulá-la como uma justificação moral para as ações dos indivíduos. “Nas religiões judaica e cristã o amor ao próximo sempre ocupou um lugar essencial como princípio para a conduta correta”.⁸² Esse reconhecimento é enveredar para o pensamento de que existe uma verdade no cristianismo, um norte, um guia, um direcionamento, um horizonte que merece ser compreendido como base para a crítica ao existente. E se não for uma verdade é, entretanto a abertura de uma possibilidade. E o que são os horizontes senão possibilidades?

Elucidação rara, clara, mas fugidia [*flüchtig*], talvez porque o pensamento tardio de Horkheimer não abandona as bases das reflexões da *Dialética do esclarecimento*, onde a razão que anseia conhecer o sofrimento não pode se alojar no pensamento pronto e acabado, reinante em todo comportamento petrificado, mas somente nas expressões de natureza hesitante, e apesar de

toda palavra ser intolerável: não apenas a palavra que pretende atingir o poder, mas também a palavra que se move tateando, experimentando, jogando com a possibilidade de erro. Não estar pronto e acabado e saber que não está é o traço característico daquele pensamento e precisamente daquele pensamento com o qual vale a pena morrer.⁸³

⁸¹ “Aquilo a que os místicos cristãos denominam *efeito de graça e renascimento* é para nós a única e imediata exteriorização da *liberdade da vontade*. Ela só entra em cena quando a Vontade, após alcançar o conhecimento de sua essência em si, obter dele um *quietivo*, quando então é removido o efeito dos *motivos*, os quais residem em outro domínio de conhecimento cujos objetos são apenas fenômenos”. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, p. 510.

⁸² HORKHEIMER, Max. *Bedrohungen der Freiheit*, p. 272. [Stets hat in der jüdischen und christlichen Religion die Nächstenliebe als Richtschnur rechten Handelns eine wesentliche Stelle eingenommen].

⁸³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*, p. 228.

“Mas, em que sentido, por qual razão, em qual direção há o homem de procurar, pelo amor de Deus, resistir a este mundo?”⁸⁴ Evidentemente, a Teoria Crítica como o próprio Horkheimer diversas vezes salienta não pode sugerir uma receita a ser seguida, no entanto suas considerações sobre a essencialidade do amor ao próximo assimilam uma especificidade um pouco maior, apesar de, como ele mesmo diz, não poder determiná-la concretamente e poder sugerir somente o que suas considerações pessoais parecem significar. Nesta direção, retoma aqui importância a questão do amor ao próximo na constituição da subjetividade, sua relação com o amor materno – vinculado também à imagem cristã das Madonas – e com um futuro desenvolvimento psicológico dos indivíduos. “A exaltação que o sentimento materno natural estimulava e enobrecia por meio da religião foi às vezes capaz de ter consequências na vida dos assim amados e protegidos como filhos.”⁸⁵ Acerca desses efeitos, Horkheimer busca significar ainda a relevância do amor na formação do caráter subjetivo e na formação da sua capacidade para amar e essencialmente no desenvolvimento do sujeito como possibilidades para considerar o outro como fim e não como mero meio. “Segundo a investigação psicológica, os primeiros meses e anos de uma pessoa exercem uma influência decisiva sobre o que mais tarde se conhecerá como seu caráter.”⁸⁶

Essa exaltação do sentimento materno sobrevivente na família burguesa possui uma dívida com a ideia religiosa de Maria, a mãe amorosa e, justamente, uma educação amorosa parece ser essencial à constituição de uma personalidade não fria, e para a preservação da fantasia. “Quem provém de uma família que está em ordem, sem ter sido jogada para fora do trem pelos golpes do destino, guarda ainda quando adulto algo de criança. Mais, eu diria que a maturidade preserva em si algo infantil; sem inocência não há vida adulta.”⁸⁷ Como o próprio Horkheimer alerta para o fato de

⁸⁴ HORKHEIMER, Max. *Bedrohungen der Freiheit*, p. 272. [Aber in welchem Sinn, aus welchem Grund, in welcher Richtung soll der Mensch, um Gottes willen, dieser Welt zu widerstehen suchen?].

⁸⁵ HORKHEIMER, Max. *Bedrohungen der Freiheit*, p. 273. [Der Überschwang, der die natürliche mütterliche Empfindung durch die Religion verstärkte und veredelte, hat es zuweilen vermocht, im Leben der als Kinder so Geliebten und Behüteten sich auszuwirken].

⁸⁶ HORKHEIMER, Max. *Bedrohungen der Freiheit*, p. 273. [Nach psychologischer Forschung üben die ersten Monate und Jahre eines Menschen entscheidenden Einfluß auf das, was später einmal sein Charakter heißt]. (Cf. René Spitz, *Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen*, Stuttgart 1960).

⁸⁷ HORKHEIMER, Max. *Bedrohungen der Freiheit*, p. 274. [Wer aus einer Familie stammt, die in Ordnung ist, ohne durch Schicksalsschläge aus der Bahn geworfen zu werden, behält auch als Erwachsener noch etwas vom Kind. Ja, ich wage zu behaupten, daß Reife Kindliches in sich bewahrt. Ohne Naivität gibt es kein Erwachsensein].

a estrutura familiar e sua função se transformarem mais rapidamente do que a capacidade dos sociólogos em acompanhar estas transformações, o amor ao próximo como elemento para uma atuação não meramente conformista à frieza do mundo administrado parece entrar em câmbio também. Diretamente ligada aos efeitos de uma relação plenamente afetiva está a formação do indivíduo, que desde os primeiros momentos da infância não consegue discernir entre a exterioridade e si mesmo, entre o peito da mãe e o seu corpo, e que somente paulatinamente vai construindo as distinções e identificações *eu* e *o outro*. Esse processo de distinção e formação do eu é também um processo de separação e distanciamento do outro, onde o

eu é um produto de um longo episódio biológico-psicológico da humanidade que se repete muito abreviadamente em cada um dos indivíduos. Efetua-se tal repetição abruptamente em uma atmosfera muito fria e objetiva, então permanece para o afetado a separação dos outros, o distanciamento [*Unansprechbarkeit*] uma marca distintiva até o fim.⁸⁸

Uma vez que se adentrou na questão sobre o *amor ao próximo* como mandamento ou essência do cristianismo é interessante observar como a hermenêutica em torno de um outro elemento historicamente fundamental ao desenvolvimento da igreja cristã se constrói em determinados textos de Horkheimer, abrangendo igualmente mais possibilidades interpretativas do conceito de *Sehnsucht*. Refere-se aqui à questão dos sistemas teológicos ou dogmas. É importante passar, assim, por trabalhos como: *Pessimismus heute, Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion, Über den Zweifel, Was wir Sinn nennen, wird verschwinden, Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion, Die Aktualität Schopenhauers, Bedrohungen der Freiheit*. Em todos estes textos o que se articula é a ideia de que o *anseio* pode substituir o papel dos dogmas no âmbito da religiosidade. “Queiram as antigas confissões continuar existindo e que atuem no reconhecimento de que elas expressam um anseio e não mais um dogma”⁸⁹. Logo, o passo seguinte para compreender a função crítica do conceito é uma atitude negativa, ou seja, distanciá-lo

⁸⁸ HORKHEIMER, Max. *Bedrohungen der Freiheit*, p. 274. [Das Ich ist Produkt eines langen biologisch-psychologischen Geschehens der Menschheit, das sehr verkürzt in jedem Einzelnen sich wiederholt. Vollzieht sich solche Wiederholung abrupt, in allzu kalter, sachlicher Atmosphäre, so bleibt für den Betroffenen die Trennung von den anderen, die Unansprechbarkeit, ein Kennzeichen bis zum Ende].

⁸⁹ HORKHEIMER, Max. *Was wir Sinn nennen, wird verschwinden*, p. 351. [Mögen die alten Konfessionen weiter existieren und wirken in dem Eingeständnis, daß sie eine Sehnsucht ausdrücken und nicht ein Dogma].

daquilo que normalmente está nas bases das religiões: os dogmas. O distanciamento se faz necessário em virtude de uma equação que teima em não fechar: Deus bom, logo, mundo mal.

Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer e nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede?⁹⁰

Atormentado em responder a isso, ou seja, em como conseguir conceber um Deus criador e infinitamente bom, e igualmente conciliar sua certeza à existência do mal e do sofrimento, Leibniz cunha sua *Teodiceia* na esperança de entender a origem do mal, a liberdade do homem e ainda assim demonstrar a necessidade da existência e onipotência divinas.

O desenvolvimento técnico-científico desde a modernidade não transformou somente materialmente o modo de vida em sociedade, mas levantou principalmente o questionamento sobre a necessidade das pessoas em se preocuparem com um além ou com a eternidade. Se as categorias dogmáticas religiosas da onisciência e onipotência, suprema bondade e justiça de Deus, assim como da eternidade da alma humana padecem neste contexto, muitos teólogos e intelectuais da igreja, segundo Horkheimer, buscam uma adaptação e aproximação com a ciência numa tentativa de amenizar as contradições e salvaguardar, pelo menos, uma formação religiosa e científica. Mas, será que “a tradição religiosa pode permanecer seriamente se em vez do positivo não se admitir o negativo, ou em vez da certeza não se aceitar a dor da incerteza?”⁹¹ Quer dizer, é possível, ou mesmo, vale a pena sustentar aquelas categorias como dogmas?

Como uma teodiceia às avessas o pensamento no último Horkheimer caminha em torno dos símbolos religiosos, não no sentido da elaboração de um Absoluto, pois o objetivo não é a demonstração da existência de Deus, nem a justificação dos males terrenos, mas sim algo teoricamente mais simples e menos

⁹⁰ EPICURO. *Antologia de textos*, p. 28.

⁹¹ HORKHEIMER, Max. *Über den Zweifel*, p. 222. [Kann religiöse Überlieferung ernsthaft dauern, wenn anstatt des Positiven nicht das Negative, anstatt der Gewißheit nicht der Schmerz der Ungewißheit eingestanden wird?].

ambicioso: mostrar que a miséria do mundo não tem justificação para reinar eternamente – mas para isso é preciso primeiro assegurar a percepção das dores do mundo, percepção que, como se verá mais à frente, parece obstruída pela imagem de perfeição do mundo administrado. Deste modo, o processo de crítica busca partir da existência dogmática desses símbolos e caminhar por meio de uma desmontagem dessa ideia de Absoluto rumo a uma simbologia do anseio nostálgico. O dogma é a negação de entender o mito como metáfora, é a negação de escancarar suas possibilidades e a insistência em tomá-lo como absoluto. Nesse trajeto, à medida que o dogma vai perdendo significação, uma outra forma de pensamento vai tomando o seu lugar: a *dúvida*. É uma Teoria Crítica que se volta ao Absoluto, mas que a todo instante precisa atentar-se à impossibilidade de sua afirmação. Que atenta, sobretudo para “a ênfase de que os sistemas e conceitos teológicos não são mais sustentáveis integralmente em sentido puramente positivo”⁹². Sai a certeza entra a dúvida.

Obviamente poder-se-ia alçar na empreitada de discorrer sobre todos os matizes e formas de dúvidas. Suas características psicológicas, sociológicas, objetivas, científicas, etc. Poder-se-ia, igualmente, passear pelas diversas tendências filosóficas que, desde a antiguidade, fundaram raízes no pensamento em torno da dúvida. No entanto, Horkheimer estabelece a si mesmo limites claros de abordagem, justamente para não perder o objetivo de seu questionamento: a crise da teologia e as ameaças historicamente em constituição à experiência religiosa. Mas, até mesmo esta demarcação apresenta um longo trabalho de reflexão na história do ceticismo. Por exemplo, utilizando-se da própria dúvida para pôr limites ao ceticismo teológico, construiu Santo Agostinho seu argumento filosófico da existência do eu, baseada justamente na possibilidade de errar e se enganar, pois “precisamente por meio de seu engano são convencidos da existência de seu ser, pois quem não existe não pode tampouco se enganar”.⁹³ Argumento este que posteriormente se firmou como um dos maiores trabalhos do intelecto humano na também demonstração da existência do eu do filósofo Descartes. O ceticismo como ameaça à religião e o recurso da dúvida como forma de salvá-la não são, portanto, uma novidade. A diferença é que Horkheimer não

⁹² HORKHEIMER, Max. *Über den Zweifel*, p. 222. [die Betonung, daß die gesamten theologischen System und Begriffe im rein positiven Sinn nicht mehr haltbar sind].

⁹³ AGOSTINHO, Santo. *Manual de la fe, de la esperanza y de la caridad* (Enchiridion), p. 20.

visa salvar verdades absolutas, uma Santíssima Trindade, uma Imaculada Conceção, a Infalibilidade Papal ou qualquer conhecimento advindo de uma luz sobrenatural. Seu objetivo é outro. As radicais transformações sociais, políticas e espirituais ligadas em grande parte aos progressos técnicos da ciência têm afetado largamente a consciência dos homens e fortalecido uma forma de pensar positivista. O próprio avanço do conhecimento astronômico tem tornado “mais e mais difícil permanecer fiel às ultrapassadas representações religiosas, por exemplo, a do homem como imagem do Criador de todo o cosmos, a de alma humana imortal e a de providência divina sobre todos”.⁹⁴ Sem querer um retorno aos sistemas positivos de crenças, Horkheimer quer denunciar que a balança que retira o peso de verdade destes sistemas positivos, os transfere com grande vigor ao modelo de realidade social existente. E à medida que os sistemas positivos aparecem cada vez mais como pura ilusão, a dúvida sobre a verdade da realidade existente passa igualmente a ser condenada como mera fantasia.

Por isso, a correlação entre conservação de momentos teológicos e dúvida pode ser profícua, pois a dúvida também pode vir traduzida na “ideia de Deus, a qual conservou por muito tempo a noção de que ainda existem outras medidas além das que manifestam a natureza e a sociedade em sua efetividade”⁹⁵. Ou seja, a dúvida enfática é também o protesto contra a realidade, a maior resposta ao positivismo e uma outra face do anseio do inteiramente outro. A citada correlação não é somente um esforço do pensamento horkheimeriano, mas uma marca ainda do cristianismo, pois “não parece coincidência que justamente o símbolo teológico da verdade, Jesus, o

⁹⁴ HORKHEIMER, Max. *Über den Zweifel*, p. 217. [solche immer mehr verbreitete Kenntnis macht es schwer und schwerer, an den überkommenen religiösen Vorstellungen festzuhalten, etwa am Menschen als dem Ebenbild des Schöpfers des gesamten Kosmos, an den unsterblichen Seelen, an der Bekümmernung des Ewigen um jede].

⁹⁵ HORKHEIMER, Max. *Gedanke zur Religion*, p. 326. [Im Gottesbegriff war lange Zeit die Vorstellung aufbewahrt, daß es noch andere Maßstäbe gebe als diejenigen, welche Natur und Gesellschaft in ihrer Wirksamkeit zum Ausdruck bringen]. Texto de 1935 em que Horkheimer traça, segundo a abordagem de sua primeira Teoria Crítica materialista, o tema da secularização da religião, que significa o esforço teológico em superar a cisão moderna entre religião e ciência, fazendo todo tipo de adaptação para evitar as contradições inevitáveis entre ambas as esferas. Tal citação será retomada por Horkheimer décadas mais tarde na entrevista *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* dando continuidade aos resultados dessa adaptação da religião à ciência positivista, que Horkheimer chama aqui de *liberalização* [*Liberalisierung*] da religião, alertando para o processo de formalização e neutralização de seu conteúdo.

fundador do cristianismo, expressara em sua agonia a dúvida sobre sua unidade com o Pai divino: *Eli, Eli, lama asabthani?*⁹⁶.

Todavia, a finitude da condição humana não permite afirmar qualquer essência eterna e nem postular uma moral necessária assentada numa esfera divina. Como sustentar, por exemplo, o dogma da eternidade da alma humana, numa condição em que aquilo que chamamos consciência se vê afetada por toda ordem de radicais alterações, sejam elas provocadas por um acidente, por uma doença ou uma simples ingestão substâncias narcóticas? Para Horkheimer, se for levada a sério a intenção de preservar algo da tradição religiosa, essas

categorias religiosas, em especial a justiça e a bondade de Deus, não poderão ser transmitidas como dogmas, como verdade absoluta. Mas, se transmitidas como o anseio e como a dúvida que fazem parte daqueles que são capazes de verdadeiro luto, justamente porque as doutrinas não podem ser provadas, então, o modo de pensar teológico, ao menos sua base, poderia manter-se de alguma forma mais adequada.⁹⁷

Por isso, Horkheimer insiste em preservar a possibilidade da dúvida. Ignorá-la é afirmar o mundo dos fenômenos, a realidade sensível como obra de uma potência divina, de um ser eterno e bom em si mesmo. Mas, “quem reconhece sua obra como verdade não afirma de modo algum os dogmas, mas sim o espírito do evangelho.”⁹⁸

E por que Deus assume tal importância nestas reflexões? Afirmou-se diversas vezes que postular a existência de uma entidade plena de sabedoria, de sumo poder, juiz de todas as ações humanas, não é possível. Horkheimer em vários momentos diz claramente: “não podemos dizer que existe um Deus bom e justo”. Porém, por que a figura de um Deus constantemente retorna a seus escritos, a suas opiniões? “A verdade enfaticamente como sobrevivente ao equívoco humano não pode se separar do teísmo. Sem referência ao divino, a ação boa – a salvação do

⁹⁶ HORKHEIMER, Max. *Über den Zweifel*, p. 218. [Es scheint kein Zufall, daß eben das theologische Symbol der Wahrheit, Jesus, der Stifter des Christentums, als Sterbender gemäß den Zweifel an seiner Einheit mit dem göttlichen Vater ausspricht: »Eli, Eli lama asabthani«].(Meu Deus, por que me abandonaste?) (Mt 27, 46; Mc 15,34 – citação ao Salmo 22).

⁹⁷ HORKHEIMER, Max. *Über den Zweifel*, p. 222. [Wenn die Tradition, die religiösen Kategorien, insbesondere die Gerechtigkeit und Gute Gottes nicht als Dogmen, nicht als absolute Wahrheit vermittelt werden, sondern als die Sehnsucht derer, die zu wahrer Trauer fähig sind, eben weil die Lehren nicht bewiesen werden können und der Zweifel ihnen zugehört, läßt theologische Gesinnung, zumindest ihre Basis, in adäquater Form sich erhalten].

⁹⁸ HORKHEIMER, Max. *Religion und Philosophie*, p. 193. [Wer sein Werk als Wahrheit anerkennt, bejaht zwar keineswegs die Dogmen, wohl aber den Geist des Evangeliums].

injustamente perseguido – perde sua glória.”⁹⁹ “Mas, o que será da verdade sem o Deus único?”¹⁰⁰. “Nós apenas podemos agir com o sentimento interior de que existe um Deus.”¹⁰¹ Tais considerações parecem extrapolar os limites da ambiguidade e cair mesmo numa contradição insolúvel. É realmente difícil encontrar uma forma de entender e harmonizar tais afirmações. Talvez não seja mesmo possível harmonizá-las, mas é imprescindível tentar, pelo menos, observar como elas se justificam no pensamento horkheimeriano.

Foi dito que as confissões religiosas expressam anseios e não dogmas. É uma asserção teológica e não mais teológica. É teológica, uma vez que esses anseios estão ligados a questões de fé, uma vez que são oriundos daquelas utopias que apresentavam uma ordem sagrada com plena justiça, plena liberdade, pleno amor. De modo simples, esses anseios são oriundos da ideia de um céu. Não é mais teológica, pois o anseio, e não somente a fé, implica a tomada de consciência de que este céu não existe fora do mundo terreno, de que “não se pode afirmar que exista um Deus todo poderoso que nos interpela continuamente sobre o que é bom e o que é mau”¹⁰², e que a concretização da plenitude destes ideais também não é possível em nenhum lugar de nossa sociedade. Esse anseio é a esperança do quê, então, se não é a esperança do céu na terra? Como Horkheimer já disse diversas vezes, esse anseio é a esperança “de que os horríveis acontecimentos, a injustiça da história até agora, não devam ser o destino último e definitivo das vítimas”¹⁰³.

Observando com atenção, depois de tantas promessas de redenção, sejam elas religiosas, socialistas, libertárias, ou idealizadas nas revoluções burguesas, é bastante triste esperar do mundo somente isso. Porém, esse quadro com cores tão aquareladas é o máximo do paraíso que se pode esperar e ainda assim deve-se

⁹⁹ HORKHEIMER, Max. *Theismus – Atheismus*, p. 184. [Wahrheit als emphatische, menschlichen Irrtum überdauernde, läßt aber vom Theismus sich nicht schlechthin trennen. Ohne Berufung auf ein Göttliches verliert die gute Handlung, die Rettung des ungerecht Verfolgten ihre Glorie].

¹⁰⁰ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 136. [Was aber wird ohne den Einen Gott aus der Wahrheit?].

¹⁰¹ HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 395. [Wir können nur handeln mit dem inneren Gefühl, daß es einen Gott gibt].

¹⁰² HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 394. [Wir können nicht behaupten, es gebe einen allmächtigen Gott, der uns ständig vorhält, was gut und böse ist].

¹⁰³ HORKHEIMER, Max. [Differenz von kritischer Theorie und Glaubensidee]. In: *Notizen 1949–1969*, p. 423. [so daß die grauenvollen Ereignisse, das Unrecht der bisherigen Geschichte nicht das endgültige, letzte Schicksal der Opfer sein dürfte].

conceber como algo extremamente utópico tendo em vista o rumo desastroso da sociedade existente, tendo em vista “o terror com que se consuma a corrida a um mundo racionalizado e administrado. A época tende à aniquilação de tudo o que se relacionava com a autonomia, embora relativa, do indivíduo”¹⁰⁴. Fala-se, portanto, numa lógica imanente da história que conduz inevitavelmente a um mundo burocratizado, para o qual não existem meios de impedimento e oposição, “mas que talvez possa-se ajudar a evitar incidentes horríveis em seu desenvolvimento”¹⁰⁵.

Estando ciente destes limites, onde estaria o *repositório* dessa mínima aspiração? Na atual política, presa frágil dos grandes acordos econômicos, que “se reduz em último termo a puro negócio”¹⁰⁶ e que se sobrepõem insensivelmente a qualquer independência dos Estados e de seus membros? Na arte transformada em produtos insossos da indústria cultural que neutraliza qualquer potencial explosivo e emancipador da atividade estética? Na ciência tão preocupada e direcionada para os avanços do belicismo, da indústria e da manutenção do crescimento do consumo de bens? Ou, nas próprias instituições religiosas, seria grave equívoco esquecê-las, tão adaptadas ao mundo dessacralizado? – Parece que nem elas acreditam mais em um Deus, – afeitas à ordem empresarial e aquém de qualquer conflito com as verdades da ciência positivista. Aliás, isto que Horkheimer irá denominar de *liberalização da religião* “leva ao fim da religião. Semiconscente ou inconscientemente chega-se à convicção de que a liberalização da teologia corresponde com a política corrente. Concessões são feitas, compromissos são fechados, pactua-se com a ciência”¹⁰⁷. Nenhum destes âmbitos consegue guardar espaço para a expressão desses anseios. O último campo no qual eles ainda podem ter lugar – e isso é o que a Teoria Crítica de Horkheimer afirma ser necessário conservar – é o espaço das confissões e da experiência religiosa do sujeito, e nestas confissões *Deus* é sinônimo de justiça, “religião é para Horkheimer o anseio próprio do homem pela justiça consumada, que nem existe e nem pode existir neste mundo. Por isso, ela deve ser transcendente,

¹⁰⁴ HORKHEIMER, Max. *Prefácio para a reedição*, p. 3.

¹⁰⁵ HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 404. [Aber wir können vielleicht helfen, grauenvolle Zwischenfälle in der Entwicklung zu vermeiden].

¹⁰⁶ HORKHEIMER, Max. *Religion und Philosophie*, p. 187. [Politik, die bleibt letzten Endes Geschäft].

¹⁰⁷ HORKHEIMER, Max. *Was wir Sinn nennen, wird verschwinden*, p. 351. [Die moderne Liberalisierung der Religion führt zum Ende der Religion. Unbewußt oder halbbewußt kommt jedermann dabei zur Überzeugung, daß die Liberalisierung der Theologie der gängigen Politik entspricht. Es werden Konzessionen gemacht, Kompromisse geschlossen, es wird mit der Wissenschaft paktiert].

exceder o mundo, ter seu lar no completamente 'outro'."108 Parece mesmo que, por isso, Deus reaparece tão frequentemente nas reflexões de Horkheimer sobre o anseio, como expressão deste algo *completamente distinto*. Expressão demasiadamente indefinida, mas por isso mesmo condizente com os limites da Teoria Crítica, que tanto para Adorno quanto para Horkheimer não pode oferecer uma imagem positiva de um mundo harmônico e condizente, também, com o que se busca no judaísmo quando este proíbe qualquer nomeação de Deus oferecendo apenas um apóstrofo como designação.

Logo, a questão que se segue disso é se existe a possibilidade de afirmar um *teísmo* ou *ateísmo* na proposição que Horkheimer faz acerca da religião. A figura divina reaparece em diversas ocasiões de seu pensamento, como já foi aqui observado, mas obviamente não reaparece de modo afirmativo, nem como entidade norteadora do justo e do injusto. Além disso, encarar a religião como projeção das esperanças humanas frente à crueldade do mundo, e não mais como reino do sobrenatural, traz benefícios que Horkheimer não quer de forma alguma que sejam esquecidos. Ou seja, enquanto a fé num Deus específico separa e cria cisões entre os homens por causa da rivalidade entre as diversas seitas, já "o anseio de que a realidade do mundo com todo seu horror não seja a última une e vincula todos os homens que não podem e não querem conformar-se à injustiça deste mundo"109. Pelo contrário, "Deus como dogma positivo opera como um momento desagregador"110. Deus como algo não mais necessário à religião remete a uma concepção de religião como comunidade humana, na qual o divino não pode existir independentemente da figura humana e de suas relações. Essa concepção moderna, a qual Horkheimer não nega inteiramente é marcada até mesmo "por bispos que, esporadicamente, colocam em questão a

¹⁰⁸ GUMNIOR, Helmut. *Zur Vorgeschichte und aktuellen Situation des Interviews*, p. 45. [Religion ist für Horkheimer die dem Menschen eigene Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit, die es auf dieser Welt nicht gibt, die es auf dieser Welt nicht geben kann. Deshalb muß sie transzendent sein, die Welt übersteigen, im ganz >>Anderen<< ihre Heimat haben].

¹⁰⁹ HORKHEIMER, Max. *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*, p. 238. [Die Sehnsucht, daß die Wirklichkeit der Welt mit all ihrem Grauen kein Letztes sei, vereint und verbindet alle Menschen, die sich mit dem Unrecht dieser Welt nicht abfinden wollen und können].

¹¹⁰ HORKHEIMER, Max. *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*, p. 238. [Gott als positives Dogma wirkt als trennendes Moment].

tradicional fé em um Deus todo-poderoso e, ainda, continuam sendo considerados titulares da igreja oficial e cristãos”¹¹¹.

A princípio, uma vez que Deus, entidade, não é o elemento primordial, a conclusão mais próxima a se retirar dessa concepção de religião é o encaminhamento rumo ao ateísmo. Ora, não seria mesmo uma postura ateísta, já que a reflexão sobre a essência da religião direcionou para a negação do sujeito absoluto e divino?

Todavia, quando Horkheimer foi questionado por Paul Neuenzeit¹¹² se se considerava um ateu, a resposta foi um claro ‘não’. Mas a pergunta tinha seu sentido. De pronto, uma vez que se apresenta a negação do sujeito divino, em que poderia se assentar esse ‘não’?

Horkheimer adverte de modo simples como o ateísmo é caracterizado. O conceito de ateísmo está assentado em um determinado tipo de enunciado sobre o Absoluto, o negativo. É afirmar categoricamente que Deus não existe. Mantendo a tradição kantiana, sua filosofia se resguarda de cair no fatal erro de afiançar um absoluto, já que nossas funções intelectuais permitem acesso somente ao mundo dos fenômenos. Logo, assegurar a não existência do divino é, semelhantemente, afiançar algo sobre um absoluto. Mesmo que se esteja negando a Deus é, ainda assim, fazer uma afirmação que não pode ser justificada. “Pertence à minha filosofia, que sobre o Absoluto, não-relativo, não se pode afirmar nada. Por isso não sou capaz de afirmar que seja ateu.”¹¹³ A Teoria Crítica de Horkheimer se negou a dar qualquer passo na direção de declarações sobre absoluto, assim, quando faz a reivindicação de uma conexão com o momento de verdade da religião, não tem como propósito uma velada busca de um *consolo*, como algumas leituras o interpretaram. Qualquer tipo de consolação transcendente para a miséria da sociedade se apresenta somente como afirmação e dogmatismo. Por isso, Horkheimer irá negar inclusive a proposta schopenhaueriana de uma redenção no *nada*, pois “mais duvidosa ainda é a metafísica, quer ela indique o além, o em-si, como um positivo – o bem –, quer ela o

¹¹¹ HORKHEIMER, Max. *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*, p. 233. [daß vereinzelt sogar schon Bischöfe den herkömmlichen Glauben an einen allmächtigen Gott in Frage stellen und doch weiter als Träger der Amtskirche und als Christen gelten].

¹¹² A questão foi posta em uma entrevista de 12 de janeiro de 1969 na Westdeutscher Rundfunk de Köln e publicada posteriormente com o título *Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft*.

¹¹³ HORKHEIMER, Max. *Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft*, p. 310. [Es gehört zu meiner Philosophie, daß über das Absolute, nicht Relative, nichts ausgesagt werden kann. Deshalb vermag ich nicht zu behaupten, ich sei Atheist].

indique como um negativo – o mal [*Schlechte*] e o nada. O pensamento humano pode ordenar os fatos da percepção, mas não pode ir além deles, mesmo que seja o anseio de origem teológica por um outro mundo que não este”¹¹⁴.

É um meio termo de alcance difícilíssimo. A absolutização positivista da ciência e do existente impõe a necessidade de preservar um pensamento de um transcendente, de um incondicionado. Mas, a pura menção ao conteúdo desta tarefa cria dificuldades gigantescas, pois como diferenciar isso das afirmações que vivem da ilusão? Mais uma aporia no pensamento de Horkheimer? Chiarello, quando estudou o conceito de natureza na *Dialética do esclarecimento*, destacou a aporética do pensamento que em sua tarefa de “exprimir o sofrimento que ele mesmo impõe à natureza, só pode fazê-lo à custa de sua inevitável separação da natureza e, portanto, novamente de dominação”¹¹⁵. Todavia, assim como o desespero de um pensamento comprometido com a dominação e responsável pela emancipação não fora, para Horkheimer, argumento suficiente para enveredar na solução do irracionalismo, da mesma forma não o é aqui a aporia, preferindo a companhia do pensamento aporético do que decidir-se rumo à afirmação do absoluto, que se aloja sempre na ilusão. Neste sentido, toma distância do ateísmo dogmático e da saída de Schopenhauer, pois “o nada constitui ainda uma representação humana, do mesmo modo como o aquém ou o além, o céu, a beatitude. Mesmo com toda a negação, a ideia metafísica de Schopenhauer não está contraposta à ideia religiosa; ela exige do homem a confiança em algo não passível de comprovação no mundo”¹¹⁶. Afirmar o além é extraviar-se no reino do inteligível.

Porém, ainda dentro desta mesma tradição kantiana é necessário lembrar que por trás do fenomênico deve residir um absoluto, mesmo que seja incognoscível: *a coisa em si*. Logo, o dialético na questão se dá, pois, apesar de não ser possível logicamente uma afirmação positiva em torno deste absoluto, não significa que não se possa ansiar por algo parecido. “Não se pode retirar da ação e do sentimento humano o desejo de que esse Absoluto seja um positivo, de que esse Absoluto produza, que a injustiça e o horror que marcam a conhecida história sejam reparados de alguma

¹¹⁴ HORKHEIMER, Max. *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 116.

¹¹⁵ CHIARELLO, Maurício. *Das lágrimas das coisas*, p. 120.

¹¹⁶ HORKHEIMER, Max. *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 123.

forma e que obtenha um sentido”¹¹⁷. Ansiar pelos predicados que fazem da figura divina algo bom e justo, mesmo que nunca se afirme sua existência, não é um ateísmo. A semelhante conclusão, também, chegou a filosofia de Feuerbach, da qual já se fez empréstimo aqui: “um ateu no sentido vulgar é então aquele para o qual os predicados da essência divina, como, por exemplo, o amor, a sabedoria, a justiça, nada significam, mas não aquele para o qual o sujeito desses predicados nada significa”¹¹⁸. Ou seja, o verdadeiro ateu não é aquele que diz: Deus não existe. Mas, aquele que diz que a solidariedade, a justiça, a misericórdia não fazem sentido e nunca poderão existir. Destes predicados, assim como de um sentido incondicionado, Horkheimer não visa abrir mão.

Este, portanto, seria o teísmo presente em Horkheimer. Não, obviamente, aquele teísmo que em nome de uma justiça extraterrena justificou a crueldade reinante na história dos homens, erigiu fogueiras e foi defendido por Estados autoritários. Um teísmo assim é tão condenável quanto o ateísmo que impede qualquer pensamento num inteiramente outro. A oposição entre teísmo e ateísmo é marcada historicamente por tiranias e mártires dos dois lados. O ateísmo já foi sinônimo de pensamento liberal contra os regimes totalitários, e por eles odiados, mas “o significado dos conceitos não permanece inalterado pela ação da história, e sua transformação é infinitamente diferenciada”¹¹⁹. E na atual era da sociedade administrada e unidimensional o ateísmo joga o papel de defesa do existente, de aliado do poder reinante da realidade positivista e sem transcendências, independentemente de este ateísmo se proclamar seguidor de alguma religião ou se declarar abertamente isento de qualquer crença. “Por outro lado, aqueles que procuram resistir à tendência dominante tratam hoje de conservar o que uma vez serviu de base espiritual à civilização, o pensamento de um *outro* distinto deste mundo, no qual a natureza com suas sólidas regras, que desde sempre produziram a

¹¹⁷ HORKHEIMER, Max. *Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft*, p. 311. [es lasse sich aus dem menschlichen Handeln und Empfinden das Bedürfnis nicht ablösen, daß dieses Absolute ein Positives sei, daß dieses Absolute bewirke, daß das Unrecht, das Grauen, das die uns bekannte Geschichte kennzeichnet, in irgendeiner Form wiedergutmacht werde und einen Sinn gewinne].

¹¹⁸ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*, p. 51.

¹¹⁹ HORKHEIMER, Max. *Theismus – Atheismus*, p. 186. [Die Bedeutung der Begriffe bleibt von der Geschichte nicht unberührt, und ihre Wandlung ist unendlich differenziert].

fatalidade, não tenha mais força”¹²⁰. Neste sentido, é que se fala em um verdadeiro teísmo em Horkheimer.

Nesta perspectiva Horkheimer traça uma dialética em que é fundamental e, ao mesmo tempo, irrelevante pensar em Deus. Irrelevante, pois como já foi dito não é possível nenhuma afirmação positiva sobre sua existência. Mas fundamental, já que sem teologia não há agir humano, não há política, quer dizer, somente pelo positivismo não se chega a nenhuma instância que transcenda a realidade existente. Na própria *Dialética do esclarecimento*, ele e Adorno já haviam colocado que qualquer política que não contivesse uma teologia se reduziria por fim a meras negociações.

Neste sentido percebe-se o caráter fundamental que a Teoria Crítica de Horkheimer busca conceder à teologia, porém ainda é difícil compreender a razão desse caráter.

É necessário ter alguma ideia do que vem a ser a teologia neste contexto que Horkheimer quer expressar. Por isso, Helmut Gumnior questiona enfaticamente em *Sehnsucht nach dem ganz Anderen* o que ela significa, se não pode ser a ciência do divino. Quando Herbert Marcuse, em seu *Homem unidimensional*, tentou esclarecer quais seriam os padrões para uma Teoria Crítica da sociedade contemporânea, que visa responder sobre a irracionalidade de uma sociedade que mantém juntos alta produtividade e escassa liberdade, viu-se diante de um dilema: “o julgamento de que a vida humana deve ser tornada digna é apriorístico para a teoria social, mas sua rejeição é perfeitamente lógica e rejeita a própria teoria”¹²¹. Ao responder ao questionamento de Helmut Gumnior, Horkheimer termina por contemplar o fundamental problema que Marcuse havia mencionado. Partindo realmente do ponto de vista puramente lógico e positivista não se pode chegar a nenhum julgamento de valor, no qual se demonstre que a crueldade é pior que o amor. “O positivismo não encontra nenhuma instância transcendente aos homens que distinga entre a boa

¹²⁰ HORKHEIMER, Max. *Theismus – Atheismus*, p. 186. [Dagegen suchen jene, die der herrschenden Tendenz widerstehen, heute festzuhalten, was einmal der Zivilisation geistig zugrunde lag, den Gedanken eines Anderen als die Welt, in dem die Natur mit ihren festen Regeln, die seit je das Verhängnis produzierten, keine Gewalt mehr hat].

¹²¹ MARCUSE, Herbert. *Ideologia da sociedade industrial*, p. 14.

vontade e o afã do lucro, a bondade e a crueldade, a avareza e a auto-entrega”¹²². E por esse motivo a teologia que figura em seu pensamento não pode ser um discurso afirmativo sobre Deus, mas, por outro lado possui uma dupla significação: *consciência da finitude* e, a partir desta, *esperança de transformação*. A teologia expressa essa consciência da finitude, uma vez que é uma instância que não pode se conformar com a unidimensionalidade do mundo existente. Obviamente não se pode ir além disso e remeter-se à existência de uma harmonia celeste, mas, antes de qualquer referência e determinação de uma realidade extraterrena, assenta-se no pensamento teológico a negação do estado de coisas presente. “A teologia significa aqui a consciência de que o mundo é um fenômeno, de que não é a verdade absoluta nem o último”¹²³. Assim, se o positivismo e a lógica imanente da história tendem a negar o julgamento de valor que alicerça o pensamento crítico, a teologia por sua vez preenche esse espaço ao possuir uma natureza inseparável “da esperança de que essa injustiça, pela qual o mundo é marcado, não permaneça”¹²⁴.

Essa relação necessária entre consciência da finitude e esperança pode ser posta também nos termos: desamparo pela existência finita e anseio de que sua duração não se resuma ao estado de injustiça. Logo, esse anseio nasce do desespero, ele é provocado ou resultado do desamparo que é a vida humana. Ele não é uma figuração da imaginação gratuita, assim como também não o é o desespero, pois este é inerente à condição humana, a qual se caracteriza assim por suas finitudes e impotências. Nesse sentido, como não é figuração da imaginação, o anseio nasce como verdade da condição humana, verdade essa que só se percebe por meio das limitações da vida humana. Por isso, é fundamental perceber o desamparo em meio às ilusões do mundo administrado. A religião, por mais que esteja adornada de dogmas e parafernálias que obstruem ver sua essência, possui uma relação de autenticidade com a condição humana. A postulação de um céu é em si a sua característica de não conformação com o existente e de protesto. A referência a uma felicidade, a um

¹²² HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 389. [Der Positivismus findet keine die Menschen transzendierende Instanz, die zwischen Hilfsbereitschaft und Profitgier, Güte und Grausamkeit, Habgier und Selbsthingabe unterscheidet].

¹²³ HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 389. [Theologie bedeutet hier das Bewußtsein davon, daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist].

¹²⁴ HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 389. [Theologie ist die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe]. Importante destacar que, sobre essa natureza da teologia, Horkheimer diz expressar-se *conscientemente com total prudência*.

inteiramente outro se faz necessária para que a irracionalidade do mundo administrado não seja tomada como felicidade. O desamparo humano está disfarçado.

O andar apressado rumo ao metrô, ao ônibus que está partindo do ponto, ao restaurante que se enche nesse horário, ao banco, que emendará o feriado e por isso encerrará o atendimento no meio da semana, impede de atentar para os invisíveis que estendem a mão nesse percurso, para a irracionalidade paradoxal daquele que pede alimento na calçada do mesmo restaurante. A ansiedade da viagem no feriado prolongado e a corrida rumo à estação central passam por cenas estranhas envoltas em cobertores sujos. O que podem ser? Não é o sentimento de que algo não se encaixa na atual evolução da civilização contemporânea, mas sim, o de que a miséria naturalmente faz parte dessa paisagem. Um instante! Qual miséria, qual irracionalidade? A do estado famélico medieval próprio das grandes cidades? Ou o andar apressado rumo ao metrô e a brusca parada diante do semáforo vermelho da rua vazia? Parece que essa evolução da civilização não fornece categorias que possam auxiliar a distinguir a irracionalidade de sua condição. “Explicitamente falando: o conhecimento do abandono dos homens é somente possível por meio do pensamento de Deus, mas não por meio da absoluta certeza de Deus”¹²⁵. A alusão à verdade eterna é condição para o conhecimento de seu contrário, do abandono do homem e de suas dores, pois sem a referência a uma felicidade infinita não é sequer possível a consciência da pobre felicidade terrena.

Como se procurou mostrar, existe um Deus que é negado por Horkheimer, a saber, a certeza de um absoluto e o Deus como afirmação dogmática. Essa negação não está presente apenas nos textos tardios, mas mesmo nos escritos mais antigos, como no artigo introdutório de *Autorität und Familie*: “O Iluminismo não combatia a afirmação de Deus, mas seu reconhecimento com base na mera autoridade. Em última instância, o homem deve usar suas próprias faculdades intelectuais e não depender de autoridades”¹²⁶. Porém, da mesma forma que Horkheimer nunca postulou a existência de um Deus transcendente, ele também rechaçou com igual veemência qualquer tentativa de mundanizar a busca pelo eterno.

¹²⁵ HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 386-387. [Ausdrücklich gesagt: Das Wissen um die Verlassenheit des Menschen ist nur möglich durch den Gedanken an Gott, aber nicht durch die absolute Gewißheit Gottes].

¹²⁶ HORKHEIMER, Max. *Autoridade e família*, p. 195.

Capítulo II

A Teoria Crítica diante de si

Lukács já se referiu à Teoria Crítica como “O Grande Hotel Abismo” [*Grand Hotel Abgrund*]¹. Metáfora, um tanto pejorativa, que vaticina o destino da Teoria Crítica, em virtude das conclusões de Horkheimer e Adorno, que aparentemente descrentes de uma conexão emancipadora entre teoria e práxis, se alojariam num edifício teórico assentado fragilmente no arenoso sedimento da metafísica. O pessimismo mais veemente desde as constatações da *Dialética do esclarecimento* seria um “conformismo disfarçado de não conformismo”². O retorno à teoria seria uma forma ilusória de observar o choque das contradições do mundo moderno imaginando estar a salvo de seu declínio.

Antes de interpretar o recurso aos elementos teológicos como o salto definitivo neste precipício, acredita-se conter aí mais do que esta saída “honrosa”³. Uma Teoria Crítica que, por meio deste recurso, visa interpretar a si mesma e manter-se mais consciente de seus limites – como é categórico desde a crítica kantiana – é uma possibilidade que merece atenção.

Uma vez acercado da correspondência teológica da crítica horkheimeriana, exposta no capítulo anterior, torna-se necessário prevenir-se contra as vertigens que o foco pode causar. Sem optar por tomar distância do problema, mas, pelo contrário, aproximar-se ajustando o olhar a cada objeto, pode-se distinguir contornos e assim evitar cair em considerações generalizantes que poderiam trazer sua Teoria Crítica e o que foi dito sobre a esfera da religião como algo indiscernível. As esferas do pensamento crítico e da atitude religiosa, por mais que não sejam esferas tão estanques no pensamento tardio de Horkheimer, possuem contradições,

¹ A introdução de 1962 ao texto *Teoria do Romance* traz uma referência de outro texto do próprio Lukács, a saber, *Die Zerstörung der Vernunft*, o qual contém a seguinte descrição deste hotel: “um belo hotel, provido de todo conforto, à beira do abismo, do nada, do absurdo. E o espetáculo diário do abismo, entre refeições ou espetáculos comodamente fruídos, só faz elevar o prazer desse requintado conforto”. LUKÁCS, Georg. *Teoria do romance*, p. 18.

² LUKÁCS, Georg. *Teoria do romance*, p. 18.

³ Rafael Cordeiro Silva interpreta a alusão de Lukács como uma indicação para se atirar no abismo, já que Adorno e Horkheimer como marxistas de início de carreira se encontravam envolvidos em tais dificuldades teóricas que o desespero poderia conduzir somente a esta saída. SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 18.

idiosincrasias, limites e finalidades que não se conformam numa fórmula totalizante. Não é uma nova filosofia da religião que se sobressai das reconsiderações de Horkheimer, apesar da proximidade parecer indicar este caminho. “Por conseguinte, um exame do entendimento e da recepção do cristianismo por Horkheimer não pode se deixar limitar em uma temática especial filosófica da religião, ainda que exposta estritamente no texto”⁴. O que está em jogo é a questão da filosofia da história, questão que não é novidade no pensamento do filósofo, assim como não o é a temática religiosa.

Falar de filosofia da história para Horkheimer obviamente não é a busca por uma formulação no sentido de um desenvolvimento contínuo e ininterrupto da humanidade. Porém, a consideração de um certo elemento unificador nos acontecimentos particulares da história não pode ser a princípio rechaçada, mesmo que tal busca apareça como um dilema aos frankfurtianos. “Neste dilema Max Horkheimer manteve-se por toda a sua vida. Ele procurou por um sentido da vida, do mundo e da história, oscilou sempre entre motivos cosmológicos e sociais e quis fundamentar moralmente o pensamento crítico como um objeto da humanidade”⁵.

Filosofia da história e busca de sentido, que, relativizadas ao modo benjaminiano, está mais acercada de uma filosofia da história negativa, a qual, desde o descomunal trabalho da *Dialética do esclarecimento*, “põe em ato um processo de desintegração. Esta desintegração da história é a própria mitologia”⁶. A desintegração de qualquer razão unificadora e legitimadora do violento processo de dominação do esclarecimento. Neste sentido, percebe-se o motivo de a obra ser escrita em fragmentos dissolvendo o texto. Mas, antes mesmo, Horkheimer, em *Origens da filosofia burguesa da história*, desconfia de qualquer tentativa de introduzir uma razão na história.

⁴ LUTZ-BACHMANN, Mathias. *Humanität und Religion*, p. 108. [Daher darf eine Erörterung von Horkheimers Verständnis und Rezeption des Christentums sich nicht auf eine, auch textlich eng ausgelegte, religionsphilosophische Sonderthematik eingrenzen lassen].

⁵ HOLL, Hans Günter. *Religion und Metaphysik im Spätwerk Max Horkheimers*, p. 129. [In diesem Dilemma hat Max Horkheimer sein ganzes Leben lang gestanden. Er suchte nach einem Sinn des Lebens, der Welt und der Geschichte, schwankte stets zwischen kosmologischen und gesellschaftlichen Motiven und wollte das kritische Denken als eine Sache der Menschheit moralisch fundieren].

⁶ MATOS, Olgária Chain Féres. *Os arcanos do inteiramente outro*, p. 152.

A explicação integralmente bem-acabada, o entendimento da necessidade de um acontecimento histórico, pode tornar-se para nós um meio de inserir a razão na história; mas a história não considerou qualquer razão *em si*. A autonomização panteísta da história num ser substancial e uniforme nada mais é do que metafísica dogmática.⁷

A Teoria Crítica busca, assim, escapar de qualquer forma de filosofia geral da história que justifique o estado de coisas. “O que importa à teoria crítica é subtrair-se ao dogmatismo de um saber histórico total, em nome do qual justificam-se todos os meios”⁸. E principalmente evitar a justificação da violência e da barbárie, em clara contraposição a Hegel, para quem a serviço do universal nada é crime e o posicionamento em favor da solidariedade entre os homens não deixa de ser pura ladainha, pois

não é conveniente levantar pretensões morais contra os atos e os agentes da história do mundo. Eles permanecem fora dos limites da moral. [...] A história do mundo poderia a princípio ignorar inteiramente o círculo da moral e a sua tão falada diferença em relação à política. Ela não apenas pode abster-se de opiniões morais [...], mas também deixar os indivíduos totalmente fora da vista e sem menção.⁹

Sem menção, no entanto, não fica, de forma alguma, a questão do sentido para Horkheimer. Pode-se afirmar isso desde que se tenha em mente que não se trata de sentido ou falta de sentido como categoria metafísica, mas sim histórica, logo, diretamente vinculada ao atuar dos indivíduos como seres concretos, os quais não podem ser afastados do campo de visão de uma verdadeira teoria da sociedade. O direcionamento dos acontecimentos só é vinculado ao homem como um ser em construção, pois, “enquanto a filosofia da história continua a encerrar a ideia de um sentido obscuro, mas operando independente e arbitrariamente da história, que se

⁷ HORKHEIMER, Max. *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, p. 250. [Die vollständig gelungene Erklärung, die durchgeführte Erkenntnis der Notwendigkeit eines geschichtlichen Ereignisses, kann für uns zum Mittel werden, Vernunft in die Geschichte hineinzubringen; aber die Geschichte hat keine Vernunft >>an sich,<< betrachtet. Die pantheistische Verselbständigung der Geschichte zu einem einheitlichen substanziellen Wesen ist nichts als dogmatische Methaphysik].

⁸ MATOS, Olgária Chain Féres. *Os arcanos do inteiramente outro*, p. 240.

⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história*, p. 120.

tenta traçar em esquemas, construções lógicas e sistemas, é de se lhe objetar que há tanto sentido e razão no mundo quanto os homens nele realizarem.”¹⁰.

Tal posicionamento não se dá exclusivamente em contraposição à filosofia hegeliana ou àquelas filosofias que se interessam em encontrar regras na história, mas fundamenta-se aí também a recusa de Horkheimer em adotar a certeza marxista de uma transição da sociedade para um estágio pleno de justiça e liberdade. A Teoria Crítica parece se alimentar desde sempre do elemento da dúvida e evitar a rigidez quebradiça das afirmações dogmáticas. Aliás, em *Sehnsucht nach dem ganz Anderen* – texto central do capítulo anterior – Horkheimer relembra que seu marxismo, seu sentir revolucionário “era uma resposta ao domínio dos totalitarismos de direita”. E na mesma linha, não se esquece de acentuar que já “tinha dúvidas de se a solidariedade do proletariado reivindicada por Marx conduziria finalmente a uma sociedade justa”¹¹. Não é gratuita a menção a uma espécie de lembrança, pois a maneira como Horkheimer, já nos ensaios de 1930, concebe o marxismo como forma de interpretar a história é consciente dos perigos deste cair no dogmatismo, pois “quando o antagonismo entre as forças humanas crescentes e a estrutura social substitui as análises concretas como esquema de construção universal ou quando ele é alçado a um poder necessário de formação do futuro, então o conceito de história pode converter-se numa metafísica dogmática definitiva”¹². Por isso, já aí se recorre à psicologia como ciência auxiliar da história com o claro objetivo de não conceber reduzidamente o indivíduo como um simples joguete das condições econômicas e,

¹⁰ HORKHEIMER, Max. *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, p. 268. [Wo die Geschichtsphilosophie noch den Gedanken an einen dunklen, aber selbständig und eigenmächtig wirkenden Sinn der Geschichte enthält, den man in Schematen, logischen Konstruktionen und Systemen nachzuzeichnen versucht, ist ihr entgegenzuhalten, daß es gerade soviel Sinn und Vernunft auf der Welt gibt, als die Menschen in ihr verwirklichen].

¹¹ HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 385. [Mein Marxismus, mein Revolutionärsein war eine Antwort auf die Herrschaft des Totalitären von rechts. Ich hatte aber schon damals Zweifel, ob die von Marx verlangte Solidarität des Proletariats schließlich zu einer richtigen Gesellschaft führen würde]. Para Horkheimer falta ao marxismo uma consideração mais profunda dos mecanismos subjetivos. Essa consideração buscada na psicologia moderna, principalmente em Freud, revela, como sublinha o próprio Horkheimer, “‘a inata predisposição do homem ao mal, à agressão, à destruição e, com isso também, à crueldade’ como um princípio básico da vida psíquica determinado imediatamente de maneira biológica”. HORKHEIMER, Max. *Egoismus und Freiheitsbewegung*, p. 81. [... >>die angeborene Neigung des Menschen zum Bösen, zur Agresssion, Destruktion und damit auch zur Grausamkeit<< als eine unmittelbar biologisch bestimmte Grundtatsache des Seelenlebens gesetzt worden]. Horkheimer desconfia que a superação da agressividade entre os homens não seja tão simples como o marxismo imagina.

¹² HORKHEIMER, Max. *História e psicologia*, p. 19.

portanto, não hipostasiar uma determinação econômica necessária, pois apesar de reconhecer que a cultura é dependente dos processos materiais de vida em sociedade, que “a consciência do homem muda com a sua atividade econômica”, não é incorreto afirmar que “as energias humanas, tanto as aplicadas na manutenção das condições existentes quanto as que pretendem alterá-las, têm sua própria configuração que a psicologia deve investigar”¹³.

Não se trata, conseqüentemente, de um conceito fechado de necessidade, pelo contrário, este permanece mais aberto à possibilidade utópica, quanto mais esta se afasta para o futuro. “O conceito de necessidade na teoria crítica é, ele mesmo, crítico, pressupõe o conceito de liberdade, ainda que seja uma não existente”¹⁴.

A recusa da determinação histórica marxista não significa uma resignação ou abandono do projeto de emancipação, mas um reconhecimento de sua problemática, de seus limites, também de sua possibilidade justa e real, porém, assentada na própria *indeterminação* dos fatos. A total determinação é a total administração. Por isso, o conceito de necessidade horkheimeriano é dialético e aberto à esperança da liberdade. Aí reside talvez um dos elementos mais unificadores entre os pensadores da Teoria Crítica. “Para os frankfurtianos, a História é sinal de descontinuidade, seu processo está permanentemente em aberto. A História não garante a identidade da razão e da realidade”¹⁵. Uma continuidade histórica, além de justificar a penúria injustificável do passado e do presente, apresenta uma visão pronta e fechada do futuro como se este fosse um cálculo exato.

Apesar de Horkheimer perceber a emergência da sociedade inteiramente administrada como destino praticamente incontornável, o futuro histórico não pode ser definido previamente. O *anjo da história* voa de costas, não pode ver o futuro, pois este não tem sentido¹⁶. A mesma crítica que desconfia da conciliação marxista entre

¹³ HORKHEIMER, Max. *História e psicologia*, p. 20.

¹⁴ HORKHEIMER, Max. *Teoria tradicional e teoria crítica*, p. 154.

¹⁵ MATOS, Olgária Chain Féres. *Os arcanos do inteiramente outro*, p. 13.

¹⁶ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*, p. 226. “Há um quadro de Klee que se intitula Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. Tal deve ser o aspecto do anjo da história. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as joga aos seus pés. Ele gostaria de deter-se para despertar os mortos e reunir os vencidos, mas uma tempestade sopra do

justiça e liberdade é a que permite igualmente uma oposição à vitória do poder dominante. Desconfiança de qualquer pensamento que se aloje na conciliação absoluta dos opostos e desconfiança de qualquer possibilidade de uma constituição racional do mundo. Estas suspeitas desde sempre se identificam melhor com as imagens religiosas condenadas do judaísmo do que com os ordenados planos do mundo material dos homens, com o acréscimo de que o cerne destas imagens é também uma expectativa de um inteiramente outro fora do plano existente, mas latente a cada instante da história. Para estas imagens não é no futuro ou no presente que vive o verdadeiro, mas na porta aberta dos desejos dos homens para a redenção e a justiça.

Como a teoria crítica, o judaísmo 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 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 sua inalação.¹⁷

Um conceito de história mais coerente não trabalha, pois a favor da doutrina da identidade, e mesmo que esta tenha se desmoronado nos destroços da filosofia hegeliana, “será fácil esquecer tudo o que foi soterrado”¹⁸. Quando o particular da história é mandado às favas, este só pode ser reinserido em cena por meio da crítica do pensamento histórico.

Semelhantemente, a intenção da teoria da sociedade de não constituir qualquer princípio histórico universal e abstrato se aplica a si mesma e assim a Teoria Crítica não se afirma fora do curso da história. Por conseguinte, a implicada metafísica das reflexões sobre a história de Horkheimer e Adorno não carrega nenhum elemento que permitisse caracterizar a dialética do iluminismo como produto ou fundamento do processo histórico. “Exatamente assim ocorre na *Dialética do esclarecimento*. Nela a

paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele dá as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso”.

¹⁷ GUR-ZE'EV, Ilan. *Walter Benjamin and Max Horkheimer: from utopia to redemption*, p. 150.

¹⁸ HORKHEIMER, Max. *Hegel und das Problem der Methaphysik*, p. 302. [Es wird leicht vergessen, was es alles unter sich begraben hat].

‘culpa’ é delegada a um princípio abstrato, a saber, o ‘ofuscamento social’, ou seja, a história da humanidade por excelência. [...] Mas nós habitamos o interior da história, que não pode ser abstratamente vivida, mas somente abstratamente construída”¹⁹. Mesmo que aí se chegue à conclusão de que o esclarecimento é dominador e totalitário, permanecem ainda decisivas duas disposições, as quais permitem sempre compreender esta dialética como uma dialética aberta: a primeira, de origem kantiana, é a compreensão dos limites do pensamento especulativo diante da limitada capacidade de nosso entendimento, o que obstrui qualquer devaneio criativo de impor rigidamente um elemento supra-histórico ao curso do mundo; a segunda disposição é a de salvar o sentido da história como um produto dos homens, perspectiva esta que impede uma conclusão resignada e definitiva da vinculação entre mito e esclarecimento e mantém acima de tudo a possibilidade de falar algo sobre emancipação. Tanto é que Horkheimer, ao refletir sobre a *verwaltete Gesellschaft, verwaltete Welt*, sociedade sem oposição, mundo imóvel, total administração, totalitarismo uniformizador, faz a análise destes cenários sempre no sentido de tendências. Uma tendência não é necessariamente um fato inelutável contra o qual não seja possível inverter o sentido ou a direção ou que se efetua sem possibilidade de retorno a uma etapa anterior. “Que o processo da história dirija-se para o bem, ou, ao contrário, culmine em um triunfo do mal, parece ser sob este prisma quase indiferente, pois o olhar da consciência moral e da rememoração, que o espírito consciente lança sobre a história é sempre o de uma verdade que está além”²⁰. O posterior pensamento religioso de Horkheimer é marcado profundamente por estas disposições. Logo, é vetado qualquer retorno a uma ideia de um Deus criador de sentido e permanece mais assertivamente, a partir do conhecimento histórico, a crítica do existente.

¹⁹ HOLL, Hans Günter. *Religion und Metaphysik im Spätwerk Max Horkheimers*, p. 136. [Genau das passiert in der *Dialektik der Aufklärung*. In ihr wird noch die >Schuld< an ein abstraktes Prinzip, nämlich an den “gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang”, also die Geschichte der Menschheit schlechthin, delegiert. [...] Wir stehen aber noch innerhalb der Geschichte, die nicht abstrakt erlebt, sondern nur abstrakt konstruiert werden kann].

²⁰ RAULET, Gérard. *Kritik der Vernunft und kritischer Gebrauch des Pessimismus*, p. 34. [Daß sich der Geschichtsprozeß zum Guten wendet oder, umgekehrt, in einem Sieg des Bösen gipfelt, scheint unter diesem Gesichtspunkt fast gleichgültig zu sein, denn der Blick des Gewissens und des Eingedenkens, den der bewußte Geist auf die Geschichte wirft, ist immer der einer jenseitigen Wahrheit].

Ao deixar de lado a busca por um sentido universal e totalizante da história, Horkheimer “adere à avaliação própria de Hegel como anunciador da forma acabada da metafísica, uma vez que após Hegel torna-se impossível no futuro qualquer ideia de verdade baseada na metafísica”²¹. “A genial força com que Hegel, o último grande sistemático da filosofia, salvou a positividade do Absoluto – ao inserir nele o suplício e a morte – fracassa diante da circunstância de que o conhecimento, apesar de tudo, está vinculado ao sujeito vivo e naufraga com ele”²². A história como um plano orientado de sentido já fazia água na embarcação de Ulisses. Não existe *o pensamento* que rege o mundo, mas somente o pensamento de determinados indivíduos e as ações de determinados indivíduos, que são influenciados pelo conjunto das relações sociais, mas que não ultrapassam os limites humanos. “Nem diferente do pensamento e do ser se comporta a *história*. Não existe essência ou força unitária que possa carregar o nome da história.”²³ O que poderia, então, ocupar o espaço vago de uma razão na história, manter o reconhecimento de que a realização histórica do bem sofre um revés irreparável, de que o caminho à total administração segue cada vez mais realista e ainda assim evitar o salto definitivo num pensamento completamente resignado e daí recuperar o potencial crítico da teoria? Aparentemente soa fantasioso imaginar algum elemento que pudesse dar conta de objetivos tão paradoxais. Adorno acentua o alerta de que “quanto mais totalitária for a sociedade, tanto mais reificado será também o espírito, e tanto mais paradoxal será o seu intento de escapar por si mesmo da reificação”²⁴. Porém, é justamente contra a ideia de uma racionalidade na história que o pessimismo de inspiração schopenhaueriana, que neste sentido não é nenhum *conformismo disfarçado*, parece jogar um papel importante na junção destes objetivos.

²¹ LUTZ-BACHMANN, Mathias. *Humanität und Religion*, p. 110. [Und hier schließt er sich der Selbsteinschätzung Hegels als Verkünder der vollendeten Gestalt von Metaphysik an, daß über Hegel hinaus in Zukunft jede metaphysisch begründete Idee von Wahrheit unmöglich geworden sei].

²² HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 135. [Die geniale Gewalt, mit der Hegel, der letzte große Systematiker der Philosophie, die Positivität des Absoluten gerettet hat, indem er die Qual und den Tod in es hineinnahm, scheitert an dem Umstand, daß die Einsicht trotz allem ans lebendige Subjekt gebunden ist und mit ihm untergeht.

²³ HORKHEIMER, Max. *Hegel und das Problem der Methaphysik*, p. 302. [Nicht anders als mit >>dem<< Denken und >>dem<< Sein steht es mit >>der<<Geschichte. Es existiert keine Wesenheit oder einheitliche Macht, die den Namen der Geschichte tragen dürfte].

²⁴ ADORNO, Theodor. *Crítica da cultura e sociedade*, p. 27.

O pessimismo seria “desde sempre” o eixo em torno do qual – para ser precisamente “crítica” – a economia da Teoria Crítica girou. [...] Ele é lançado contra a tranquilizante fé em um sentido da história – contra a concepção segundo a qual existiria uma garantia da evolução, isto é, não só contra Hegel, como também contra a teleologia de Kant.²⁵

Ao trazer a problemática do sentido do mundo como uma questão humana, outro elemento do pensamento de Schopenhauer ganha vitalidade nas conclusões de Horkheimer acerca do sentido da história. Algo fundamental e terrivelmente humano. Algo que para Schopenhauer substitui qualquer filosofia da história e o convence a não escrever este capítulo sem fim, onde o conteúdo é uma repetição permanente do mesmo. Schopenhauer “foi o único entre todos os grandes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, que negou integrar a história em seu sistema. [...] Para ele, a história, longe de ser uma filosofia no sentido de Hegel ou inclusive de Fichte, não era senão uma poesia desoladora, feita não de pés métricos, mas de armadilhas.”²⁶ No fundo, a divisa da dor é a da história. Agora, é possível até mesmo falar em uma unidade histórica para Horkheimer, neste caso, a do sofrimento, dos desgraçados, da dor, da injustiça sem reparação que acompanha o trajeto das sociedades, o desamparo humano na natureza sem finalidade [*Zwecklos*], sem repouso.

Que a história realizou uma sociedade melhor a partir de uma pior, que ela em seu curso pode concretizar uma ainda melhor é um fato; mas um outro fato é que o percurso da história passa pela miséria e pelo sofrimento dos

²⁵ RAULET, Gérard. *Kritik der Vernunft und kritischer Gebrauch des Pessimismus*, p. 34. [Der Pessimismus wäre >>seit je<< der Angelpunkt gewesen, um den sich – um eben >>kritisch<< zu sein – die Ökonomie der Kritischen Theorie sich gedreht hat. [...] Er wird dort gegen den beruhigenden Glauben an einen Sinn der Geschichte ausgespielt – gegen die Auffassung, nach der es eine Garantie der Entwicklung gäbe, d.h. sowohl gegen Hegel als auch gegen Kants Teleologie].

²⁶ PHILONENKO, Alexis. *Une philosophie de la tragédie*, p. 240. Philonenko utiliza um jogo de palavras que parte da versificação e métrica da poesia grega e latina. Por isso o jogo entre o termo *pé* [*ped*] como base, alicerce firme e *tropeço* [*croche-pied*]. O pé é usado como uma unidade básica na definição do ritmo de um verso. O que forma um pé é um determinado número de sílabas que traçam uma linha de verso. Define-se um pé pela quantidade de sílabas e caracteres que o mantêm: geralmente, no latim e no grego, a tonicidade da sílaba é medida. Ao observar um verso, o poeta não vê nas palavras as unidades básicas, mas nos pés. Não se deve centrar no real significado das palavras, mas sim na fluidez sonora ao fazer a busca pelos pés. São múltiplas as possibilidades de composição de um pé. Ele pode ter várias sílabas ou uma só palavra pode conter vários pés. Um pé pode também fazer uma ponte entre mais palavras, por exemplo a última sílaba de uma palavra em conjunto com a primeira da próxima. Na antiguidade, o poeta recitava seus poemas acompanhado de lira ou marcando o ritmo com o pé, de onde lhe veio o nome.

indivíduos. Entre estes dois fatos existe uma série de relações explicativas, mas nenhum sentido justificatório.²⁷

Logo, dizer que não há uma razão na história não significa não pensar em uma filosofia da história. A história pensada como repositório de fracassos, de lutas perdidas, de privações, de injustiças e sofrimentos é a métrica do pensamento crítico. Por isso o homem é um ser do desejo, pois sua história é um trajeto de privações.

“A ideia hegeliana segundo a qual há progresso na história, e a marxista – de um *telos* imanente que conduz à sociedade sem classes – carregam o perigo da racionalização do sofrimento”²⁸. Filosofar buscando um sentido para a história passada e presente é atuar justificando a miséria, a dor e o sofrimento. Assume em si a tortura e a morte. A necessidade de deixar o marxismo pelo meio do caminho se dá para não perder a consciência da tensão entre o pensamento e o real que foi alcançada pelo próprio materialismo, que com “Feuerbach, Marx e Engels separam a dialética de sua estrutura idealista”²⁹. De certa forma é preservar o próprio logro do materialismo que “tomou consciência da tensão continuamente alterada e ainda assim inevitável de seu próprio pensamento com relação à realidade”³⁰.

São essas as duas direções estritamente relacionadas que se desenvolvem a partir das reflexões de Horkheimer acerca de uma filosofia da história, que resgata saberes da experiência religiosa vista de um modo particular: o pessimismo e o sofrimento, ambas aproximações com o antifinalismo e anti-ilumismo de Schopenhauer, porém, igualmente críticas a uma desesperança fatalista que parece impregnar a prudência do filósofo da vontade.

²⁷ HORKHEIMER, Max. *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, p. 249. [Daß die Geschichte eine bessere Gesellschaft aus einer weniger guten verwirklicht hat, daß sie eine noch bessere in ihrem Verlauf verwirklichen kann, ist eine Tatsache; aber eine andere Tatsache ist es, daß der Weg der Geschichte über das Leiden und Elend der Individuen führt. Zwischen diesen beiden Tatsachen gibt es eine Reihe von erklärenden Zusammenhängen, aber keinen rechtfertigenden Sinn].

²⁸ MATOS, Olgária Chain Féres. *Os arcanos do inteiramente outro*, p. 14.

²⁹ HORKHEIMER, Max. *Materialismo e metafísica*, p. 47.

³⁰ HORKHEIMER, Max. *Materialismo e metafísica*, p. 47.

2.1 Voz do sofrimento, condição de toda verdade

Homem ao mar!

Que importa! O navio não para. O vento sopra e ele tem uma rota que é forçoso seguir. E segue avante.

O homem desaparece, reaparece, mergulha e vem à tona, grita, estende os braços, mas ninguém o escuta; o navio, sob a violência do furacão, está atento às suas manobras, e os marinheiros e passageiros pouco se importam com o náufrago; sua pobre cabeça não é mais que um ponto no meio das vagas enormes.

[...] Rodeiam-no a escuridão, a névoa, a solidão, o tumulto catastrófico e inconsciente, o redemoinho infinito das águas enfurecidas. Em seu íntimo, horror e cansaço. A seus pés, o vazio. Nenhum ponto de apoio. Pensa, então, na obscura migração de um cadáver vagando na sombra sem limites. O frio intenso o paralisa. As mãos crispadas fecham-se agarrando o nada. Ventos, nuvens, turbilhões, rajadas, estrelas inúteis! Que fazer? Desesperado, abandonado, deixa-se morrer, deixa-se ir e, presa exausta, rola para sempre nos lúgubres abismos que o devoram. Ó marcha implacável das sociedades humanas! Perda de homens e almas ao meio do caminho!³¹

Marcha implacável que faz dos destinos dos indivíduos milhos sob a mó. É possível pará-la? Não. Esquecê-la? De forma alguma. E por que não deixar que simplesmente se apague da memória e se possa viver um pouco mais confortavelmente? É que com o esquecimento do sofrimento perde-se a compreensão da crueldade. Essa é uma das tarefas que ainda restam ao pensamento verdadeiramente crítico.

A última Teoria Crítica de Horkheimer se vê mais comprometida com a necessidade de ultrapassar aquela racionalidade que impede o navio de parar, de ampliar a tomada de consciência sobre aquilo que os ventos do progresso deixaram à deriva e sabe que o “é forçoso seguir” deixa um preço alto a ser pago.

Neste sentido, Horkheimer concebe o momento de verdade do cristianismo primitivo que ocupa sua Teoria Crítica como a representação dos sofrimentos que não podem ser esquecidos. O mito cristão é a eterna lembrança do Cristo na cruz e o seu ensinamento de amor ao próximo. “O homem no calvário, na forca, na cruz é o símbolo do cristianismo. A ordem vigente jamais determina quem deve ser

³¹ HUGO, Victor. *Os miseráveis*, p. 104-105.

considerado como próximo; a cadeia e a câmara de gás não ficam mais distantes dos discípulos do delinquente divino do que do quartel general.”³²

O motivo do sofrimento é certamente um dos principais pontos, no qual Horkheimer assegura a filosofia de Schopenhauer como uma autêntica filosofia cristã e os aproxima. Num texto de 1971, intitulado *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, a discussão que Horkheimer levanta inicialmente é a de que as dores passadas não se dissolvem nem perdem sua força. É uma dívida que não pode ser paga, pois a penúria de um possui um valor que não encontra qualquer equivalente compensatório, mesmo na felicidade de um sem número. Ao reler *O Mundo como vontade e representação* de Schopenhauer, Horkheimer sublinha a seguinte passagem: “ainda que milhares tivessem vivido na felicidade e no prazer, o medo e martírio mortal de um só indivíduo nunca seriam anulados; e tampouco meu bem-estar presente desfaz meus sofrimentos passados”³³.

O receio pela caída definitiva da civilização na barbárie e do retorno a uma satisfação animal que se compraz com a crueldade, temor que ocupa a principal inquietação da Teoria Crítica desde o horror da Segunda Guerra, está aparentado com o destino de ideias religiosas que lamentavelmente passam a ser arroladas como mero romantismo sentimental. “Tanto quanto a religião é entendida, com razão ou sem razão, meramente como tradição, pura convenção, não se compreende por que a violência e a crueldade não podem ser um respeitável deleite”³⁴.

A dívida impagável do sofrimento é o ponto arquimediano que sustenta a referência a Schopenhauer e aquilo que Horkheimer considera uma das teorias mais significativas dentro da religião. “A doutrina mais extraordinária nas duas religiões, a judaica e a cristã, é a doutrina do pecado original. Ela determinou a história até agora e

³² HORKHEIMER, Max. *Theismus – Atheismus*, p. 174. [Der Mann am Marterpfahl, am Galgen, am Kreuz ist das Symbol des Christentums. Wer als Nächster gelten soll, bestimmt nicht die je herrschende Ordnung; das Zuchthaus, die Gaskammer steht den Nachfolgern des göttlichen Delinquenten zumindest nicht ferner als das Hauptquartier].

³³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação* apud HORKHEIMER, Max. *Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion*, p. 240. [daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen auf; und ebenso wenig macht mein gegenwärtiges Wohlsein meine früheren Leiden ungeschehen].

³⁴ HORKHEIMER, Max. *Die Zukunft der Ehe*, p. 290. [Soweit Religion, zu Recht oder Unrecht, als bloß Hergebrachtes, reine Konvention erfahren wird, läßt sich gar nicht begreifen, warum Gewalt und Grausamkeit kein respektables Vergnügen sind].

determina ainda hoje o mundo para o pensador”³⁵. A miséria e a luta pela existência que compõem o motor da história não podem ser apagadas, são marcas indeléveis. Não é somente o primeiro erro do homem, mas o fardo que o acompanha e se repete com constância no processo histórico. A função social dessas religiões é a recordação desta dívida. Sagaz é o modo como Horkheimer encontra na complexa relação de Schopenhauer com o budismo a mesma origem temática do pecado original: a dor e o sofrimento [*Dukkha*]³⁶.

Para ele (Schopenhauer), aquele que produz o mal, que com sua vontade de viver nega a dos outros indivíduos, que procura sua felicidade à custa da felicidade dos outros, renasce em alguma outra forma, sem que saiba nada de sua vida anterior. Ele tem de sofrer por si mesmo todos os sofrimentos até que para ele, como um verdadeiro e autêntico mártir, o sofrimento dos outros seja sentido tão próximo como seu próprio sofrimento, até que ele possa sentir compaixão e alegria para com os demais.³⁷

Ao se referir a este pensamento de Schopenhauer, obviamente Horkheimer não tem em mente a crença na literal reencarnação, mas sim a insistência na vida em sociedade baseada em puros motivos de auto-conservação. “Como o Buda, afirma ele que a vida é sofrimento e que neste mundo não há nenhuma redenção, nem mesmo pela morte”³⁸. Aquele que não reconhece o sofrimento está condenado a repeti-lo. Ademais, não se compreende o lugar da divisa que expressa a necessidade da compaixão [*Mitleid*] para com os demais se não se leva em conta o sofrimento como o elemento de total unidade entre os seres. A compaixão aí é mais do que uma fundamentação ética da busca pelo bem do próximo. “A compaixão é ‘bifronte’ e é

³⁵ HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 391. [Die großartigste Lehre in beiden Religionen, der jüdischen wie der christlichen, ist die Lehre von der Erbsünde. Sie hat die bisherige Geschichte bestimmt und bestimmt heute für den Denkenden die Welt].

³⁶ “O Buda ensina que todas as coisas existentes, físicas e mentais, são marcadas por três características; (i) impermanência (*anicca*); (ii) sofrimento (*dukkha*); (iii) insubstancialidade ou „não-eu“, „não-é-eu“ (ausência de uma essência permanente e imutável) (*anattā*). COHEN, Nissim. *Ensinaamentos do Buda*, p. 169.

³⁷ HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 391-392. [Für ihn wird derjenige, der das Schlechte tut, der mit seinem Willen zum Leben den Willen der anderen Individuen negiert, der sein Glück auf Kosten des Glücks der anderen sucht, wiedergeboren in irgendeiner Weise, ohne daß er um sein vorheriges Leben weiß. Er muß all die Leiden selber durchmachen, bis ihm, wie einem wahren und echten Märtyrer, das Leid der anderen so nahe ist wie sein eigenes Leid, bis er *Mitleid* und *Mitfreude* empfinden kann]. (Entre parênteses meus).

³⁸ HOLL, Hans Günter. *Religion und Metaphysik im Spätwerk Max Horkheimers*, p. 140. [Wie der Buddha betont er, daß Leben Leiden ist und daß es in dieser Welt keine Erlösung gebe, auch nicht durch den Tod].

dupla sua destinação: por um lado ela funda a moral (justiça e caridade), por outro, abre-se para a essência última dos seres”³⁹.

O motivo do sofrimento tão essencial ao pessimismo schopenhaueriano pareceria ser índice da tão criticada troca de posição – do otimismo revolucionário para o pessimismo – exercida supostamente por Horkheimer. Mesmo Helmut Gumnior não resistiu à tentação de refazer a pergunta do porquê desta guinada, questão que não ficou sem resposta: “Se é assim, então você deve falar de um retorno”.⁴⁰ Retorno realmente é o que melhor expressa a consideração de Horkheimer pelo pessimismo. Num pequeno artigo quase esquecido de 1935 se vê a constatação da resposta dada a Gumnior, e mais do que isso a indicação do valor do sofrimento no ceticismo de Horkheimer frente ao progresso da sociedade: “pois, mesmo que uma sociedade melhor tenha se desenvolvido e suplantado a desordem presente, a miséria passada não é reparada e a penúria na natureza circundante não é suprimida”⁴¹.

Não se pode redimir a miséria que tanto já se fez sentir no passado. Ela é passada, no entanto pesa sombriamente sobre o presente. O sofrimento é carregado em qualquer felicidade assim como para Benjamin a modernidade carrega a antiguidade como um mau espírito. Olgária Matos lembra, aliás, que Marx utiliza termos semelhantes em seu *18 Brumário*: “A tradição de todas as gerações mortas pesa como um mau espírito [*wie ein Alp*] sobre o cérebro dos vivos”⁴².

O progresso é a tentativa de enterrar, exorcizar, ou seja, de algum modo fazer esquecer e desaparecer este passado. Por isso, ele permanece e se repete constantemente. A insistência de Horkheimer em referenciar a temática do sofrimento se dá pela necessidade de sua rememoração para evitar sua repetição inconsciente. Não pode ser ultrapassado, nem transcendido, é marca perene, é herança que não se pode deserdar. É preciso desconfiar das grandes questões filosóficas como o Ser ou o Divino e resgatar o que ficou no rodapé da filosofia e da história: o sofrimento das criaturas.

³⁹ ROGER, Alain. *Prefácio*, p. LXXVIII.

⁴⁰ GUMNIOR, Helmut. *Vorwort*, p. 5. [Wenn schon, dann müssen Sie von einer Rückkehr sprechen!].

⁴¹ HORKHEIMER, Max. *Gedanke zur Religion*, p. 327. [Denn selbst wenn eine bessere Gesellschaft die gegenwärtige Unordnung abgelöst und sich entfaltet haben wird, ist das vergangene Elend nicht gutgemacht und die Not in der umgebenden Natur nicht aufgehoben].

⁴² MARX, Karl. *18 Brumário* apud MATOS, Olgária Chain Féres. *Os arcanos do inteiramente outro*, p. 113.

Essa rememoração não é somente uma questão moral de fazer justiça aos que padeceram em outras épocas. A ideologia da sociedade administrada elabora o argumento do avanço das condições históricas e econômicas como um processo, no qual as injustiças e os atrasos vão sendo superados e um patamar de profundo bem-estar aos poucos é alçado. Horkheimer faz a inversão deste raciocínio que dissimula algo inquietante: Ao conceber o progresso como uma astúcia da razão, no sentido de que o horror passado é superado por um resultado feliz, não se faz outra coisa senão “bater com a língua nos dentes a verdade de que o sangue e a miséria impregnam os triunfos da sociedade. O resto é ideologia”⁴³. O pessimismo empregado por Horkheimer e a noção de verdade são consequentes. Ao invés de pressentir a esperança pelos rumos da história, sente-se o medo revelado por ela, pois a história é o resultado da autoconservação, ou seja, dos interesses materiais, da luta pela existência e pelo poder. É um pessimismo clarividente que Horkheimer incorpora da filosofia de Schopenhauer. Pessimismo este que permitiu a Schopenhauer, mesmo sem ser economista, ter uma visão concreta do desenvolvimento do trabalho e da dominação do Estado.

Quando ele tomou em consideração as melhorias técnicas, econômicas e sociais, reconheceu desde o princípio suas consequências: a dedicação cega ao progresso, o golpe no pacífico curso das coisas, eu diria, a dialética de tal avanço. Segundo Schopenhauer, o bom Estado não é senão a quintessência do egoísmo bem compreendido, que por meio de sanções protege os indivíduos uns dos outros e os seus cidadãos de outros Estados. O Estado não é nenhuma instituição moral; ele se baseia na violência⁴⁴.

O elemento de verdade presente no pensamento pessimista que centraliza o sofrimento como essencialidade histórica dos homens é ao mesmo tempo força de resistência diante do diagnóstico da liquidação da individualidade. Por isso, o Horkheimer dos textos tardios insiste sempre mais na necessidade de rememorar o

⁴³ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 125. [Es plaudert die Wahrheit aus, daß an den Triumphen der Gesellschaft Blut und Elend haftet. Der Rest ist Ideologie].

⁴⁴ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 124. [Wenn er die technische, wirtschaftliche, soziale Besserung bedachte, so hat er ihre Konsequenzen, die blinde Hingabe ans Fortkommen, den Rückschlag auf den friedlichen Gang der Dinge, ich möchte sagen, die Dialektik solchen Fortschritts, seit Anfang erkannt. Nach Schopenhauer ist der gute Staat nichts anderes als der Inbegriff des wohlverstandenen Egoismus, der durch Sanktionen die Individuen voreinander und seine Bürger vor anderen Staaten schützt. Der Staat ist keine moralische Anstalt, er beruht auf der Gewalt]. Crise imigratória foi o nome que se deu às levadas de flagelados que desde 2015 deram com a cara nas portas fechadas de muitos Estados europeus, como se fossem bandos de pássaros que por algum motivo confundiram suas rotas originais.

padecimento daqueles que sucumbiram à opressão e aos horrores do nacional-socialismo. “Estes, sim seriam os verdadeiros heróis, aos quais deveríamos reverenciar ou render homenagens, e não os galãs produzidos pela indústria cultural”⁴⁵. Não esquecer os que sucumbiram, eis a tarefa e, simultaneamente, a recusa que anima o pensamento crítico.

A dor do desespero iluminada por este pessimismo não resulta em desesperança e nem em resignação. Ela expressa uma necessidade que é reveladora tanto para o futuro do pensamento emancipador como para o entendimento das escolhas tardias de Horkheimer e, inclusive, de Adorno. Tal necessidade é um dos pontos em que suas filosofias do pós-guerra mais se tornam próximas. “A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade”⁴⁶. Por isso, Gérard Raulet falará em uso crítico do pessimismo⁴⁷, uma vez que ele, paradoxalmente, é crítico da razão sem cair na renúncia da razão constituindo talvez para os frankfurtianos da primeira geração a última maneira de salvação da razão. “Expressando seu martírio, o sujeito aniquilado pode ainda ser capaz de verter a reprimida, encolhida capacidade de crítica e de resistência”⁴⁸.

Aí reside a função do pessimismo. Ele quebra a racionalidade do silêncio sobre o sofrimento dos indivíduos, e por fim deixa de ignorar o próprio indivíduo. Essa voz que é dada ao sofrimento é mais uma vez um desmascaramento de todo pensamento idealista, como os que vão à esteira hegeliana. Engana-se aquele que imagina que a miséria não representou grande obstáculo para Hegel e o seu sistema. Proclamar que

⁴⁵ SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 147.

⁴⁶ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*, p. 24.

⁴⁷ Em 20 e 21 de setembro de 1985 realizou-se na universidade de Frankfurt um ciclo de conferências em torno do nonagésimo aniversário de Max Horkheimer. Entre as conferências apresentadas está a de Gérard Raulet, que buscou tratar da questão sobre até onde vai a conclusão de um fracasso histórico da razão na obra de Horkheimer e como se relaciona a crítica da razão com a doutrina pessimista recorrida à Schopenhauer. Na conferência Raulet destaca que inicialmente hesitou entre o título anunciado: *Crítica da razão e uso crítico do pessimismo* e uma outra formulação: *Uso crítico do pessimismo versus crítica da razão*. Sua lúcida decisão final pelo termo e em vez de *versus* se deu no sentido de prevenir-se do ingênuo entendimento de que a fase tardia horkheimeriana seja marcada por uma reviravolta para o pessimismo, esquecendo que o debate com o pessimismo de Schopenhauer já estava presente nas formulações iniciais da Teoria Crítica de Horkheimer e representando, assim, mais continuidade do que ruptura. Sua Teoria Crítica dos anos 1930 já é marcada por dúvidas sobre o poder da razão, implicadas sim pelo pessimismo. O que se vê a partir dos anos 1950 é uma ampliação do papel do pessimismo numa crítica da razão.

⁴⁸ RAULET, Gérard. *Kritik der Vernunft und kritischer Gebrauch des Pessimismus*, p. 46. [Seine Marter ausdrückend vermag noch das vernichtete Subjekt die unterdrückte, schrumpfende Fähigkeit zur Kritik und zum Widerstand zur Sprache zu bringen].

o todo real é racional e a suspensão da contradição tornar-se-ia mera fantasia diante das desgraças, infortúnios e violência que preenchem a história dos indivíduos. Este obstáculo Hegel ultrapassou utilizando uma engenhosa e antiga manobra: à moda platônica, a existência é bipartida, tem um conjunto de acontecimentos efetivamente reais e necessários, e um outro conjunto transitório, acidental e caprichoso.

Uma inteligente consideração do mundo distingue já, no amplo reino da existência externa e interna, o que é unicamente aparência [*Erscheinung*], fugaz e insignificante, e o que em si merece verdadeiramente o nome de realidade [*Wirklichkeit*]. [...] Na vida ordinária, chama-se irrefletidamente realidade a todo o capricho, ao erro, ao mal e ao que se situa nesta linha, como também a toda e qualquer existência atrofiada e passageira. Mas também já, para o modo ordinário de sentir, uma existência acidental não merecerá o enfático nome de real; - o acidental [*das Zufällige*] é uma existência que não tem um valor maior do que o de um possível; que pode não ser do mesmo modo que é.⁴⁹

Não é difícil imaginar de que lado Hegel situou o sofrimento. A falsidade dessa reconciliação só pode ser evitada invertendo essa lógica dissimuladora e destacando a dor como motor da dialética histórica.

A situação é mais uma vez paradoxal. Não se quer hipostasiar a injustiça como essência imutável das relações humanas e assim naturalizá-la. Porém, “fazer valer os direitos do contingente que deve ser englobado na racionalidade, recusar o abandono dos sofrimentos para fora do campo da inteligibilidade”⁵⁰ é a escolha contra o pacificador modo de pensar hegeliano. O protesto contra as indignas formas de vida projetadas por relações baseadas na autoconservação só pode vir à tona se houver o reconhecimento destas mesmas formas de vida. Dando continuidade à última citação de Adorno, a voz do sofrimento é o rogo da individualidade, pois “o sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado”⁵¹.

A saída do paradoxo e o papel do pensamento crítico é explicar a catástrofe das relações humanas sem justificá-la. Da explicação da história não se exclui, pelo contrário, a possibilidade de uma sociedade melhor. Aliás, já no texto de 1930, *Origens da filosofia burguesa da história*, Horkheimer dedica um capítulo especial a Thomas More, Campanella e aos utopistas em geral. Lembra que, apesar de muitas das utopias

⁴⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, vol. I, p. 73.

⁵⁰ MATOS, Olgária Chain Féres. *Os arcanos do inteiramente outro*, p. 268.

⁵¹ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*, p. 24.

criadas por esses autores beirarem a ingenuidade por fazerem abstrações das condições históricas, por desconsiderarem as condições temporais e acreditarem na fundação de uma nova sociedade unicamente pelas livres decisões racionais dos homens, elas, no entanto, não merecem ser condenadas premeditadamente. Recorrendo à última citação desta obra feita aqui pode-se ler que o percurso da história é de miséria, porém lê-se também que a história pode realizar uma sociedade melhor, mesmo a partir de uma mais precária⁵². Por isso mesmo Horkheimer vai exaltar a falta de tolerância de Thomas Münzer ao idealismo, pelo fato de este não ter interesse em justificar as mazelas do mundo. “A elucidação do precedente curso da história, que em grande parte ainda deverá ser feita, é diferente de sua justificação impossível”⁵³.

Se quisermos rever a compreensão de Horkheimer da teoria da sociedade nos ensaios da década de 1930, do período denominado de materialismo interdisciplinar, ver-se-á que entre suas principais tarefas se destaca a “tentativa de reproduzir uma imagem do processo social de vida que pode levar a um profundo conhecimento do estado crítico do mundo”⁵⁴ e de suas possibilidades. Poderíamos dizer que essa tarefa permanece inalterável e que o desvelamento da condição crítica do mundo passa pelo reconhecimento da condição trágica humana. O reconhecimento dessa condição e o anseio na conservação de algum tipo de autonomia do indivíduo frente à inevitabilidade do progresso até um mundo totalmente administrado resultam desse pessimismo horkheimeriano.

A condição crítica da realidade e suas possibilidades precisam ser pensadas dialeticamente e nessa dialética a interpretação da religião por Horkheimer tem um papel fundamental. Religião é, aqui, consciência da efetividade do horror, mas ao mesmo tempo consciência de que o horror, o real não é definitivo, é consciência de que somos finitos. Anteriormente, no primeiro capítulo, problematizou-se a questão do dogma e a configuração crítica do existente na dimensão teológica. Compreende-se agora mais profundamente esta problematização. Os dogmas não são o fundamento

⁵² Cf. p. 76.

⁵³ HORKHEIMER, Max. *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, p. 249. [Die Erklärung des bisherigen Geschichtsverlaufes, die zum großen Teil noch geleistet werden muß, ist etwas anderes als seine unmögliche Rechtfertigung].

⁵⁴ HORKHEIMER, Max. *Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, p. 132.

da religião. Os homens não podem unir-se por meio deles. Basicamente, “todos nós devemos estar unidos por meio do anseio de que o que acontece neste mundo, a injustiça e o horror, não é o derradeiro, senão que existe uma outra coisa, e nós nos asseguramos disso naquilo que se nomeia religião”⁵⁵.

E de que modo se faz essa aproximação? O discurso religioso acerca de um céu deixa uma porta aberta ao infinito. Desde que este discurso não seja convertido em um dogma, a consciência da finitude e, ao mesmo tempo, sua crítica surgem como resultados. Por isso a não renúncia ao conceito de infinito que é deixado pelo pensamento religioso. A partir da dialetização do discurso positivo da religião de que existe um céu é feito o reconhecimento dos limites da realidade e a exposição de sua consequente negatividade crítica. Do positivo ao negativo, pensar o infinito é reconhecer o finito criticamente. Logo, o reino do sofrimento e da injustiça, apesar de sua constância histórica, não é, neste pensamento, hipostasiado como realidade definitiva e muito menos justificado.

Assim, Horkheimer fala com entusiasmo de Schopenhauer⁵⁶ por ter logrado escapar às garras do empirismo puro, que decreta o dever de se ater aos fatos do existente sem, contudo, divinizar o eterno e o absoluto. Schopenhauer rompeu igualmente com a convicção filosófica de que na razão humana e no intelecto se encontram a realidade última do indivíduo. Mas, “o que para ele (Schopenhauer) ainda parecia suspeito e mesmo absurdo na Ilustração era a identificação do efetivamente existente, hoje ou no futuro, e inclusive da história sangrenta, com o que deve ser”⁵⁷. A lucidez do pensamento está na luta pela abolição da miséria, não nas peripécias da razão que busca um lugar no mundo para encaixar a necessidade da fome. “A vida heróica e, em definitivo, santa, sem ideologia, é a consequência da compaixão, da

⁵⁵ HORKHEIMER, Max. *Kritische Theorie Gestern und Heute*, p. 343. [Denn wir alle müssen verbunden sein durch die Sehnsucht, daß das, was auf dieser Welt geschieht, das Unrecht und das Grauen nicht das Letzte ist, daß es ein Anderes gibt, und dessen versichern wir uns in dem, was man Religion nennt].

⁵⁶ Em *Die Aktualität Schopenhauers*, texto de 1960, Horkheimer traça diversas reflexões sobre a questão da natureza de autoconservação no homem e como este pensamento permeia a filosofia de Schopenhauer. Mesmo assim, ressalta que Schopenhauer não constrói uma apologia da miséria ou da crueldade. Os triunfos da sociedade, da técnica e da guerra são relacionados ao processo de autoconservação, barbárie e refinamento civilizatório.

⁵⁷ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 132. [Was ihm an der Aufklärung noch verdächtig, ja widersinnig erschien, war die Ineinssetzung des heute oder in Zukunft mächtigen Daseins oder gar der blutigen Geschichte mit dem, was sein soll]. (Entre parênteses meus).

capacidade de compartilhar a alegria da vida em si e pelos outros; os lúcidos não podem deixar de combater o horror até o momento mesmo de sua morte”⁵⁸.

Resta uma importante dúvida: mas o que poderia alimentar esta ideia de compaixão que se permite uma contraposição ao horror?

2.2 Sobre aquilo que não se pode calar, deve-se falar

Todos ainda estão cegos e realizam esta ordenação como peças inconscientes – aqui como em muitas outras coisas as pessoas são semelhantes aos animais. Os homens mesmo desejam ser somente peças, membros – e como tal eles vão e vêm. Somente o espírito pode escapar deste círculo, espírito, o lado oposto da matéria. Enquanto ele nos liberta desta parte da existência e nos conduz à personalidade, à individualidade, que sozinha é capaz de se desatar da lei da gravidade e mergulhar na luz, na verdade, que se coloca diante dos meus olhos como aquele imenso, magnífico, inconcebível nada, como o horizonte cujo vazio nos aparece como um azul belíssimo, como a quintessência de toda a felicidade, como o objetivo de nossos desejos; se pudéssemos voar ao seu encontro, o azul tornar-se-ia cada vez mais escuro até transformar-se em negro, em nada.⁵⁹

O homem, e em particular o homem ocidental contemporâneo, evitou de muitas maneiras se colocar diante da morte. Mesmo sendo um fato inelutável, o pensar sobre a morte e principalmente sobre a própria morte é um tema que de certa forma causa arrepios, sendo muitas vezes relegado também às notas de rodapé. Esta negação se dá, sobretudo, pelo expediente do silêncio a seu respeito. Freud observa, aliás, que cada um de nós apesar de dever à natureza uma morte, como maus pagadores, nunca estamos preparados para saldar esta dívida e tentamos matar a morte com o silêncio⁶⁰. É notável que Schopenhauer, ao identificar a carência e a dor como constitutivos únicos da vida humana, conclui ainda que a isso se segue

⁵⁸ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 133. [Das heroische, schließlich das heilige Leben, ohne Ideologie, ist die Konsequenz des Mitleids, der Mitfreude, des Lebens in den anderen; die Einsichtigen können es nicht lassen, gegen den Schrecken zu kämpfen, bis sie hinübergehen].

⁵⁹ HORKHEIMER, Max. *Aus der Pubertät*, p. 32-33. [Alle sind noch blind und vollziehen diese Ordnung als unbewusste Teile – hier wie in so manchem die Leute den Tieren ähnlich. Teile, Glieder wollen die Menschen ja auch nur sein – als solche kommen und gehen sie. Nur Geist kann aus diesem Ring erlösen, Geist, der Gegenpol der Materie, indem er uns vom Teildasein befreit und zur Persönlichkeit führt, zur Individualität, die allein imstande ist, sich vom Gesetz der Schwere loszumachen und zum Lichte durchzuringen, zur Wahrheit, die mir als jenes große, herrliche, unfaßbare Nichts vorschwebt – wie der Horizont, dessen Leere uns als schönes Blau erscheint, als der Inbegriff aller Seligkeit, als Ziel unserer Wünsche; könnten wir ihm entgegenfliegen, das Blau würde dunkler und dunkler werden, bis es zu Schwarz, zu Nichts geworden wäre].

⁶⁰ FREUD, Sigmund. *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, p. 171.

unicamente a morte. Este acontecimento, o da morte, tem o poder de fazer inclusive da individualidade – a pedra de toque do Ocidente desde as caminhadas de Sócrates – um mero equívoco desta trajetória.

O homem é uma 'Ideia Traída', pois desejaria coincidir com sua Ideia. Este ser que é 'de alguma maneira uma Ideia', que lhe é própria e que não partilha com nenhum de seus semelhantes, não pode, sem dor, aceitar a morte que o angustia e se lhe impõe em razão de uma incoerência metafísica pela qual ele não é responsável.⁶¹

O fato da morte é, enfim, o fim inexorável de toda individualidade, ideal e concreta. Como, então, não se silenciar diante desta incoerência traidora? Fato é que o discurso tanatológico e, mais ainda, as práticas em torno da morte são obscurecidas na sociedade contemporânea. Há muito que não se morre em casa. Há muito que os familiares e os mais próximos não se reúnem em torno do moribundo. Existem lugares específicos para tal fim: os hospitais. Há muito tornou-se raro ver a morte de alguém. Foge-se da morte como do diabo. "Não tendo conseguido curar a morte, os homens lembraram-se, para ser felizes, de não pensar nisso tudo".⁶²

O debate horkheimeriano em torno da função crítica do pessimismo que leva à consciência da condição humana e do sofrimento que a envolve se desdobra em outras figuras desta mesma condição humana. Adentra-se aí nas questões do *desamparo*, do *desespero*, do *luto* e finalmente da *morte*. Elementos que na perspectiva da Teoria Crítica de Horkheimer auxiliam o entendimento do tema religioso. O modo de se desviar da morte pelo silêncio é mais uma atitude inerente àquele pensamento que na história da filosofia separa o mundo em essencial e aparência, valorizando o núcleo das sistematizações como verdadeiro e o periférico e accidental como falso. Refletir sobre a morte é mais uma vez o traço do pensamento frankfurtiano⁶³ de trazer à discussão este periférico que foi preterido no pensamento ocidental. Porém, como evitar a rejeição à morte? Não há o risco de se cair num pensamento contínuo, paralisando a própria vida?

Costuma-se dizer que um bom método para avaliar a envergadura de uma filosofia é saber o seu pensamento a respeito da morte. "Morte, enfim, que é condição

⁶¹ MATOS, Olgária Chain Féres. *Luz na sombra*, p. 82.

⁶² PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, *168, p. 83.

⁶³ Exemplo desta reflexão, apesar de não ter a mesma perspectiva que a de Horkheimer, é o texto de Herbert Marcuse publicado em 1959 com o título *A ideologia da morte*.

do nascimento do *logos* e da filosofia”⁶⁴. Horkheimer não se furta a este desafio, pelo contrário, o vê como essencial na tarefa de impedir a total dissolução da individualidade no mundo administrado. O pensamento sobre aquilo que é o fim de toda individualidade carrega ao mesmo tempo paradoxalmente a possibilidade de preservar algo da própria individualidade.

O recalque, que caracteriza o atual estágio, provoca a falsa apreciação dos bens, a tola suficiência, a presunção com ninharias inflacionadas. Assim como o amor romântico só adquiriu doçura por meio da relação com a morte, a vida só se converte em experiência de vida por meio do acolhimento do pensamento na morte.⁶⁵

A repressão de que se fala aqui é a repressão ou a fuga de pensar e lidar com a morte. Sem o pensamento na morte não se torna possível a aproximação das particularidades da experiência e o reino do tudo igual do mundo administrado confirma sua divisa.

No entanto, só se pode compreender o real significado da necessidade de uma reflexão tanatológica em Horkheimer desde que se leve em conta que não se trata de ter a morte como portadora de um sentido. Ela não é o fim que confere um significado à existência do mesmo modo que a história não é desenhada por um fio vermelho. Existe uma pergunta que causa desconforto não só aos filósofos, mas confessadamente a qualquer pessoa. “Não haverá uma destinação da história, oculta talvez aos indivíduos, de tal modo que cada um que ocupa o seu lugar serve a algo superior, incognoscível e mesmo assim digno de veneração?”⁶⁶ A resposta pode parecer cruel, mas não é esta a intenção. “Racionalismo e irracionalismo deram muitas respostas positivas a estas questões. Felicidade e paz, que não são dadas aos homens na terra, eles as perderam não só aparentemente, mas realmente e para toda a eternidade; pois a morte não é a paz, mas leva verdadeiramente ao nada”⁶⁷. Não se pode esquecer os pressupostos do materialismo ainda atuante no último Horkheimer que não o contradiz de forma alguma com um uso crítico do pessimismo. “O amor aos homens, como o entende o materialismo, não é dado a seres que são abrigados, após

⁶⁴ MATOS, Olgária Chain Féres. *Luz na sombra*, p. 80.

⁶⁵ HORKHEIMER, Max. Gegen die Verdrängung des Todes. In: *Notizen 1949–1969*, p. 373. [Die Verdrängung, die das gegenwärtige Stadium kennzeichnet, bewirkt die Fehlschätzung der Güter, die läppische Genügsamkeit, das Wichtigtun mit aufgeblähten Lappalien. So wie die romantische Liebe erst durch die Beziehung zum Tod die Süßigkeit gewann, so wird das Leben durch die Aufnahme des Gedankens an ihn zur Erfahrung des Lebens].

⁶⁶ HORKHEIMER, Max. *Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, p. 132.

⁶⁷ HORKHEIMER, Max. *Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, p. 132-133.

sua morte, na eternidade, mas a indivíduos seriamente efêmeros”⁶⁸. A consciência da efemeridade da vida humana que tanto é reclamada por este pessimismo é a condição para que o amor ao próximo e qualquer outra tarefa que necessite caminhar para a materialidade desperte finalmente da letargia metafísica. Naqueles ensaios da década de 1930, nos quais se busca uma compreensão crítica entre natureza e história, o materialismo entendido por Horkheimer se distancia da ideia de apreender a natureza como esfera livre da atividade dos homens, assim como do preconceito antropocêntrico de ter a consciência e o agir humano como campos autônomos em relação à natureza. Isso de forma alguma o leva, no entanto, de volta a uma metafísica do saber presa à precária identificação entre a razão e as coisas, pois “a identidade do pensar e do ser não é nada mais do que uma doutrina filosófica”⁶⁹. Horkheimer reconhece que o verdadeiro só pode ser dado por meio da percepção sensorial, lembrando assim a doutrina epicurista e citando inclusive que há algo em comum entre o materialismo e o positivismo, mas resguardando que apesar de as “experiências sensuais constituírem a base do conhecimento, e em toda parte dependermos delas, a origem e as condições do conhecimento não são, ao mesmo tempo, origem e condições do mundo”⁷⁰.

Esse materialismo evita pensar a natureza como algo totalmente independente da consciência humana e a consciência como instância livre do mundo natural e da materialidade. Mas este mesmo materialismo, o verdadeiro materialismo segundo Horkheimer, não cai na armadilha do princípio de identidade, na armadilha de crer que o pensamento se liga inequivocamente à essência das coisas.⁷¹ “Aqui é manifesta a problemática de todo idealismo, também o de Hegel. Seu pensamento idealista declara que toda a realidade é idêntica ao espírito absoluto, ‘natureza e história servindo somente à revelação desse espírito e sendo vasos de sua glória’”⁷².

⁶⁸ HORKHEIMER, Max. *Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, p. 133.

⁶⁹ HORKHEIMER, Max. *Hegel und das Problem der Metaphysik*, p. 301. [die Identität von Denken und Sein aber ist nichts als eine philosophische >>Lehrmeinung<<].

⁷⁰ HORKHEIMER, Max. *Materialismo e metafísica*, p. 56.

⁷¹ “O Eu (em particular o fichteano) é um princípio puro de identidade, ao qual tudo se reconverte”. MATOS, Olgária Chain Féres. *Luz na sombra*, p. 78.

⁷² HORKHEIMER, Max. *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, p. 248. [Hier wird die Problematik alles Idealismus, auch des von Hegel, offenbar. Sein idealistischer Gedanke lautet, alle Wirklichkeit sei identisch mit dem absolutem Geist, >>Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre<<].

Mesmo assim, apesar de evitar o erro desta metafísica reconciliadora, Horkheimer sabe que o homem é em muitos sentidos preso à natureza, um deles é o da morte. “Para Horkheimer, a natureza é inseparável do homem, o homem e suas funções são inseparáveis da natureza, mas em um sentido limite: inseparável da morte”⁷³.

A morte, acontecimento inerente ao ser humano, não representa apenas um sacrifício necessário do indivíduo para o progresso dos elevados objetivos do espírito universal. Diferentemente daquele idealismo para o qual “a morte real e única dos homens individuais surge no sistema, perante a essência espiritual sobrevivente, figurando-se como uma mera ilusão, no mínimo justificada”⁷⁴, esta *única coisa certa* na vida é, como dito na citação, um mergulho através do belíssimo horizonte do céu azul que por fim conduz simplesmente ao nada. Mas em que sentido se coloca este *nada*, já que não se pode afirmá-lo como destino certo depois da morte, correndo o risco de ultrapassar os fatos da percepção e novamente cair numa duvidosa metafísica? Deve-se lembrar de que para Horkheimer “o nada, que o espírito não mais dominado pela vontade de vida gostaria de adentrar, pode ser um conceito do sujeito tanto quanto o algo”⁷⁵. Pode-se então dizer que o conceito do nada ocupa distintos momentos e valorações no pensamento horkheimeriano. Não é um termo simples que se explica por si mesmo e que resolveria de forma definitiva o problema do devir último, pelo contrário, “o conceito de nada, ao menos como ideal, necessitaria de uma análise que, em sua complexidade, não fica atrás da determinação do absoluto, do inteligível nas palavras de Kant”.⁷⁶ Ao longo do pensamento de Horkheimer, ele, o nada, é criticado enquanto representação humana do além que não se fundamenta melhor do que o espírito absoluto, a vontade universal ou um deus todo-poderoso e de infinita bondade. Foi neste sentido que se fez a crítica ao ateísmo, já que o conceito de nada é tão subjetivo quanto o de Deus.

⁷³ MATOS, Olgária Chain Féres. *Luz na sombra*, p. 78.

⁷⁴ HORKHEIMER, Max. *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, p. 248. [Denn auf diese Weise erscheint der einmalige wirkliche Tod der einzelnen Menschen so im System, daß er vor der überlebenden geistigen Wesenheit als eine bloße Illusion erscheint, mindestens gerechtfertigt wird].

⁷⁵ HORKHEIMER, Max. *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 123. Cf. cap. 1, p. 60.

⁷⁶ HORKHEIMER, Max. *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 123.

Também os ateus dogmáticos violam este juízo quando, como Schopenhauer, fazem do nada a realidade última libertadora da miséria deste mundo. Esta metafísica é tão pouco sustentável como qualquer outra, pois o conceito de *nada* não é de forma alguma menos subjetivo que os conceitos de *Deus* ou de *ethos*.⁷⁷

Porém, aqui, na reflexão sobre a morte, o nada é índice para que nenhuma afirmação do além se aproprie ou racionalize a morte, para que nenhum consolo tente seduzir o indivíduo oferecendo um positivo racionalizado. É justamente o contrário, a morte não deve de modo algum “ser tomada racionalmente, ao contrário, revela-se nela a impotência de toda metafísica do sentido e de toda teodiceia”⁷⁸. O nada após a morte marca o ponto final para aqueles que não tiveram paz e justiça na vida, é a derrota das possibilidades que ficaram perdidas. Schopenhauer afirma um nada absoluto, Horkheimer postula um nada, mas é o nada da morte em comparação à vida. É mais um elemento da condição humana que no materialismo entendido por Horkheimer conduz o pensamento crítico à negatividade.

Aliás, é preciso lembrar também que o conceito de materialismo no pensamento de Horkheimer não é uma simples subsunção ao pensamento de Marx, ao contrário, está mais próximo do materialismo criticado por Marx e que serviu de objeto à sua tese de doutorado, *Diferença da filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro*. É o materialismo antigo, como exposto de forma mais completa na obra de Lucrécio, *De Rerum Natura*, carregado mais de uma lógica da irracionalidade do que de uma razão universal, que contempla o traço pessimista da casualidade do mundo, da não-determinação essencial ao autêntico materialismo para Horkheimer. É ainda aquela mesma lógica que se constrói por meio do dissonante na filosofia dos frankfurtianos que preserva aqui esses paradoxais pares: verdade-incerteza, autenticidade-acaso. “O pessimismo como instrumento de emancipação do próprio materialismo, se nutre aqui da tradição do materialismo antigo, mais do que do

⁷⁷ HORKHEIMER, Max. *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*, p. 238. [Auch die dogmatischen Atheisten verstoßen gegen diese Einsicht, wenn sie – wie etwa Schopenhauer – das Nichts als die letzte, vom Jammer dieser Welt erlösende Wirklichkeit ausgeben. Diese Metaphysik ist ebensowenig haltbar wie alle anderen; denn der Begriff >>Nichts<< ist keineswegs weniger subjektiv als die Begriffe >>Gott<< oder >>Ethos<<].

⁷⁸ HORKHEIMER, Max. *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, p. 248-249. [Aber der Tod ist theoretisch auf keine Weise >>sinnvoll<< zu machen; vielmehr erweist sich an ihm die Ohnmacht aller sinngebenden Metaphysik und jeder Theodizee].

progressismo de Marx”⁷⁹. O materialismo de Lucrecio não fixa o objeto ao sujeito, a natureza a um *telos*, mas sim torna livre a coisa, a qual é regida apenas pelo *clínamen*⁸⁰ ou simplesmente pelo fortuito, pela total indeterminação que tem o poder de produzir até mesmo as leis da natureza, a coerência, mas apenas por acaso e momentaneamente como resultado mesmo daquilo que é fortuito, sem lei, sem regra. “Ele (o *clínamen*) é se quisermos, uma bifurcação, mas uma bifurcação anterior a “todos os caminhos que se bifurcam”. Bifurcação originária significa: lei das mudanças e das catástrofes, lugar de nascimento e morte”⁸¹.

Neste mesmo materialismo, no qual a filosofia de Horkheimer se encontra com a casualidade, com “o primado da ordem sobre a desordem, do *acaso* sobre a *finalidade*”⁸², faz-se presente aquele nada que se segue à morte. Com Epicuro se inicia uma teoria que irá se referir ao fato da morte como uma exclusão recíproca de vida e morte. “A morte não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos”⁸³. A morte é um encontro ao qual o ser vivo, incorrigível em seu péssimo hábito da impontualidade, sempre o perde.

O entendimento da morte como o nada na ideia de casualidade da filosofia de Epicuro e Lucrecio não podia ser outro, pois assim como não se deduz um sentido a partir dos acasos da matéria, tampouco se poderia concluir a existência de um algo além da morte, ou seja, da dispersão para todos os lados dos átomos que um dia, fortuitamente, tiveram a ventura de constituir a matéria.

Para o filósofo do Jardim, este encontro tem ainda uma tarefa especial: tranquilizar o homem acerca do medo da morte. E qual sujeito fica indiferente ante o pensamento da morte? Um dia funesto, um momento de má sorte, um dia não tão venturoso, às vezes um segundo é suficiente para tudo terminar. Aí simplesmente se perde a chave de casa e não é mais possível adentrá-la. Não é fácil saber que a partir

⁷⁹ MATOS, Olgária Chain Féres. *Introdução*, p. XXI.

⁸⁰ Para Epicuro, assim como para Lucrecio, o *clínamen* ou a declinação é o que permite tirar os átomos de sua queda retilínea e fazê-los chocarem-se entre si, permitindo desse modo a geração dos corpos. Realmente como um *desvio* que sem ordem ou destinação cria trajetórias diversas e inesperadas. Se pensarmos que os átomos caindo sempre numa mesma velocidade nunca se encontrariam no vácuo, se não fosse pelos desvios e, portanto, não gerando nenhum corpo, é de se pensar, também, que uma total determinação na natureza seria unicamente a existência do nada.

⁸¹ MATOS, Olgária Chain Féres. *Luz na sombra*, p. 82.

⁸² MATOS, Olgária Chain Féres. *Luz na sombra*, p. 83.

⁸³ EPICURO, *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*, p. 29.

de “agora não te receberá uma casa alegre, nem uma esposa excelente, nem os filhos queridos correrão a roubar-te beijos e a acariciar-te o peito com silenciosa ternura. Já não poderás ter negócios florescentes, já não poderás ser a guarda dos teus”⁸⁴. Simplesmente, nada. Mas o nada não é aqui o problema, e sim o termo chave da questão. O nada, a que Horkheimer, inspirado neste materialismo, também se refere como o que se segue à morte, é a não existência do sujeito no estado de morte, a “Ideia Traída”. Em Epicuro e depois em seu discípulo Lucrecio o estado de morte identificado com a não existência do sujeito, e portanto, com a impossibilidade da sensação não pode provocar nenhuma dor, nem lamentação por um sujeito que já não mais existe. Assim, “também já não te seguirá a saudade de tudo isto. Porque se o vissem claramente em seu espírito e se cumprissem estas palavras, já libertariam a mente da grande angústia, do grande medo”⁸⁵.

Para o filósofo romano, o mal da morte, ou mais precisamente o medo deste mal, reside numa irracionalidade comparável com a do lamento da não-existência passada. Chorar pelas experiências que não mais serão desfrutadas por causa do fim da vida é tão insensato como se angustiar pelas experiências que foram perdidas enquanto não se existia. Assim, no terceiro canto de seu poema, Lucrecio expõe o futuro depois da morte como reflexo do passado antes da concepção e, assim como Freud o fará dois milênios depois, recorda que cada um deve à natureza uma morte.

Nunca deixará de haver alguma coisa que de outra nasça e a vida não é dada como propriedade a ninguém: a todos vem como usufruto. Vê, olhando para trás, como nada significou para nós toda a velha porção de eternidade que se passou antes que nascêssemos. Eis o espelho que a natureza nos apresenta do tempo futuro, do que virá depois da nossa morte. Surge nisto algum horror, alguma tristeza? Não é tudo muito mais seguro do que o sono?⁸⁶

O intervalo da existência é o único que compreende a subjetividade. Nenhum mal e nenhum bem poderia atingir um indivíduo que não existe. De uma simetria temporal entre o antes e o depois deduz-se que “a morte, portanto, nada é para nós e em nada nos toca”⁸⁷. Aquele que não existe não pode amargar a infelicidade, e da mesma forma lhe é interdito saborear qualquer bem-aventurança.

⁸⁴ LUCRÉCIO, *Da natureza*, III § 895-900, p. 82.

⁸⁵ LUCRÉCIO, *Da natureza*, III § 900-905, p. 82.

⁸⁶ LUCRÉCIO, *Da natureza*, III, § 970-975, p. 83.

⁸⁷ LUCRÉCIO, *Da natureza*, III, § 830, p. 81.

O depois da morte é um espelho do antes da vida. A ideia de um espelho é mesmo apropriada, pois, além da analogia do *post-mortem* com a *parte ante* vida, esta ideia se completa com a imagem de que as eternidades sem mim se equivalem a um espelho solitário, sem sentido, pois não tem nenhum reflexo, nenhuma imagem transmitida, ninguém diante dele que pudesse ser refletido. Um espelho sem função, uma revelação apenas de um nada.

Schopenhauer, a quem, pelo seu antifinalismo, tanto se refere Horkheimer, retoma quase que integralmente esta figura do espelho de Lucrecio.

A infinitude a parte post [posterior] sem mim pode ser tão pouco terrível quanto a infinitude, a parte ante [anterior] sem mim, na medida em que ambas em nada se diferenciam a não ser pela mediação de um sonho efêmero de vida. É obviamente absurdo considerar o não-ser como um mal; pois cada mal, como cada bem, tem a existência por pressuposto, e até mesmo a consciência; essa, entretanto, cessa com a vida.⁸⁸

Além de Lucrecio, Schopenhauer faz menção especificamente a Epicuro ao dizer que “ter perdido algo cuja falta não pode ser sentida, manifestamente não é nenhum mal: portanto, o tornar-se não-ser não pode tampouco nos incomodar tanto quanto o não-ter-sido.”⁸⁹.

A relação do nada com a morte nestas filosofias que influem no pensamento de Horkheimer poderia suscitar uma crítica no sentido de que o sofrimento também seria um nada, algo insignificante ou não existente. Tal afirmação, mais harmônica com aquele tipo de filosofia que para tudo tem um consolo, seria a mais completa contradição para o pensamento que vê na dor e no sofrimento a única unidade histórica possível. Entretanto, ao se distanciar deste juízo inicial e observar com atenção o vínculo da morte e do não sofrimento nestes materialistas da antiguidade, percebe-se o principal: a morte não é nada para nós e é tolo aquele que sofre pela morte, não porque o sofrimento é uma ilusão, mas justamente porque o sofrimento tem lugar na existência, na vida. O interesse da morte, segundo Epicuro, é um interesse ético de fundamentar uma vida boa. “É tolo portanto quem diz ter medo da morte, não porque a chegada desta lhe trará sofrimento, mas porque o aflige a própria espera: aquilo que não nos perturba quando presente não deveria afligir-nos enquanto

⁸⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*, p. 67.

⁸⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*, p. 68.

está sendo esperado”⁹⁰. Retirar qualquer lamentação do além depois da morte é deixar marcado o único âmbito possível da existência do sofrer, ou seja, o âmbito da vida. É neste âmbito que Horkheimer busca manter o sofrimento situado, sem em nenhum momento procurar sua justificação impossível. O pessimismo que situa a miséria na vida é lembrado por Horkheimer como algo já conhecido pelo materialismo antigo. Assim, em *Pessimismus heute* ele faz uma referência ao que chama de pré-história do pessimismo ao citar Hegesias,

um pensador que viu o mundo de tal modo que o suicídio lhe pareceu como uma resposta adequada ao mundo. Se mesmo na escola epicurista, da qual Hegesias estava próximo, o pessimismo se manifestava de modo tão radical, o mesmo vale para a orientação estoica, assim como na totalidade da história espiritual até Schopenhauer e o momento atual.⁹¹

Pode-se mesmo entender esta resposta radical como adequada, ou talvez, como coerente, uma vez que este pessimismo se funda não numa ideia de injustiça metafísica da condição humana, mas sim que esta condição humana é um existir desalojado de qualquer sentido ou direção, abandonado. Do sofrimento à morte a existência humana é preenchida por momentos deste abandono. A morte, o último destes momentos. É, porém, essencial retomar brevemente a ideia já exposta antes, de que a afirmação sobre um sentido ou sua ausência não se configura numa constatação metafísica, mas fundamentalmente histórica, ou seja, dependente de como os homens teriam capacidade e efetivamente o realizariam no contexto do todo social. Esta ideia é importante para não perder de vista que a religiosidade guardada por Horkheimer é a que não se tranquiliza diante da barbárie do algoz e da morte injusta. Hans Günter Holl lembra que a questão do sentido para Horkheimer

está ligada com sua relação com a morte, com a finitude, transitoriedade e relatividade da vida humana. O primeiro Horkheimer viu a morte como o aniquilador geral do sentido, o qual exclui toda interpretação metafísica, mas serenou-se com o pensamento de que esta apreciação pudesse talvez ser relativizada por meio das diferenças no morrer na ‘sociedade de classes

⁹⁰ EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*, p. 27-29.

⁹¹ HORKHEIMER, Max. *Pessimismus heute*, p. 224. [Im dritten Jahrhundert vor Christi Geburt lebte Hegesias, ein Denker, der die Welt so gesehen hat, daß ihm als eine richtige Antwort auf sie der Selbstmord erschien. Wenn selbst in der epikureischen Schule, der Hegesias nahestand, der Pessimismus in so radikaler Weise sich geäußert hat, so gilt ähnliches für die stoische Richtung wie in der gesamten geistigen Geschichte bis zu Schopenhauer und zur Gegenwart].

capitalista'. Ele não pretendeu reconhecer a morte como um sentido da vida.⁹²

Essas diferenças no morrer desmascaram de certa forma o ditado de que todos se igualam na morte. O acontecimento da morte para muitos pode vir acompanhado da crueldade, da injustiça e da barbárie e para outros tantos pode ser ainda apenas a repetição do martírio que se experimentou durante toda a vida.

Apenas em um sentido a morte iguala a todos, quer dizer, a expressão latina *morte nihilcertius est, nihil vero incerta quamejus hora*, ou simplesmente, *mors certa hora incerta* revela uma realidade suficientemente humana, a sua mortalidade. Esta realidade do ser humano o lança desde o nascimento como um moribundo a caminho do falecimento, ou como diz Bossuet – citado por Horkheimer mais criticamente por entender a história como história sagrada da salvação⁹³ –: “um berço já possui alguma ideia de um sepulcro e é a marca de nossa mortalidade que nos enterra ao nascer”⁹⁴. Este “morrer” ou falecimento próprio da condição humana pode-se entender como a expressão máxima e mais constante daquilo que atravessa o homem em sua efetividade, ou seja, o abandono infinito, que na reflexão sobre o tema filosofia da história em Horkheimer já foi ilustrado como a ausência de qualquer sentido histórico. No debate sobre o livro de Theodor Haecker, que Horkheimer escreve em 1936 discutindo a questão do cristianismo e da historicidade na obra do escritor alemão, o filósofo indica a relação desta transitoriedade humana com a ideia de justiça.

Todo este desejo de eternidade e, sobretudo, de acesso à justiça universal uniram os pensadores materialistas com os religiosos, em oposição à apatia da atitude positivista. Se estes se tranquilizam com o pensamento de que o desejo seria de qualquer modo satisfeito, aqueles são atravessados pelo

⁹² HOLL, Hans Günter. *Religion und Metaphysik im Spätwerk Max Horkheimers*, p. 139. [Das hängt mit seinem Verhältnis zum Tod, zur Endlichkeit, zur Vergänglichkeit und zur Relativität des menschlichen Lebens zusammen. Der frühe Horkheimer sah den Tod als den allgemeinen Sinnvernichter, der jede metaphysische Sinnggebung ausschloß, tröstete sich aber mit dem Gedanken, daß diese Einschätzung vielleicht durch die Unsterschiede des Sterbens in der >>kapitalistischen Klassengesellschaft<< zu relativieren sei. Den Tod als einen Sinn des Lebens anzuerkennen, vermochte er nicht]. Sinnvernichter parece ocupar aqui a função de um conceito importante nas reflexões sobre a morte. No existencialismo heideggeriano, por exemplo, a ideia de “antecipação e certeza da morte” ou “adiantar-se à morte”, *Vorlaufen zum Tode*, parece fazer com que a existência ganhe sentido. Desse modo, a morte parece ser doadora de significado para a existência, *Sinnstifter*, uma acepção contrária ao *Sinnvernichter*.

⁹³ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 130; *Philosophie als Kulturkritik*, p. 89.

⁹⁴ BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Premier sermon sur le mystère de la nativité de notre Seigneur*, p. 336.

sentimento de abandono infinito do homem, que é a única verdadeira resposta para a esperança impossível.⁹⁵

A figura do abandono infinito revela mais uma vez o materialismo que preenche o pensamento de Horkheimer, ou seja, um materialismo baseado na ideia da casualidade e que deixa desde os escritos dos anos 1930 uma abertura para o pessimismo. “Seu materialismo reflete ‘a consciência da transitoriedade do agir humano’ e a ‘amargura do fim’, como ele formulou. Justamente ‘este conhecimento pertence’ para ele à ‘essência’ do pensamento materialista”⁹⁶.

Essa essência do pensamento materialista, a consciência do abandono infinito, é o que leva Horkheimer à crítica da religião e ao mesmo tempo ao pensamento da necessidade da condição da religiosidade. É a partir desta consciência que, sem retornar a qualquer dogmatismo e nem professar o ateísmo contemporâneo, mais uma vez se revelam as limitações do conhecimento humano, a absurdez do otimismo do progresso e da fé nas reconciliações harmonizadoras da tragédia humana. A crítica da religião no seu materialismo dos anos 1930 se dá, no sentido de precisar os limites humanos, não porque seja ateu. Este mesmo motivo, nomeado na ideia de *consciência da transitoriedade*, é o que o leva a manter a religião nos anos 1960, e justamente aquele sentido de religiosidade,

onde não é importante ‘se existe um Deus, se eu acredito nele ou não. Pode-se agir apenas com o sentimento interior de que existe um Deus, no entanto, ele (Horkheimer) persistiu por outro lado na ideia de que o conhecimento do *abandono* da humanidade é condição fundamental de toda verdadeira religiosidade, pois a absoluta certeza sobre a existência de Deus anularia nosso conhecimento do abandono dos homens e com isso tornaria supérfluo todo esforço religioso ou teológico.⁹⁷

⁹⁵ HORKHEIMER, Max. *Zu Theodor Haeckers ‘Der Christ und die Geschichte’*, p. 100. [Alle diese Wünsche nach Ewigkeit und vor allem nach dem Eintritt der universalen Gerechtigkeit und Güte sind dem materialistischen Denker mit dem religiösen, im Gegensatz zur Stumpheit der positivistischen Haltung, gemeinsam. Wenn dieser aber bei dem Gedanken, der Wunsch sei ohnehin erfüllt, sich beruhigt, so ist jener von dem Gefühl der grenzenlosen Verlassenheit des Menschen durchdrungen, das die einige Wahre Antwort auf die unmögliche Hoffnung ist].

⁹⁶ LUTZ-BACHMANN, Mathias. *Humanität und Religion*, p. 115. [Sein Materialismus reflektiert >>das Bewußtsein der Vergänglichkeit des menschlichen Handelns<< und >>die Bitterkeit des Endes<<, wie er es formuliert. Gerade >>dieses Wissen gehört<< für ihn zum >>Wesen<< des materialistischen Denkens].

⁹⁷ HOLL, Hans Günter. *Religion und Metaphysik im Spätwerk Max Horkheimers*, p. 141. [[...] wobei es unwichtig sei, >>ob es einen Gott gibt, ob ich an ihn glaube oder nicht glaube<<. [...] man könne nur handeln mit dem inneren Gefühl, daß es einen Gott gibt, hielt jedoch andererseits an der Idee fest, daß das Wissen von der Verlassenheit des Menschen Grundbedingung aller wahren Religiosität sei. Denn die absolute Gewißheit über die Existenz Gottes würde unser Wissen von der Verlassenheit des Menschen aufheben und damit jede theologische oder religiöse Anstrengung überflüssig machen].

Pensar o abandono como condição da religiosidade e sua relação com um Deus significa para Horkheimer que o pensamento em um inteiramente outro é condição essencial para a percepção da miserabilidade do presente. Por isso se fala em consciência do abandono, mas em nenhum instante em prova da existência de Deus. Em 1970, em uma entrevista publicada originalmente na revista *Der Spiegel*, Horkheimer é questionado se esta vinculação do desamparo com Deus não recairia na esteira daquelas problemáticas demonstrações acerca da natureza divina dos filósofos modernos, a qual o filósofo contesta dizendo que “isto não é nenhuma prova da existência de Deus. Isto é, eu diria, um postulado teológico”⁹⁸. A menção a um postulado teológico tem uma importância significativa, pois tem-se aí algo que inicialmente se supôs de difícil delimitação, ou seja, existiria, sim, para Horkheimer, uma distinção entre religião e teologia. É possível falar desta distinção levando em conta a questão das práticas religiosas e dos fundamentos destas práticas. Por isso, já foi dito que, para Horkheimer, não se trata de criar uma nova religião, pois, que continuem existindo as atuais com suas cerimônias e rituais, mas o fundamental é que estas práticas não se vinculem aos questionáveis dogmas religiosos, e sim que elas possam harmonizar-se ao “anseio de que tudo não deve terminar na injustiça pela qual o mundo é marcado, de que a injustiça não tenha a última palavra. Este anseio faz parte do homem que pensa realmente”⁹⁹. Assim, a religião tem o seu caráter cerimonial e deve, sobretudo, “atuar como correspondente a uma teologia fundada sobre este anseio.”¹⁰⁰ É este o postulado teológico que garante a consciência do abandono infinito e que substitui a carga dogmática nas expressões religiosas. Tem-se, assim, de um lado as experiências e as práticas religiosas com todos seus elementos ritualísticos e de outro a teologia, não como teoria, mas como fundamentação acerca desta religiosidade. Obviamente, aquilo que Horkheimer diz sobre as religiões continuarem como são não pode ser entendido de forma estrita, pois, uma vez que o

⁹⁸ HORKHEIMER, Max. *Was wir Sinn nennen, wird verschwinden*, p. 352. [Nein, das ist kein Gottesbeweis. Ich würde sagen, es ist ein theologisches Postulat].

⁹⁹ HORKHEIMER, Max. *Was wir Sinn nennen, wird verschwinden*, p. 350. [Sehnsucht danach, daß es bei dem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleiben soll. Daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge. Diese Sehnsucht gehört zum wirklich denkenden Menschen].

¹⁰⁰ HORKHEIMER, Max. *Was wir Sinn nennen, wird verschwinden*, p. 351. [[...] vor allem jedoch so handeln, wie es auf Sehnsucht begründeten Theologie entspricht].

seu fundamento é substituído, essas práticas podem adquirir um outro sentido para o indivíduo.

À questão de como se poderia ter consciência do desamparo se não há um Deus e de como se poderia criticar o mundo se nada se sabe do absoluto, Horkheimer responde: “O abandono só é possível por meio do pensamento no absoluto. Mas, a certeza de Deus é impossível”¹⁰¹. Logo, de alguma forma Deus é necessário à consciência do desamparo. Isto que ele denomina de *pensamento de Deus* e o anseio do outro como antítese à horripilante realidade possuem uma tal proximidade que não pode ser negligenciada. O abandono e a injustiça, apesar de preencherem a realidade, necessitam de um ponto de referência transcendente para não se empalidecerem na automatização da sociedade administrada. A verdade presa à previsibilidade e ao cálculo do modo de pensar positivista não possui as condições para que se abra uma fresta neste plano totalmente ordenado da sociedade e se possa espiar o quão vulnerável é a condição humana. Assim, Horkheimer fala da necessidade do pensamento de uma verdade transcendente, até mesmo como fundamento da crítica ao existente. “Sem o pensamento na verdade e com isso no que ela implica, não há qualquer conhecimento do seu contrário, o abandono do homem que faz a autêntica filosofia ser crítica e pessimista, nem mesmo se pode conhecer a dor, sem a qual não há qualquer felicidade”¹⁰².

Ter consciência do desamparo não é dominá-lo. É diferente da angústia positivista que tem de tentar adestrar este indominável. Na *Dialética do esclarecimento*, o que se vê é o relato desta trajetória do pensamento racionalizador que tanto na antiguidade, como na modernidade se arvora na desesperada tarefa de controlar o desconhecido ameaçador do eu, seja este pensamento elaborado na forma de mito ou de ciência moderna. O desamparo da condição humana é para o pensamento iluminista a fonte de ameaça e de todos os males, por isso a ânsia de possuir alguma fórmula que o enquadre, ou, sua simples negação. “O esclarecimento é

¹⁰¹ HORKHEIMER, Max. *Was wir Sinn nennen, wird verschwinden*, p. 353. [Die Verlassenheit ist nur möglich durch den Gedanken ans Absolute. Aber die Gewißheit von Gott ist unmöglich].

¹⁰² HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 138. [Ohne Gedanken an die Wahrheit und damit an das, was sie verbürgt, ist kein Wissen um ihr Gegenteil, die Verlassenheit der Menschen, um deren willen die wahre Philosophie kritisch und pessimistisch ist, ja nicht einmal die Trauer, ohne die es kein Glück gibt].

a radicalização da angústia mítica. [...] Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do *fora* é a verdadeira fonte da angústia”¹⁰³.

Ter consciência do desamparo é desmascarar os limites do mundo do sempre igual da sociedade administrada. A este conhecimento é imprescindível o pensamento de um inteiramente outro, mas é justamente a alteridade a raiz do medo na ilusão iluminista. “O escândalo aqui é a simples existência do outro. Toda a alteridade ocupa lugar demais e é rechaçada a seus limites que são os do terror ilimitado”¹⁰⁴. Esta consciência como resultado da dor e da finitude da existência é o ponto em que Horkheimer se encontra com Schopenhauer, mas que também o faz lembrar Platão e Kant como seus “predecessores”. Em *Die Aktualität Schopenhauers* Horkheimer destaca que a ideia compartilhada pelos três é a do abismo entre a essência das coisas e a realidade em que os homens vivem e fazem sua ciência. Horkheimer se utiliza do expediente de comparar como seriam variáveis as percepções de espaço e tempo – bases das sensações e da ciência – para grupos sociais distintos e no limite para seres biológicos distintos. “Se – como uma vez disse Pascal – para um ser em um mundo microscópico, infinitamente pequeno, de modo algum perceptível para nós, em um de nossos segundos, poderiam transcorrer milênios, então a um ser supraterrâneo um milênio humano poderia parecer igualmente um instante”¹⁰⁵. A ideia de verdade da ciência se esquece da nulidade humana, pois se a levasse em conta perceberia que não passa de mera dimensão superficial e ilusória, quer dizer, nunca a instância última da verdade. “O conhecimento empírico científico, como ele é decisivo para o progresso, as maravilhas técnicas que nascem da observação e que permitem prolongar ou abreviar a vida não são, pois, a verdade, mas sim apenas sua aparência”¹⁰⁶.

A pergunta que antecedeu aqui a discussão sobre o abandono humano fala de compaixão e de horror, mais precisamente de compaixão como contraposição ao horror. Percebe-se que esta tríade pareceu sempre permear os pensamentos de

¹⁰³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*, p. 29.

¹⁰⁴ MATOS, Olgária Chain Feres. *Os arcanos do inteiramente outro*, p. 148.

¹⁰⁵ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 128. [Wenn – wie einmal Pascal sagt – dem Wesen in einer unendlich kleinen, von uns gar nicht wahrnehmbaren mikroskopischen Welt, in einer unserer Sekunden Jahrtausende verfließen mögen, so könnte einem überirdischen Wesen ein menschliches Jahrtausend wie ein Augenblick erscheinen].

¹⁰⁶ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 128. [Erfahrungsmäßige wissenschaftliche Erkenntnis, wie sie fürs Fortkommen entscheidend ist, die technischen Wunderwerke, die aus Beobachtung entspringen und das Leben zu verlängern oder abzukürzen vermögen, sind daher nicht die Wahrheit, sondern erst ihr Schein].

Horkheimer e não apenas em seus textos tardios. O ensaio de 1933 *Materialismo e moral* é índice disso. Ali o filósofo reflete sobre a moral, talvez como um feito propriamente da era burguesa¹⁰⁷, não se esquecendo igualmente que esta reflexão tenha sido possível somente porque esta era já se encontra em seu fim¹⁰⁸, trata da ética kantiana como a mais pura expressão da moral da burguesia e de seus limites, assim como das limitações das tendências que tentaram superar a moral kantiana – Nietzsche e Bergson. Porém, guarda especial atenção para a desordem e o acaso das relações humanas. É preciso falar do acaso em dois sentidos: o primeiro como o primado da desordem sobre a ordem, do acaso sobre a finalidade que marca a condição humana para o materialismo de Horkheimer, que é o mesmo que impede de afirmar qualquer razão na história, a não ser aquela colocada pelos próprios homens; um segundo sentido é de certa forma a exacerbação desta desordem no contexto de uma sociedade, que se acredita como movimento lógico rumo ao bem-estar do todo, mas que em seu cerne está totalmente desvinculada de objetivos racionais e atrai a vida dos homens no caos violento das relações da natureza. “Cada um está entregue ao acaso cego. O desenrolar de sua existência não guarda qualquer proporção com as suas possibilidades interiores, seu papel na sociedade atual não tem, na maioria das vezes, qualquer relação com aquilo que ele poderia produzir numa sociedade racional”¹⁰⁹. Porém, é um mesmo sentimento que ocupa as preocupações de Horkheimer diante do acaso da condição humana: a compaixão. “Percebemos os homens não como sujeitos de seu destino, mas como objetos de um acidente cego da natureza, e a resposta do sentimento moral a isso é a compaixão”¹¹⁰.

¹⁰⁷ “Aparentemente, constitui um fenômeno histórico tardio os homens tentarem, de forma independente, decidir se suas ações são boas ou más”. In: HORKHEIMER, Max. *Materialismo e moral*, p. 59.

¹⁰⁸ “[...] a mais nova problemática moral tem suas raízes nas características da ordem burguesa. Assim como alguns elementos econômicos desta ordem se encontram também em formas sociais mais antigas, certamente também nelas aparecem aspectos deste problema; entretanto isto só é mesmo compreendido a partir da situação existencial geral da época que está findando agora”. In: HORKHEIMER, Max. *Materialismo e moral*, p. 61. Se neste texto de 1933 Horkheimer fala de término da era burguesa e irá mesmo a partir daí sempre se referir à derrocada dos princípios que foram bases do liberalismo e do declínio da individualidade econômica e culturalmente, individualidade que seria talvez o grande feito da era burguesa, é interessante observar, então, que existem interpretações que apontam o período da Primeira Guerra Mundial como o período em que a sociedade burguesa inicia sua trajetória rumo ao desaparecimento de suas categorias básicas. Sobre isso conferir: MOMMSEN, Wolfgang J. *Der erste Weltkrieg: Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters*.

¹⁰⁹ HORKHEIMER, Max. *Materialismo e metafísica*, p. 77-78.

¹¹⁰ HORKHEIMER, Max. *Materialismo e metafísica*, p. 78.

Na fase tardia esta relação entre a transitoriedade humana e a compaixão ou solidariedade se cristaliza ainda mais. “O Horkheimer tardio compreende a relatividade ou transitoriedade da vida humana mesmo como um fato moral e deriva disso uma solidariedade para com todas as criaturas”¹¹¹. A nulidade do homem não é nenhum juízo de desespero, pelo contrário, é uma consequência do conhecimento científico, a qual Schopenhauer não fechou os olhos.

Se a ciência tem razão, e em seu sentido a tem, então, a Terra é um pequeníssimo insignificante átomo no Universo infinito, como disse Schopenhauer, com uma camada de bolor povoada de micróbios. Supor que um destes micróbios, o homem e sua vida, tem algum significado para a eternidade requer para o pensamento ao menos um esforço extremamente grande.¹¹²

Esforço grande e provavelmente inócuo. Tal esforço não faz parte das preocupações de Horkheimer, mas desta constatação, que é a lucidez do pessimismo schopenhaueriano, ele compreende uma possível base para a compaixão e solidariedade humanas. Ou seja, a nulidade do homem frente ao cosmos, certamente uma das poucas características partilhadas por todos os indivíduos, é o que poderia conferir um sentido à moral e esta ter sua fundação neste sentimento, que expressa em seu âmago a qualidade de compartilhar o sofrimento do outro. Aliás, Hume, mesmo que por uma via com a qual Horkheimer não concordaria, a saber, a de falar em princípios de uma natureza humana, quando fez referência a um sentimento contrário ao egoísmo advertiu que “ninguém é totalmente indiferente à felicidade ou à desgraça dos outros”¹¹³. Que se entenda como uma felicidade ou uma desgraça, a transitoriedade não escapa a nenhum dos homens e pode fundamentar para Horkheimer a solidariedade, não como princípio, mas como fato da condição humana.

Mesmo em seu pensamento nos anos 1930, é reconhecida a importância da filosofia de Schopenhauer na esperança de uma solidariedade, não só entre os homens, mas inclusive para com todas as criaturas e derivada necessariamente do

¹¹¹ HOLL, Hans Günter. *Religion und Metaphysik im Spätwerk Max Horkheimers*, p. 139. [Der späte Horkheimer faßte die Relativität und Vergänglichkeit des menschlichen Lebens selbst als eine moralische Tatsache auf und leitete daraus eine Solidarität mit aller Kreatur ab].

¹¹² HORKHEIMER, Max. *Kritische Theorie gestern und heute*, p. 346. [Wenn die Wissenschaft recht hat, und sie hat recht in ihrem Sinn, dann ist die Erde ein ganz kleines nichtiges Atömchen im unendlichen Universum, wie Schopenhauer sagte, mit einem Schimmelüberzug, bevölkert von Mikroben. Anzunehmen, daß eine dieser Mikroben, der Mensch und sein Leben, eine Bedeutung für die Ewigkeit habe, das fordert für das Denken zumindest eine überaus große Anstrengung].

¹¹³ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*, p. 286.

caráter transitório da vida. Uma diferença que talvez seja importante em relação ao Horkheimer dos anos 1960 é a também louvável expectativa de uma sociedade racional e bem-aventurada.

É possível que, então, os homens combatam unidos suas próprias dores e doenças – é imprevisível o que pode realizar a medicina, liberta das algemas sociais do presente –, mas na natureza continuam reinando a vida e a morte. Todavia, a solidariedade dos homens é uma parte da solidariedade da vida em geral. É mérito da filosofia de Schopenhauer ter exposto à plena luz esta unidade entre nós e eles.¹¹⁴

O segundo Horkheimer continuará pensando a necessidade de uma solidariedade universal, porém, como tarefa para evitar a catástrofe da civilização.

A discussão não pode fugir de um debate sobre a moral e, até mesmo de uma justificação da moral, que neste contexto se baseia por um lado na indemonstrabilidade divina e por outro na demonstrabilidade da solidariedade. A transitoriedade como condição da solidariedade vincula-se à ideia de uma verdadeira religiosidade que, para Horkheimer, não está presa às demonstrações da existência de Deus. “Ele tinha de constatar que elas não são sólidas, e assim, no que concernia à justificação da moral, tinha-a inteiramente no caráter indemonstrável de Deus e dependente da solidariedade da criatura”¹¹⁵.

¹¹⁴ HORKHEIMER, Max. *Materialismo e moral*, p. 78.

¹¹⁵ HOLL, Hans Günter. *Religion und Metaphysik im Spätwerk Max Horkheimers*, p. 140. [Er mußte feststellen, daß sie alle nicht haltbar sind, und war so, was die Begründung der Moral anging, ganz auf die Unbeweisbarkeit Gottes selbst und auf die Solidarität der Kreatur angewiesen].

Capítulo III

Glück, Liebe und Trauer, Tod und Utopie

Diferentemente dos outros capítulos, o título deste não preserva nenhuma sentença completa que pudesse, mesmo que precariamente, indicar um sentido do que será exposto e examinado. É um título feito somente de palavras que podem ou não significar conceitos, mas que não estão necessariamente soltas. Felicidade, amor e luto, morte e utopia. A razão para isto deriva provavelmente do material que dá a tônica de grande parte das preocupações do capítulo, as *Notizen*, o conjunto de notas pessoais que Horkheimer recolheu nas duas últimas décadas de seu trabalho como filósofo. Não se trata de um exame exaustivo e nem exclusivo acerca destas notas, porém os temas que preenchem aqui a discussão se originam delas.

Este conjunto de apontamentos pessoais preenchido com notas de 1949 até 1969 – feito, portanto, no período de retorno à Alemanha e de reconstrução do Instituto de Pesquisa Social – não tinha inicialmente a destinação de ser publicado. Porém, Horkheimer, de acordo com seu amigo e editor Werner Brede, dedicou em seus últimos anos de vida boa parte de suas forças para a preparação de uma edição, na qual estes apontamentos pudessem vir a público. Originalmente Horkheimer também mantinha certa hesitação na divulgação destes escritos, assim como a já conhecida incerteza em torno da reedição dos ensaios da década de 1930. As razões para isso são as mesmas expostas no prefácio para a reedição daqueles ensaios e que, também, aparecem em uma carta de 3 de junho de 1965 destinada à editora Fischer Verlag.

Dialética, como se entende a partir dos ensaios, deve ser tomada a si mesma como inserida na própria história. Ela considera os seus próprios conceitos como momentos da constelação histórica, assim como expressão daquele desejo de sociedade justa, que se exterioriza teórica e praticamente de forma diferente em situações históricas distintas, mas mantém-se ao mesmo tempo o mesmo.¹

¹ HORKHEIMER, Max. *Brief an den S. Fischer Verlag*, p. 13. [Dialektik, wie sie von den Essays gemeint wird, hat in mit sich aufzunehmen, daß sie in Geschichte selbst miteinbezogen ist. Ihre eigenen Begriffe kennt sie als Momente der historischen Konstellation wie als Ausdruck jenes Willens zur richtigen Gesellschaft, der in verschiedenen historischen Situationen theoretisch und praktisch verschieden sich äußert und zugleich als derselbe sich erhält].

De qualquer forma, o fato de que estes apontamentos não foram inicialmente pensados para uma impressão e uma integração no corpo da Teoria Crítica reserva algumas características peculiares de pensamento que muitas vezes não se podem encontrar nos demais trabalhos filosóficos de Horkheimer. É essa originalidade do estilo de pensamento e uma estrutura sintática permeada de idiosincrasias que muitas vezes carregam dificuldades para a leitura. No entanto, estas notas podem configurar um acesso raro e excepcional à última Teoria Crítica de Horkheimer. Além disso, nas palavras de seu editor,

no que diz respeito ao conteúdo se revela nas *Notizen* uma nova qualidade dos textos horkheimerianos. Além de *Dämmerung* eu não saberia nomear nenhum outro trabalho de Horkheimer no qual sua específica radicalidade, até mesmo sua aspereza [*Schroffheit*] de pensamento, se manifestaria de forma tão autêntica quanto nas *Notizen*.²

Para este mesmo editor, o retorno à forma privada das notas e esta certa inibição de Horkheimer com relação à divulgação dos escritos, e talvez mesmo uma decidida censura, devem-se em algum grau, entretanto, à vitória do nacional-socialismo no contexto das possibilidades de libertação e de desenvolvimento da sociedade burguesa que o século XX guardava. Aliás, a referência à nebulosa vitória já se fazia presente quando, no preâmbulo dos apontamentos de *Dämmerung*, de fevereiro 1933, Horkheimer sentencia que “este livro já está ultrapassado. As ideias contidas nele são apontamentos ocasionais dos anos de 1926 até 1931 na Alemanha. Uma vez que elas pertencem à época anterior à vitória definitiva do nacional-socialismo, referem-se a um mundo já hoje superado”³. Apesar disso, o filósofo não se encaminhou para um pensamento resignado e nem se colocou como um teórico do caos. A certeza crítica de sua reflexão se mantém até mesmo nestes angustiantes

² BREDE, Werner. *Nachwort des Herausgebers*, p. 430. [Auch inhaltlich wird man in den *Notizen* eine neue Qualität Horkheimerscher Texte entdecken. Außer der *Dämmerung* wüßte ich keine Arbeit Horkheimers zu nennen, in der seine spezifische Radikalität, ja Schroffheit des Denkens so authentisch zum Ausdruck käme wie in den *Notizen*].

³ HORKHEIMER, Max. Vorbemerkung. In: *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, p. 312. [Dieses Buch ist veraltet. Die in ihm enthaltenen Gedanken sind gelegentliche Notizen aus den Jahren 1926 bis 1931 in Deutschland. Da sie der Zeit vor dem endgültigen Sieg des Nationalsozialismus angehören, betreffen sie eine heute schon überholte Welt].

escritos. “É possível que as colocações do autor, individualista em seu modo de ser, não sejam inteiramente sem sentido no futuro.”⁴

3.1 O trajar-se de preto

[...] jamais nos ocorre ver o luto como um estado patológico e indicar tratamento médico para ele, embora ocasione um sério afastamento da conduta normal da vida. Confiamos em que será superado após certo tempo, e achamos que perturbá-lo é inapropriado, até mesmo prejudicial.⁵

Se para Freud não é possível indicar precisamente as consequências psicanalíticas perturbadoras para o indivíduo que não pode realizar o trabalho do luto, para Horkheimer é parte importante do processo de tomada de consciência do sujeito imerso na autoconservação que se arruína ao negar a reflexão que evoca o sepulcro.

Compadecer-se diante da morte de alguém, o luto como momento de expressão da dor e da tristeza [*Traurigkeit*] pela perda de uma vida, o doloroso pranto por não se achar mais neste mundo o ente querido, dor esta que faz do mundo um lugar mais desgostoso, constante recordação da criatura perdida e apego ao seu caráter insubstituível. Estes sentimentos próprios do processo de luto parecem guardar, para Horkheimer, uma proximidade com a reflexão crítica do existente e com o anseio do inteiramente outro. Não é o impulso cego pela sobrevivência o que distingue os homens dos animais, isto é somente a lei da autoconservação, “em troca o luto dos homens é mais elevado e mais profundo – por meio do luto eles tornam-se mesmo mais inocentados”⁶. Se a compreensão concreta do caráter dominador da razão pode elevá-la além da natureza cega, poderiam o luto e sua reflexão diante da morte ser parte desse processo de tomada de consciência? Parece que sim, pelo menos é o que se pode interpretar quando Horkheimer diz que “por meio do luto os homens tornam-se mais inocentados” [*unschuldiger*]. Mas inocentados em relação a quê? Que espécie de culpa [*Schuld*]? Ou dívida? É um tema constante nos últimos

⁴ HORKHEIMER, Max. Vorbemerkung. In: *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, p. 312. [Doch mögen die Einfälle des seiner Lebensart nach individualistischen Verfassers auch späterhin nicht ganz ohne Bedeutung sein].

⁵ FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*, p. 128.

⁶ HORKHEIMER, Max. Über menschliche Trauer. In: *Notizen 1949–1969*, p. 232. [Die Trauer der Menschen dagegen ist höher und tiefer – durch die Trauer werden sie selbst unschuldiger].

escritos de Horkheimer a questão do pecado original, como uma reflexão oriunda do Antigo Testamento e que preencheria um ponto basilar na Teoria Crítica. Seja como *Erbschuld* ou *Erbsünde*, termos que Horkheimer utiliza para designar a ideia de pecado original⁷, tal conceito parece se cruzar, para o filósofo, com a afirmação de si mesmo da espécie humana. No luto, o indivíduo estaria obrigado a se deparar com o limite dessa afirmação e, apesar da morte ser um fenômeno natural, o luto não o é. Sua prática é uma reflexão que vai além da naturalidade e da animalidade.

Prática esta que, ao mesmo tempo, é relacionada a uma ampliação do discernimento moral dos sujeitos e da compreensão em uma totalidade maior do mundo exterior. “Eu tenho a suspeita de que uma humanidade mais justa viveria infinitamente mais na consciência da morte”⁸. A consciência da morte, como já debatido no capítulo anterior, é ainda mais necessária num mundo onde existe o domínio da racionalidade instrumental, pois tem a possibilidade de abranger a denúncia ao apego acrítico da realidade. A morte é o fato que revela de modo inelutável o caráter fenomênico do existente evidenciando, destarte, os sofrimentos e as dores que são indiferentes para o mundo administrado. A morte, assim como o anseio do inteiramente outro, revela a dor de que todo ser é condenado a suportar. Ou melhor, não é a morte enquanto o *factum* que determina o término de uma existência que tem este poder, mas especificamente o conhecimento e o pensamento sobre o perecer. Em uma realidade indiferente à miséria e ao sofrimento, incapaz de recobrar-se de sua insanidade, este é o último recurso. Consciência para a Teoria Crítica sempre foi ampliação da experiência, por isso, a relevância desta. “Assim como o amor romântico ganhou a doçura por meio do relacionamento com a morte⁹, a vida adquire, por meio da aceitação do pensamento na morte, experiência de vida”.¹⁰

⁷ Os dois termos merecem ademais uma investigação no contexto da filosofia de Horkheimer e da própria teologia, uma vez que podem designar e conter distinções, pois *Erbschuld* traduziria-se melhor por *culpa original* e não por *pecado original*, que se liga propriamente a *Erbsünde*. No ensaio de 1969 *Über den Zweifel*, por exemplo, Horkheimer fala em *Erbschuld* para se referir à evidência de que a crueldade reinante em muitos lugares é vinculada à felicidade desfrutada por todos. Em outros ensaios ou entrevistas como *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* ou *Kritische Theorie gestern und heute* predomina o termo *Erbsünde*.

⁸ HORKHEIMER, Max. Gegen die Verdrängung des Todes. In: *Notizen 1949–1969*, p. 373. [Ich habe den Verdacht, daß eine richtigere Menschheit unendlich viel mehr im Bewußtsein des Todes leben würde].

⁹ É justa a analogia que Horkheimer faz aqui acerca do enriquecimento que o romantismo adquire em sua aproximação com a morte, afinal, o que seria das epístolas de Werther não fosse a constante presença da morte que se prenuncia em cada uma de suas cartas e que provoca no personagem um olhar amplo e sincero sobre as enfadonhas formalidades cotidianas. Do mesmo modo, a profundidade

Contudo, no menosprezo pela experiência do luto pode-se perder sua função conscientizadora. É isso que Horkheimer alerta diante das crescentes relações pragmáticas com as quais o homem se posta perante o fato derradeiro. “Fazer um serviço aos mortos, fazer qualquer coisa que não seja meramente pragmática, é em sentido próprio um absurdo”¹¹. A crescente administração da vida assevera a inutilidade dos sentimentos fúnebres. É cada vez mais exigido que o sujeito que perdeu alguém se recupere o mais rápido possível e se desprenda daqueles que já não fazem parte do mundo real. “O luto e a saudade por aquele que não mais existe; mesmo o mínimo sofrimento é poupado por todos, que não lhe são próximos.”¹² O utilitarismo da esfera pragmática atinge o sujeito no âmago de sua individualidade, inclusive, no momento máximo do recolhimento lutuoso. O indivíduo sente-se pressionado a não “perder tempo demais” com isso, a não aplicar demasiada energia na criatura perdida. Essa repressão dos sentimentos fúnebres reitera, para Horkheimer, a nossa animalidade, a raça de rapina, a cadeia da eterna autoconservação. O afastamento da realidade que é comum ao trabalho do luto, segundo Freud, exige uma aplicação de tempo para que o princípio de realidade vença, mas a racionalização da sociedade parece desmerecer esse trabalho.

É tentador interpretar esta reflexão de Horkheimer como uma nostalgia por uma prática do passado que tem pouco espaço no mundo contemporâneo, no entanto, é interessante tentar se desviar deste primeiro juízo e propor uma amplitude do conceito. O luto pode se caracterizar, neste sentido, não somente como uma questão pessoal, mas revela-se numa intersecção com a própria ideia de civilização. É significativo o fato de que justamente uma nota intitulada *Culpa coletiva* observe que “cada minuto de descanso ou distração que não sirva à recuperação ou fortalecimento

da personagem shakesperiana Julieta é sentida justamente em sua intrepidez diante do suicídio. Para Hegel, por exemplo, até este momento, ela representa, apenas uma jovem inocente de 14 ou 15 anos completamente ingênua e infantil sem nenhuma consciência de si e do mundo.

¹⁰ HORKHEIMER, Max. Gegen die Verdrängung des Todes. In: *Notizen 1949–1969*, p. 373. [So wie die romantische Liebe erst durch die Beziehung zum Tod die Süßigkeit gewann, so wird das Leben durch die Aufnahme des Gedankens an ihn zur Erfahrung des Lebens].

¹¹ HORKHEIMER, Max. Vergebliche Trauer. In: *Notizen 1949–1969*, p. 263. [Den Toten einen Dienst tun, irgend etwas nicht bloß Pragmatisches tun, ist im eigentlichen Sinn unsinnig].

¹² HORKHEIMER, Max. Trauer – Feier. In: *Notizen 1949–1969*, p. 408. [Die Trauer und die Sehnsucht um den Einen, der nun nicht mehr ist; selbst das geringste Leid erspart sich jeder, der ihm nicht am nächsten stand].

da capacidade de trabalho é loucura”¹³. O trabalho do luto parece ser uma destas distrações sem sentido do ritmo das cidades, vira insensatez, talvez nem devesse mais ser prefixada com o termo trabalho. Aliás, não seria mesmo uma loucura recobrir-se com as vestes fúnebres cotidianamente? Ou pior, nos dias festivos e de contentamento? A princípio, pode-se entender tal comportamento como excêntrico. E por que a relação com a coletividade? Afinal, fala-se aqui de uma questão subjetiva, de um sentimento ligado ao íntimo do sujeito. No entanto, apesar deste caráter subjetivo, existem outras veredas? Horkheimer parece querer percorrê-las quando amiúde faz a recordação dos “monges que desprezavam a vida terrena dormindo em ataúdes para ter presente a morte, tal como os judeus que nos feriados supremos comparecem na sinagoga vestidos com uma mortalha” e que, por isso mesmo, “têm razão no que concerne à vida terrena.”¹⁴ Neste pensamento sobre a própria humanidade que parece configurar o luto para Horkheimer se vê presente a experiência lutuosa, não apenas como uma prática de um dia determinado por ocasião da morte de alguém, mas se aproxima mesmo de um comportamento constante em virtude da própria história da vida que se faz pelo trágico e pelo sofrimento. É a ideia precisamente de ter sempre presente a morte, e em particular com maior significação no momento em que se desfruta de uma maior felicidade, pois esta é sempre devedora da penúria de incontáveis. Mesmo que uma parte da motivação desta prática monástica seja estranha ao pensamento crítico, ou seja, ancorar-se num conceito de eternidade que reserva uma recompensa num mundo melhor e mais harmonioso, uma verdade fundamental preenche esta prática: a presença constante da morte e nela a consciência da efemeridade da existência e o distanciamento do excessivo apego às “ninharias inflacionadas” da realidade. “A descomunal importância com que são tomadas hoje as questões cotidianas, grandes e pequenas, caracteriza a desintegração da civilização, e em última instância é também a origem das disputas entre as nações, até mesmo da injustiça interna e externa, da absolutização do poder, ou melhor, é

¹³ HORKHEIMER, Max. Kollektivschuld. In: *Notizen 1949–1969*, p. 233. [Jede Minute der Ruhe oder Zerstreuung, die nicht der Wiederherstellung oder Stärkung der Leistungsfähigkeit dient, ist Wahnwitz].

¹⁴ HORKHEIMER, Max. Falsche Wichtigkeit. In: *Notizen 1949–1969*, p. 362. [Jene Mönche, die das irdische Leben für nichts achteten, in Särgen schliefen, um den Tod sich gegenwärtig zu halten wie die Juden, die an höchsten Feiertagen im Totenhemd in der Synagoge erscheinen, haben recht, was das irdische Leben betrifft].

idêntica a isso”¹⁵. Talvez, por isso, Horkheimer tenha intitulado esta nota de *Importância falsa*, pequenezas que são adjetivadas de uma significação inverídica e que só são denunciadas pelas mortalhas e ataúdes. É a absolutização do existente que se reforça com o desaparecimento religioso do mais além.

Estes costumes monásticos são lembrados ainda em outros apontamentos e o seu contraste em relação à ambição enlouquecida do cotidiano é mais uma vez ressaltado. “O que aqueles monges que dormiam em caixões, os judeus que vestem mortalhas no Dia do Perdão [*YomKipur*] experimentavam nisso, não era cobiça consumidora do ressentimento pela satisfação, mas sim pelo contrário, a identidade do ser vivo”¹⁶. É bastante significativa esta referência à identidade com o ser vivo. Não se trata de uma absolutização desesperadora dos conteúdos efêmeros da existência, mas também não é a negação da transitoriedade. Antes disso, “enquanto eles (os conteúdos efêmeros) em face de sua transitoriedade devem existir, a tristeza que os penetra confere a veracidade em sua entrega a eles”¹⁷. É a presença do luto que confere veracidade à entrega à vida. Ao conteúdo que necessariamente perecerá.

O retorno à ideia de uma tomada de consciência própria do pensamento crítico parece ganhar um relevo claro e simples nesta reflexão sobre a experiência do luto. “A maior parte daquilo que as necessidades fabricadas industrialmente designam como bom e belo, e até mesmo como divertido, seria sentido como a porcaria que é ou na qual se afunda na cultura de consumo”¹⁸. E além disso, talvez até com maior importância – num dos poucos momentos otimistas de Horkheimer nas *Notizen* –, “se retiraria a justificação da ganância insana, da qual o poder e a violência adotam seu

¹⁵ HORKHEIMER, Max. Falsche Wichtigkeit. In: *Notizen 1949–1969*, p. 362. [Die ungeheure Wichtigkeit, mit der die Dinge des Tages, die großen und kleinen, heute genommen werden, bezeichnet den Zerfall der Zivilisation und liegt zuletzt auch den Händeln zwischen den Nationen, ja der inneren und äußeren Ungerechtigkeit, der Verabsolutierung der Macht zugrunde, ist vielmehr damit identisch].

¹⁶ HORKHEIMER, Max. Gegen die Verdrängung des Todes. In: *Notizen 1949–1969*, p. 374. [Was jene Mönche, die in Särgen schliefen, die Juden, die am Versöhnungstag das Totenhemd anziehen, dabei erfuhren, war nicht das zehrende Begehren des Ressentiments nach Genugtuung, sondern umgekehrt die Identität des Lebendigen].

¹⁷ HORKHEIMER, Max. Gegen die Verdrängung des Todes. In: *Notizen 1949–1969*, p. 374. [Indem sie angesichts ihrer Vergänglichkeit bestehen müssen, zieht vielmehr die Trauer in sie ein, die der Hingabe an sie die Wahrheit verleiht].

¹⁸ HORKHEIMER, Max. Gegen die Verdrängung des Todes. In: *Notizen 1949–1969*, p. 374. [Das meiste dessen, was den industriell fabrizierten Bedürfnissen gut und schön, gar amüsant heißt, würde als der Pöfel empfunden, der es ist oder zu dem es im Kulturkonsum herabsinkt].

caráter terrível”¹⁹. Privaria a razão de ser da vontade cega. A recorrência a estes costumes religiosos de algumas ordens monásticas e de judeus nestas notas de Horkheimer traduz o que para o filósofo compõe o núcleo do cristianismo, a saber, que o mundo estabelecido como tal não oferece motivos para o regozijo ou contentamento inocente. A ideia de bem-aventurança manifesta nestes rituais não pode fazer qualquer referência ao mundo como ele é. O exercício do luto é a forma apropriada para a expressão, é um exercício de concretude do pensamento negativo. Outro é o papel afirmativo da sociedade. “Dispor os homens positivamente, alegres e otimistas é a tarefa da cultura, por mais terrível que seja seu fundamento, a ordenação da Terra, a desesperadora corrente da história e a morte na dor, no medo e na miséria”²⁰. Deve-se confessar que, sem uma disposição otimista para encarar a vida, a administração da sociedade seria mais difícil, principalmente para os governantes, como Horkheimer vai acentuar. Por outro lado, “a postura positiva, na qual o horror da realidade não é suprimido, serve apenas à sua perpetuação”²¹. Horkheimer faz a denúncia da vida que na ânsia pelo esquecimento da morte se atira prontamente às suas desgraças. Por isso o sentido de recobrir-se cotidianamente com a consciência da injustiça que caracteriza o mundo. Pode-se entender isso ainda como uma excentricidade?

Se Horkheimer quer assegurar a não naturalidade do exercício do luto, estaria, portanto, a negação do mesmo próxima das reações automatizadas e determinadas por objetivos, tais como se enquadram na corrente dinâmica social? Realmente para o sujeito envolto na objetividade desta dinâmica se tornaria estranho tal trabalho. “Os que participam delas (das festividades fúnebres) costumam tomá-las como uma pesada obrigação”²². A característica desta não naturalidade parece mesmo ser a sua

¹⁹ HORKHEIMER, Max. Gegen die Verdrängung des Todes. In: *Notizen 1949–1969*, p. 374. [Aber der irrsinnigen Gier, aus der Macht und Gewalt den furchtbaren Charakter annehmen, würde der Grund entzogen].

²⁰ HORKHEIMER, Max. Gesellschaftlich notwendiger Optimismus. In: *Notizen 1949–1969*, p. 390. [Die Menschen positiv zu stimmen, froh und lebensbejahend, ist die Aufgabe der Kultur, wie grauenvoll ihr Fundament, die Einrichtung der Erde, die heillose Kette der Geschichte und der Tod in Schmerz und Angst und Elend immer sei].

²¹ HORKHEIMER, Max. Gesellschaftlich notwendiger Optimismus. In: *Notizen 1949–1969*, p. 390. [Die bejahende Gesinnung aber, in der das Grauen der Wirklichkeit nicht aufgehoben ist, dient bloß seiner Verewigung].

²² HORKHEIMER, Max. Trauer – Feier. In: *Notizen 1949–1969*, p. 408. [die daran teilnehmen, pflegen sie als lästige Verpflichtung auf sich zu nehmen].

força crítica. E é também o que o aproxima da ideia de comunhão buscada nos costumes judaicos. “O judaísmo com sua união no exercício dos mandamentos, com sua ideia de povo mediada pela ideia de Deus concedeu um apoio à comunidade, tão pouco idêntico ao naturalismo quanto à ressurreição do indivíduo”²³. Este ponto de apoio tem como consequência “a capacidade para uma felicidade na qual não são esquecidos a dor e nem o luto”²⁴. Luto, comunhão e unidade com os mortos, os esquecidos, os sofrimentos, estes elementos parecem se coadunar no apelo à memória, ao não esquecimento. É assim que Horkheimer lembra e se integra ao mesmo tempo no casual grupo de intelectuais que escaparam da morte em Auschwitz. Talvez mesmo por acaso tenham conseguido escapar. É neste sentido que utiliza o termo [*Zufall*] para designar esta sua sorte num dos mais impactantes e sinceros apontamentos recolhidos aqui. Uma tarefa sem fim é recolocada: a de agir para “que este horror não se repita e não seja esquecida a unidade com aqueles que morreram sob indizíveis tormentos. Nosso pensamento, nosso trabalho lhes pertence”²⁵. Vida e morte em unidade constante, o luto se não é uma ponte entre os dois é algo que se mescla indistintamente.

O acaso de que tenhamos escapado não deve tornar duvidosa a unidade com eles, mas sim fazê-la mais certa. O que quer que experimentemos deve encontrar-se sob o aspecto do horror, válido para nós como para eles. Sua morte é a verdade da nossa vida, estamos aqui para expressar seu desespero e seu anseio.²⁶

O que é inegável depois de Auschwitz – ou seja, a confirmação da antiga suspeita em torno da possibilidade da razão reger o mundo, de ter os destinos guiados racionalmente e, portanto, na direção de uma sociedade justa, digna, racional – é o

²³ HORKHEIMER, Max. Die Gemeinschaft der Juden. In: *Notizen 1949–1969*, p. 411. [Das Judentum mit seinem Sichzusammenfinden in der Ausübung der Gebote, der durch den Gedanken Gottes vermittelten Idee des Volkes hat an der Gemeinschaft einen Halt gewährt, der ebensowenig mit Naturalismus wie mit der Auferstehung des Individuums identisch war].

²⁴ HORKHEIMER, Max. Die Gemeinschaft der Juden. In: *Notizen 1949–1969*, p. 411. [die Fähigkeit zum Glück, in dem das Leid und die Trauer nicht vergessen sind].

²⁵ HORKHEIMER, Max. Nach Auschwitz. In: *Notizen 1949–1969*, p. 417. [daß das Entsetzliche nicht wiederkehrt und nicht vergessen wird, die Einheit mit denen, die unter unsagbaren Qualen gestorben sind. Unser Denken, unsere Arbeit gehört ihnen].

²⁶ HORKHEIMER, Max. Nach Auschwitz. In: *Notizen 1949–1969*, p. 417. [der Zufall, daß wir entkommen sind, soll die Einheit mit ihnen nicht fraglich, sondern gewisser machen. Was immer wir erfahren, hat unter dem Aspekt des Grauens zu stehen, das uns wie ihnen geglitten hat. Ihr Tod ist die Wahrheit unseres Lebens, ihre Verzweiflung und ihre Sehnsucht auszudrücken, sind wir da].

que a Teoria Crítica e Horkheimer alertam depois da *Shoah*. A muitos parece um excesso, pelo menos justificado tendo em vista os horrores nazistas, mas de qualquer forma um excesso este alarme constante da barbárie, de um retorno à barbárie. É como se dissessem: – Ora, não somos tão estúpidos de não perceber o avanço de algum movimento semelhante ao nazismo, não somos cegos para não ver algo do tipo. As censuras mundo afora que surgem quando algum grupo de extrema direita se arvora mais pretensiosamente em algum país da Europa, Oriente ou quiçá na própria América demonstram isso. Sim, é constrangedor ver que eles crescem em alguma parte, mas a crítica está sempre presente; hoje se grita a todos os cantos o que nunca se gritou na Alemanha nazista, e é possível assegurar-se de que novos exércitos não desfilarão com as fumaças de fornos atrás. Sim, o medo de que Auschwitz se repita é necessário até como respeito ao que ocorreu –. Obviamente Horkheimer não se refere a uma obrigação respeitosa quando cita a necessidade incontestável de que Auschwitz não se repita. A Teoria Crítica é séria e a sua permanente desconfiança acerca da razão é porque neste progresso, neste sempre em frente, como seres humanos, raça de rapina, acendem-se prontamente as fogueiras do horror muitas vezes quando se está pronto a celebrar ou celebrando o advento da sociedade boa, justa e racional. “A razão só pode ser mais que natureza percebendo concretamente sua “naturalidade”, que consiste em sua tendência à dominação [...]”²⁷ É como se a civilização estivesse pronta para se encaminhar pela barbárie até mesmo não intencionalmente, dir-se-ia, se esta locução não fosse tão desrespeitosa. Mas pode-se dizer que inconscientemente habitua-se à tortura – até que por algum motivo e em algum momento ela é percebida e sente-se o seu horror. A presença dos suplícios pode acompanhar os interesses mais sinceros de progresso das sociedades humanas. “O esclarecedor do povo, Joseph Goebbels, que em nome de magnatas igualmente de pensamento sóbrio colocou as massas em movimento, comportou-se filosoficamente de modo incontestável segundo a doutrina positivista e – se tivesse conseguido – não poderia ser censurado diante de nenhuma razão.”²⁸ É por isso que a desconfiança da Teoria Crítica não é em demasia,

²⁷ HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*, p. 194.

²⁸ HORKHEIMER, Max. An die Positivisten In: *Notizen 1949–1969*, p. 299. [der Volksaufklärer Joseph Goebbels, der im Auftrag ebenso nüchtern denkender Magnaten die Massen in Bewegung setzte, nach positivistischer Doktrin sich philosophisch einwandfrei verhielt, und – hätte er es erreicht – vor keiner Vernunft zu tadeln war].

mas sempre apelo que parece gritar em vão. Os crimes de Hitler e Stalin não surgiram entre estúpidos e demandaram muitas coisas além de tempo para serem vistos em sua real substância, como crimes. Regressão na inconsciência da dominação.

Neste sentido, Horkheimer insiste na condenação à antiterapia que é a negação dos campos de concentração. Em uma nota de 1954 particularmente ácida contra a nação alemã faz menção à esquiva de muitos alemães em relação à mera alusão aos campos. Passado o período de turbulência e horror da civilização e em plena fruição de um novo período de prosperidade material chega a ser de “mau gosto” rebuscar e remexer esses desagradáveis objetos que ficaram no porão do passado, que devem permanentemente ser esquecidos e ter sua habitação lá embaixo, e jamais subir à sala de estar. “Que deve permanecer ali sufocado nos porões da alma, se até mesmo o nome do que ocorreu já é sentido como ameaçador. Mas, porque não se deve mencionar o que está ali embaixo, não é exorcizado, endurece-se e se torna ainda pior – sem a curativa arte da recordação”²⁹. Ao entusiasmo cego do *Wirtschaftswunder* dos anos 1950 Horkheimer atenta: “como é débil esta milagrosa nação!”³⁰.

Existe algo na reflexão horkheimeriana acerca desta ideia do luto, desta ideia de ter a morte presente unida inequivocamente à memória do martírio, da tortura, da injustiça e do sofrimento, que irrompe com rapidez e submerge com a mesma velocidade, mas que merece agora uma franca expressão. Quer dizer, a sua construção da *Sehnsucht* não vive só da negatividade absoluta e da miséria, mas aponta, por outro viés, para um reavivamento do impulso moral na vida prática. Neste pertencimento aos que indizivelmente sucumbiram em Auschwitz abriga-se, por fim, a solidariedade. Ela é um dos impulsos do anseio do inteiramente outro, o qual “atribui ao mandamento da solidariedade com todas as criaturas e do amor ao próximo uma supraindividual e verdadeira justificação, que não é descreditada pelas torturas e terrores da história. Ela aponta para o Outro e para a força moral da renúncia e

²⁹ HORKHEIMER, Max. Deutsche Empfindsamkeit. In: *Notizen 1949–1969*, p. 234. [Was da in den seelischen Gewölben drunten gehalten werden muß, wenn schon der Name des Geschehenen als gefährlich empfunden wird. Weil das drunten aber nicht genannt werden soll, wird es nicht gebannt, es verhärtet sich und wird noch böser – ohne die heilende Kunst der Erinnerung].

³⁰ HORKHEIMER, Max. Deutsche Empfindsamkeit. In: *Notizen 1949–1969*, p. 234. [Wie schwach ist diese wunderwirkende Nation!].

superação do mundo”³¹. Este *outro* que a solidariedade aponta pode ser, ao mesmo tempo, a outra criatura enquanto vinculação pela compaixão, e a outra realidade enquanto superação do sentido conformista da afirmação de si mesmo. De certa forma uma irrupção oposta à da lógica atomizada e automatizada do existente.

Para a lógica do mundo administrado a religião e a moral não são imprescindíveis. Em diversos momentos de seu pensamento tardio, Horkheimer trata da perda de significado social do indivíduo ao se referir não só ao futuro da religião, mas também ao futuro da filosofia, da arte e mais amplamente do pensamento como esferas culturais infantis vistas pela lógica dos fins realistas. Sua percepção desta tendência se dá não só pela observação do juízo que se faz das práticas que compõem estas esferas, mas, talvez, até com maior relevância, pela consciência do papel delas na sociedade atual. Horkheimer exemplifica o enfraquecimento destas experiências em um de seus apontamentos que trata do amor romântico e da oração religiosa, seja ela cristã ou judaica. “Hoje estão em declínio, e nada o anuncia mais claramente do que a propaganda que se faz deles”³². Não se exclui deste processo a experiência do luto tratada aqui. “Emoções carentes de motivos pragmáticos são tidas por sentimentais. A fidelidade aos mortos existiria graças ao instinto ou à superstição”³³. E é justamente neste momento de declínio destas experiências que Horkheimer revela a solidariedade como o núcleo principal que as motiva e que é a sua razão de ser. “Agora, uma vez que a impotência da oração, assim como a insignificância dos homens, tornou-se um conhecimento trivial, o entregar-se ao outro, tal como uma vez foi dito por ele³⁴ na oração, é a resistência frente ao falso progresso que o sujeito

³¹ HOLL, Hans Günter. *Religion und Metaphysik im Spätwerk Max Horkheimers*, p. 142. [Sie soll dem Gebot der Solidarität mit aller Kreatur und der Nächstenliebe eine überindividuelle und wahre Rechtfertigung begeben, die nicht durch die Martern und Schrecken der Historie diskreditiert ist. Sie zielt auf das Andere und auf die moralische Kraft der Entsagung, der Weltüberwindung].

³² HORKHEIMER, Max. [Gebet und romantische Liebe]. In: *Notizen 1949–1969*, p. 368. [Heute sind sie im Verfall, und nichts kündigt ihn deutlicher an als die Propaganda, die man für sie macht].

³³ HORKHEIMER, Max. *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 125.

³⁴ É possível que Horkheimer se refira à parábola do *Bom samaritano*, uma das mais eloquentes do Novo Testamento e que aparece em Lucas 10:25-37. Como se sabe, conta-se nesta parábola um dos episódios da jornada de Jesus a Jerusalém para a celebração da Páscoa. Às portas da cidade um doutor da lei, profundo conhecedor dos ordenamentos da religião judaica, interpela Jesus e pergunta o que se deve fazer para herdar a vida eterna. Antes de responder, Jesus questiona o interlocutor sobre o que está escrito na Lei e como ele a interpreta. Após o homem afirmar que é amar a Deus de todo o coração e ao próximo como a ti mesmo, Jesus o felicita dizendo que assim está correto. No entanto, o questionamento crucial vem a seguir quando o erudito indaga: E quem é o meu próximo? Talvez resida aí a interrogação fundamental do cristianismo. Ao respondê-la, Jesus termina por expressar a

ainda pode opor”³⁵. É consciente, no entanto, da marcha da sociedade administrada sobre o indivíduo, mas marca ainda assim o papel da solidariedade, deste entregar-se ao outro. “Ela não impedirá a desintegração, ela aponta somente para o justo no ocaso”³⁶. O luto, a constante presença da morte, essa união com os mortos, é em si a união com o outro, deve-se dizer, solidariedade. É acertado o dizer que acompanha os sepultamentos, *prestar solidariedade*.

É a esta proximidade com o outro que se faz referência, na qual o outro é o sofrimento, a terrível dor e o martírio que se sofre nas cadeias, nos hospitais, nos matadouros, nos manicômios, atrás dos muros e em todos os cantos da Terra. É esta solidariedade que Horkheimer identifica igualmente com uma tomada de consciência, pois “viver em face disso tudo significa viver com os olhos abertos. Sem tal consciência é cega qualquer decisão, equivocado qualquer passo determinado, não verdadeira qualquer felicidade”³⁷. A intenção é neste sentido mostrar quão pouco distante é a felicidade do sofrimento. Por isso o salvador e o desgraçado estão tão próximos, não se distinguem, sofrem a mesma morte, estão na mesma cruz. “Precisamente a isto se

intensidade maior da solidariedade. Ele conta a história de um homem que em uma viagem de Jerusalém a Jericó é tomado de assalto e abandonado nu e quase morto. Um sacerdote e um levita passam pelo homem e desviam o caminho. Apenas um samaritano que o vê lhe presta socorro, cuidando de suas feridas e o deixando em uma hospedaria. Ao fim da história Jesus retorna ao erudito com a pergunta: Qual destes três te parece ter sido o próximo daquele que caiu nas mãos dos salteadores? E o homem responde que é aquele que para com ele teve misericórdia. A resposta não é tão óbvia ao sopesar o contexto das viagens contadas. Primeiro há que se ter em conta o cisma que dividiu as tribos de Israel em dois pólos, as dez tribos do norte cuja cidade principal era Samaria e as duas tribos do sul voltadas para Jerusalém. As relações hostis entre os dois lados marcam a situação, a tal ponto que Jesus e seus apóstolos receberam todas as portas fechadas no percurso até Jerusalém ao passarem por Samaria. Seria de certa forma coerente que, na história do viajante de Jerusalém assaltado, o samaritano não lhe prestasse nenhum socorro, mas sim o sacerdote ou o levita, que lhe seriam os mais vinculados, os mais próximos. No entanto, o que se percebe é que não há qualquer condição preestabelecida que determine quem é o próximo. E o que aproxima os homens, que é percebido pelo samaritano, é o desamparo e a penúria. O homem espancado é ainda o único que permanece anônimo.

³⁵ HORKHEIMER, Max. Gebet und romantische Liebe. In: *Notizen 1949–1969*, p. 368-369. [Jetzt, da die Ohnmacht des Gebets wie die Nichtigkeit der Menschen zur trivialen Kenntnis geworden ist, an einen Anderen sich doch so hinzugeben, wie es im Gebet einmal für ihn gemeint war, das ist der Widerstand gegen den falschen Fortschritt, den das Subjekt noch leisten kann].

³⁶ HORKHEIMER, Max. Gebet und romantische Liebe. In: *Notizen 1949–1969*, p. 369. [Er wird den Zerfall nicht aufhalten, er zeugt nur für das Richtige im Untergang].

³⁷ HORKHEIMER, Max. Mit offenen Augen. In: *Notizen 1949–1969*, p. 395. [angesichts all dessen leben, heißt mit offenen Augen leben. Ohne solches Bewußtsein ist jede Entscheidung blind, jeder sichere Schritt irre, jedes Glück nicht wahr].

refere o cristianismo, contanto que não é atraído por seus seguidores”³⁸. Dor e verdade amalgamam-se para o cristão. É o canto de lamento que é entoado na semana santa³⁹.

Este apontamento que se intitula *Com os olhos abertos* pode ser lido em conjunção com outras duas notas, a saber, *Culpa coletiva*, escrito por volta de 1955, e *Todos são criminosos*, de 1961. O viver com os olhos fechados ao terror que se manifesta por toda parte não é denunciado por Horkheimer apenas como um defeito no processo de compreensão das relações sociais, mas mesmo como um ato de cumplicidade. “O carrasco executa sua tarefa nas trevas e à luz, com homens e animais, crianças, velhos e com os que estão no auge da vida. E você participa disso em cada minuto no qual poderia atuar contra isso no mais ínfimo, ajuda o carrasco enquanto respira e não faz tudo o que está ao alcance para refrear seu braço”⁴⁰. Por isso mesmo, pode-se dizer que sem esta consciência qualquer ato é equivocado. A insistência em preservar a unidade com os que padeceram nos campos de extermínio não pode deixar de censurar a isenção criminosa que marca a escolha daqueles que buscam assentar harmonicamente uma vida num mundo marcado pelo oposto. “A expectativa de poder viver pacificamente no mundo como ele é, essa expectativa desmente o espírito que reconhece o mundo tal como ele é: a perpetuação da opressão”⁴¹. A crítica ao existente que não incorpora o pessimismo, que não é parte do que sucumbiu na sala de tortura é mentira ou fantasia, é negada por si mesma. O

³⁸ HORKHEIMER, Max. Mit offenen Augen. In: *Notizen 1949–1969*, p. 395. [eben dies meint das Christentum, sofern es nicht von seinen Mitläufern verraten wird].

³⁹ Um dos mais belos rituais da igreja católica, o Ofício das Trevas, é a cerimônia que simboliza o luto e a escuridão pelo sofrimento e morte de Cristo. Parte importante deste ritual é o poema das *Lamentações* de Jeremias – que, no entanto, tem sua autoria questionada – composto por cinco textos em estilo elegíaco e oriundo da tradição judaica, sendo provavelmente escrito após a destruição de Jerusalém por Nabucodonosor (587-586 a.C.). O ofício é realizado sempre ao cair da noite na quarta, quinta ou sexta-feira santa, no qual recitam-se salmos penitenciais e de lamentação à luz de um candelabro. No final de cada um dos salmos, uma vela é apagada até que a igreja fique em total escuridão. Ao final da leitura o livro é fechado com um estrondoso ruído que simboliza o terremoto, a perturbação dos inimigos e a desordem na natureza que ocorreu após a morte de Cristo.

⁴⁰ HORKHEIMER, Max. Kollektivschuld. In: *Notizen 1949–1969*, p. 233. [Der Henker verrichtet sein Werk im Dunkel und im Licht, an Mensch und Tier, an Kindern, Alten und an solchen, die in den besten Jahren stehen. Und du nimmst daran teil in jeder Minute, in der du im geringsten dagegen zu wirken vermöchtest, du hilfst dem Henker, solange du atmest und nicht alles daran setzt, ihm in den Arm zu fallen].

⁴¹ HORKHEIMER, Max. Alle sind kriminell. In: *Notizen 1949–1969*, p. 359. [Die Erwartung, in der Welt, wie sie ist, friedlich leben zu dürfen, solche Erwartung straft den Geist Lügen, der die Welt als das erkennt, was sie ist: die Perpetuierung der Unterdrückung].

querer se desvincular que se afunda na coisa degradante. Diz-se que é preciso evitar permanecer preso aos sofrimentos dos outros e ao próprio, é preciso viver o ritmo do mundo, é preciso viver na realidade. Mas para Horkheimer “só um depravado⁴² pode viver como realista”⁴³. O viver como realista, no desvairado ritmo da técnica, subjugado à realidade ou à natureza, é viver nesta degeneração da brutalidade natural.

O reino da natureza é o reino da necessidade e é a tarefa da crítica não cair na astúcia fantasiosa da técnica como superação deste reino. Como diz Horkheimer em ensaio do mesmo período destes apontamentos, “o desenvolvimento do intelecto se apoia no desenvolvimento das necessidades. Os promotores máximos das ciências foram a fome, o instinto de poder e a guerra.”⁴⁴ De modo semelhante nos ensaios da década de 1930, com a diferença de que ali ainda se pensava na possibilidade de um controle racional da economia que tivesse a possibilidade de um encaminhamento a uma sociedade mais justa, já se apresentava a tarefa de evitar qualquer reconciliação com a ordem existente, uma vez que esta parece pavimentar o caminho em direção à completa barbárie.

Aquela esfera que, em última instância, determina o curso geral da história, quer dizer, a esfera econômica, se privou de toda regulação racional. As necessidades que dela resultam, as questões vitais da humanidade no seu sentido estrito atuam cegamente, ou seja, sob o desnecessário

⁴² O termo ‘depravado’ parece mesmo ter o sentido de ‘degenerado’ e é interessante que Horkheimer utilize a substantivação do adjetivo *verworfen* para isso e não do adjetivo *verdorben*, que contém mais propriamente uma acepção moral. O emprego da palavra *Verwerfung*, de onde *verworfen*, está mais ligado à ciência da natureza, mais propriamente à geologia para designar os fenômenos naturais das falhas ou rupturas das placas geológicas. Mas, caso se leve em conta um apontamento intitulado *História natural*, que porventura antecede o *Culpa coletiva*, se vê algo de certa forma bastante elucidativo. Aí Horkheimer parece realmente compor uma nota para um futuro desenvolvimento reflexivo. Ele fala de “conceber a história do homem como história natural”. Aproxima história do desenvolvimento técnico com a violência própria da natureza. “O louco desenvolvimento da técnica resulta do indescritível impulso de reprodução desta raça. A respectiva técnica apenas expressa a brutalidade em relação a todo o restante da natureza. Os homens querem prevalecer”, a supremacia do mundo animal. A técnica vem a este auxílio. HORKHEIMER, Max. *Naturgeschichte*. In: *Notizen 1949–1969*, p. 233. [Menschengeschichte als Naturgeschichte begreifen. Die verrückte Entwicklung der Technik resultiert aus dem unbeschreiblichen Vermehrungsdrang dieser Rasse. Die dazugehörige Technik drückt bloß die Brutalität gegenüber aller übrigen Natur aus. Die Menschen wollen überhandnehmen].

⁴³ HORKHEIMER, Max. *Alle sind kriminell*. In: *Notizen 1949–1969*, p. 359. [Als Realist leben kann nur ein Verworfenener].

⁴⁴ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 124-125. [Die Entfaltung des Intellekts beruht auf der des Bedürfnisses. Die größten Förderer der Wissenschaften waren Hunger, Machtrieb und der Krieg].

desenvolvimento de penúria social, guerras e retornos ao estado de barbárie da sociedade.⁴⁵

Uma conclusão, no entanto, une estes momentos e, por isso, Horkheimer fala da degeneração que é a entrega a este existente, mas ao mesmo tempo é de sua consideração que se torna possível a crítica, no sentido de que “somente a contemplação do mal pode fundar a solidariedade e o impulso de dar-lhe fim”⁴⁶. E uma vez que se faz o recurso aqui de voltar aos primeiros ensaios é válido passar pela reavaliação que Horkheimer faz destes momentos distintos da Teoria Crítica no ensaio de 1969, *Teoria crítica, ontem e hoje*.⁴⁷ Se o existente se perpetua pela opressão e horror e, por fim, ainda se encaminha para um mundo totalmente administrado, não significa que o desespero tome conta da prática e condene a teoria, ou seja, “isso não significa para nós que tenhamos que cruzar os braços, que devamos aceitar simplesmente o curso das coisas. Ao contrário, devemos conservar algo daquilo que uma vez se designou liberalismo, a autonomia do indivíduo”⁴⁸. A conservação deste elemento, caro desde o início para a Teoria Crítica e que a fez discernir as armadilhas dos totalitarismos de esquerda e de direita, vincula-se diretamente, mesmo que aparentemente não esteja manifesto, com o impulso moral da solidariedade na vida prática. “Nós queremos conservar pelo maior tempo possível a independência interna e a satisfação interna do indivíduo humano, e com isso a chance de sua solidariedade com os outros seres humanos”⁴⁹. Pessimismo, negatividade da crítica, conservação de algo acerca da individualidade e das esferas culturais a ela relacionadas, resistência à sociedade totalmente administrada, percepção do homem como finito e entregue ao desamparo desta finitude, unidade com os mortos encontram-se em junção nesta

⁴⁵ HORKHEIMER, Max. *Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, p. 125.

⁴⁶ RAMOS, Flamarion Caldeira. *Horkheimer leitor de Schopenhauer*, p. 104.

⁴⁷ Nesta livre conferência realizada em Veneza, mesmo que bastante atingido, como o admite o próprio Horkheimer, pela inesperada morte de Adorno ocorrida algumas semanas antes, o filósofo consegue traçar de modo interessante os pontos que orbitam a Teoria Crítica e também aqueles fundamentos que constituem seu núcleo. Horkheimer chega mesmo a falar em duas teorias críticas, mas também considera que muitos elementos centrais da primeira são mais claramente desenvolvidos posteriormente, um deles é o tema da solidariedade.

⁴⁸ HORKHEIMER, Max. *Kritische Theorie Gestern und Heute*, p. 347. [Das heißt nun für uns nicht, daß wir die Hände in den Schoß legen sollen, daß wir den Gang der Dinge einfach akzeptieren sollen. Vielmehr sollen wir etwa das, was man einmal Liberalismus nannte, die Selbständigkeit des Einzelnen, erhalten].

⁴⁹ HORKHEIMER, Max. *Kritische Theorie Gestern und Heute*, p. 348. [Wir wollen die innere Unabhängigkeit und die innere Befriedigung des einzelnen Menschen und damit die Chance seiner Solidarität mit den anderen Menschen so lange erhalten, wie es möglich ist].

denúncia do existente que incorpora, ao mesmo tempo, o motivo da solidariedade. A existência da dor e do desamparo é o que pode unir os homens. Por isso, Horkheimer ressalta a serena percepção de Schopenhauer acerca da vontade cega. “Na medida em que ela (a doutrina da vontade cega), em total oposição ao positivismo, manifesta e conserva no pensamento o negativo, é revelado antes de tudo o motivo da solidariedade dos homens e dos seres em geral, o desamparo”⁵⁰.

A vontade cega se expressa na autoconservação e na pura afirmação de si mesmo. A solidariedade pensada aqui é, em certo sentido, o cultivo de um coletivo, pois se fala em entrega ao outro, se vincula ao compartilhar a dor alheia, a compaixão, porém, ao mesmo tempo, é a contraposição ao ente coletivo em geral que se ergue como corrente da nova época, o novo ídolo, o Nós nacional. É um posicionamento em contraste ao *principium individuationis*, o qual na eterna busca pela satisfação de si está mais distante do verdadeiro indivíduo do que das reações mecânicas da natureza. “Tanto quanto ele está preocupado exclusivamente com ele mesmo é um elemento da massa e do conformismo, o sujeitar-se é o comportamento adequado.”⁵¹ Por isso, o conformismo é o constante agir tresloucado, empreendedor, frenético na busca pelos interesses, que abaixa a cabeça às ordens do líder que comanda as matanças. Em oposição a esta coisa, Horkheimer fala de um “verdadeiro indivíduo que, ao contrário, não se vê tão unido com os outros na busca dos interesses imediatos do que na miséria dos que ficaram na margem, dos doentes, dos perseguidos, dos condenados, dos proscritos, dos quais cada qual é um indivíduo, no sentido dolorosamente desesperado.”⁵² Este verdadeiro indivíduo de que se fala identifica-se com a miséria do perseguido, com a dor, o sofrimento, pois o sofrimento e a morte são em última instância o que se sente mais isoladamente, individualmente. Um amigo de Horkheimer que frequentemente colaborou com os cadernos da *Zeitschrift für*

⁵⁰ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 139-140. [Indem sie ganz im Gegensatz zum Positivismus das Negative ausspricht und im Gedanken bewahrt, wird das Motiv zur Solidarität der Menschen und der Wesen überhaupt erst freigelegt, die Verlassenheit].

⁵¹ HORKHEIMER, Max. Zum Begriff des Einzelnen. In: *Notizen 1949–1969*, p. 402. [Soweit es ihm ausschließlich um ihn selber geht, ist er Element der Masse und Komformismus, sich fügen, die adäquate Verhaltensweise].

⁵² HORKHEIMER, Max. Zum Begriff des Einzelnen. In: *Notizen 1949–1969*, p. 402-403. [Der wahre Einzelne dagegen weiß mit anderen nicht so sehr im Verfolg der unmittelbaren Interessen sich einig als im Elend derer, die draußen stehen, der Kranken, Verfolgten, Verurteilten, Geächteten, von denen jeder im schmerzlich-verzweifelten Sinn ein Einzelner ist].

Sozialforschung sugere que o processo de consciência da universalidade da morte é estritamente ligado ao processo de individualização. “A razão [do desconhecimento da necessidade de morrer] reside em suma na ausência de uma experiência de um eu individualizado. O vigor da experiência de mortalidade num ser humano é proporcional ao nível de sua individualização”⁵³. Poder-se-ia dizer que Horkheimer, não buscando qualquer aproximação com uma antropologia filosófica, mas explorando o prisma da relação entre sujeito e consciência da morte, inverte a asserção ao concluir que tal consciência é necessária para que a individualidade não se desintegre no reino onde tudo se equivale da sociedade administrada. Não apenas o sentimento individual do ser humano que permite um saber maior da necessidade da morte, mas também a lucidez acerca da morte caminha lado a lado com o devir de uma noção de individualidade em vias de extinção. A solidariedade a partir da morte exige uma individualidade bastante desenvolvida.

Ainda no apontamento *Sobre o conceito de indivíduo*, Horkheimer ressalta que o vínculo com o outro, com o que sofre, é de tal maneira intenso que o sentimento que se torna presente tanto para o supliciado quanto para o que se une a ele é o medo, o terrível medo que se sente diante do horror, da aniquilação e da tortura. Há uma ambiguidade neste sentimento. “O medo não é uma aspiração nobre por uma vida boa e poder, pode de fato levar ao conformismo, mas ele também é capaz de, se for refletido, romper o conformismo e motivar a solidariedade sem a qual o indivíduo é impensável”⁵⁴.

⁵³ LANDSBERG, Paul Ludwig. *Ensaio sobre a experiência da morte*, p. 68. Landsberg foi um dos muitos intelectuais que se viram obrigados a fugir da Alemanha no domínio nazista. Conseguiu deixar o país em 1933 apenas quatro dias antes de Hitler subir ao poder. Foi intensamente perseguido pela Gestapo tanto por sua origem judia quanto por suas ideias antinazistas e se viu obrigado a percorrer uma jornada de bicicleta por diversas cidades da França na tentativa de encontrar sua esposa já capturada pelos nazistas. Foi também mais um pensador que recusou se exilar nos Estados Unidos, engajando-se como combatente na resistência, e após conseguir encontrar sua esposa é preso e deportado ao campo de concentração de Oranienburg, próximo a Berlim, onde registra-se que morreu de exaustão em 2 de abril de 1944. Um dos principais artigos publicados na *Zeitschrift* é o *Rassenideologie und Rassenwissenschaft*. Sobre esta relação entre consciência da morte e individualidade pode-se ver também FUCHS, Werner. *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*; BAUMANN Heinz. *Individualität und Tod*.

⁵⁴ HORKHEIMER, Max. Zum Begriff des Einzelnen. In: *Notizen 1949–1969*, p. 403. [Furcht ist nicht edles Streben nach gutem Leben und Macht, auch sie kann wahrlich zum Komformismus führen, aber sie kann auch, wird sie reflektiert, den Komformismus durchbrechen und die Solidarität begründen, ohne die der Einzelne nicht denkbar ist].

A divisa da solidariedade universal revela algo mais: não há agente histórico da transformação social, não se fala em solidariedade do proletário. O único agente transformador é o indivíduo desamparado, e o desamparo, a única base do entregar-se ao outro. Em 1959 Horkheimer escreve dois apontamentos que dois anos mais tarde receberão um desenvolvimento interessante. Ele diz que “no leste basta abrir a boca sobre questões gerais e, em lugar de repetir a receita pronta, dizer o que sente no coração, para ser passível de sanções”⁵⁵. Logo, abandona-se o local, busca-se a liberdade em algum lugar em que se possa estar entre os seus. Assim o fizeram muitos “estudantes fugidos do leste que nos primeiros meses depois de sua chegada são felizes porque prevalece a liberdade, mas por fim se tornam melancólicos porque não existe amizade alguma”⁵⁶. Parece que a amizade, que em muito se associa ao compartilhar com o outro o mesmo destino, ficou no local de onde se foi obrigado a fugir. Ali onde o padecer era semelhante. Não é um sentimento parecido dos retirantes que deixam o sertão e caem nas metrópoles ou daqueles que se refugiam das bombas e da miséria e aportam no sonho europeu?

O verdadeiro desenvolvimento do indivíduo que, como já foi dito, não se confunde com uma expressão da vontade cega de existência e bem-estar e se converte num sentimento de união revela outra característica: “a identificação viva com os pobres e os perseguidos se oferece aos que não estão endurecidos”⁵⁷. No ensaio *Atualidade de Schopenhauer*, Horkheimer volta a expor este pensamento. “Quanto mais sublime, quando menos endurecido é um caráter, tanto mais lhe é indiferente a proximidade ou a distância ao eu próprio, tanto menos diferencia o longe e o próximo em seu trabalho em ambos, trabalho ao qual não pode renunciar, ainda que se iguale ao de Sísifo”⁵⁸. O distanciamento do princípio de autoconservação e a proximidade

⁵⁵ HORKHEIMER, Max. Nonkonformismus. In: *Notizen 1949–1969*, p. 289. [Im Osten genügt es, über allgemeine Dinge das Maul aufzumachen und, anstatt der Vorschrift nachzuplappern, zu sagen, wie es im Herzen aussieht, um den Sanktionen zu verfallen].

⁵⁶ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 140. [Jene aus dem Osten geflohenen Studenten, die in den ersten Monaten nach ihrer Ankunft glücklich sind, weil Freiheit herrscht, aber schließlich traurig werden, weil es keine Freundschaft gibt].

⁵⁷ HORKHEIMER, Max. Oben und unten. In: *Notizen 1949–1969*, p. 328. [Die lebendige Identifikation mit den Armen, Verfolgten bietet sich dem nicht Verhärteten an].

⁵⁸ HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, p. 140. [Je sublimer, je weniger verfestigt ein Charakter ist, desto gleichgültiger ist ihm die Nähe oder Ferne zum eigenen Ich, desto weniger unterscheidet er Fernstes und Nächstes in der Arbeit an beidem, die er nicht lassen kann, auch wenn sie der des Sisyphus gleichkommt].

com o outro expressam, para Horkheimer, o núcleo do sentimento primordial do cristianismo, sabidamente, a compaixão. “O homem mais elevado é o que desce ao mais profundo, e precisamente por isso ele se torna o mais elevado, que ainda pode liberar os outros”⁵⁹. Não por acaso é o filho de Deus que se acerca dos homens para depois ascender aos céus.

A recusa à ideia de uma solidariedade do proletariado e a contraposição com uma ideia mais ampla podem ser entendidas sob diversos matizes. Um deles é o de seguir as bases da Teoria Crítica que não toma o marxismo ou a filosofia como uma receita, já que compreende que qualquer ideia filosófica, ética ou política tende a se converter em mitologia e superstição quando desvinculada de suas origens históricas, ou no pior dos casos, tende a se tornarem repressoras quando se contrapõem aos movimentos históricos. Num segundo aspecto, porque Horkheimer busca o sentido fundamental da ideia de solidariedade baseada naquilo que pode ser mais comum à todas as criaturas e que retoma, por fim, o problema essencial da individualidade. Logo, os dois pontos são expressos de maneira mais clara num ensaio que analisa o marxismo na atualidade.

A sociedade verdadeira poderia reunir os homens na consciência que nasce da solidariedade, que hoje está mais próxima do pensamento do que a solidariedade do proletariado: a solidariedade dos homens como seres finitos, ameaçados pelo sofrimento e pela morte, que querem viver de maneira mais bela, mais clara e mais ampla, uma solidariedade que finalmente pudesse abranger a toda criatura.⁶⁰

Os desenvolvimentos do capitalismo avançado que não permitem mais ter o proletário como sujeito histórico preparam ciladas que, mesmo de forma sutil, retiram o elemento comum aos sujeitos, ou seja, “os outros não têm nem sequer o consolo de ser pobres com seus iguais, eles têm à disposição uma renda, existe uma oportunidade

⁵⁹ HORKHEIMER, Max. Oben und unten. In: *Notizen 1949–1969*, p. 328-329. [Der höchste Mensch ist der, der sich zum tiefsten herabläßt, und eben dadurch wird er zum höchsten, der andere noch befreien kann].

⁶⁰ HORKHEIMER, Max. *Marx heute*, p. 316-317. [Die richtige Gesellschaft könnte die Menschen in dem Bewußtsein vereinen, aus dem die Solidarität entspringt, die dem Gedanken heute näher liegt als die des Proletariats: die Solidarität der Menschen als endlicher, von Leiden und Tod bedrohter Wesen, die schöner, heller und länger leben wollen, eine Solidarität, die schließlich auf die Kreatur schlechthin sich erstrecken könnte].

de ascensão microscopicamente diferenciada o bastante para manter acesa a concorrência e afastada a solidariedade”⁶¹. A ilusão do capitalismo avançado é a esperança mantida da mais medíocre chance de “sucesso na vida”. É uma má esperança.

A vinculação do proletariado dependia de todos os trabalhadores sofrerem a mesma opressão, o que se mostrou falso no desenvolvimento histórico do capitalismo. Uma vez que as condições de vida dos trabalhadores evoluíram sem a esperada revolução e que o interesse que os unia não se apresenta mais na transformação radical da sociedade, mas sim numa melhor configuração material da vida, torna-se necessário voltar-se para um elemento humano originário, enfim, “a solidariedade que se segue do fato de que os homens têm de sofrer, que eles morrem, que eles são em essência finitos”⁶². A finitude que marca o ser humano, o seu desamparo que, por um lado, não se traduz em uma prova de Deus, mas por outro, pode ser vista como potencial criador de esperança.

O proletário é alguém que já se pôs a salvo. Assim, quando já não se pode recorrer a uma união pela classe, não se pode também se unir pelo prazer, pelo orgulho, pela diversão, pelo regozijo, pela satisfação em si mesmo. São outros os sentimentos e vivências que fazem dos homens e de todas as criaturas seres comuns: o medo, o terror da tortura, sua dor, a humilhação, os flagelos no corpo e na mente, as condenações, o azar e a injustiça perante a cegueira que marca o mundo e sua representação.

Seres humanos como eu – não apenas como eu em geral, mas sim especificamente, ou seja, judeus que aparentavam e pensavam como judeus, como meu pai, minha mãe e eu mesmo – foram aos milhares, nos campos de concentração, precisamente por ser como eram, lentamente torturados até a morte, durante anos de terrível medo, de indizíveis humilhações, de trabalhos forçados inimagináveis, de espancamentos e martírios. Porque aparentavam e pensavam como judeus foram mantidos num hediondo pavor e por fim supliciados até a morte. E eu posso me deleitar com o que faço, posso me divertir, eu que não sou de modo algum melhor? A quem posso fazer rir? A mim, o judeu, o homem que ainda existe,

⁶¹ HORKHEIMER, Max. Nonkonformismus. In: *Notizen 1949–1969*, p. 289-290. [Die anderen haben noch nicht einmal den Trost, mit ihresgleichen arm zu sein, sie verfügen ja über ein Einkommen, es ist gerade genug mikroskopisch-differenzierte Aufstiegschance da, um die Konkurrenz wach- und die Solidarität fernzuhalten].

⁶² HORKHEIMER, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 386. [Ich meine die Solidarität, die sich daraus ergibt, daß die Menschen leiden müssen, daß sie sterben, daß sie endliche Wesen sind].

que finalmente pode divertir-se, seguir adiante, iludir-se a respeito de si mesmo, enaltecer-se? E agora que nada custa, eu posso me deleitar com isso? Posso ainda encontrar contentamento e paz em mim mesmo, quando minha vida evidencia o acaso sem sentido e não merecido, a injustiça, a cegueira da vida em geral, dado que devo me envergonhar de ainda existir?⁶³

3.2 A verdade que chega mais cedo

De todos os sinais da gramática, a Teoria Crítica estranha um em particular. Os pontos de interrogação são sempre acerbados, simbolizam a cautela do pensamento e estão obviamente presentes na atividade crítica e filosófica. Os conceitos, principalmente quando admitem uma complexidade desmesurada, são acompanhados por uma fileira de sinônimos, metáforas, exemplos, todos eles separados por inúmeras vírgulas. Já não há nada mais estranho ao verdadeiro posicionamento crítico do que uma ordem, uma determinação incontestada, uma receita absoluta, e por isso as exclamações são, em geral, evitadas. A Teoria Crítica “substituiu a teologia, mas não encontrou um novo céu, ao qual pudesse indicar, nem mesmo um céu terrestre. Evidentemente ela não pode abandonar a ideia deste e, por isso, sempre é questionada sobre o caminho que leva até ele. Como se não tivesse sido sua a descoberta de que o céu, para o qual se poderia apontar, não existe”⁶⁴. Não se pode tratar a filosofia como uma seita, na qual pudessem ser buscadas recomendações práticas. Este é possivelmente um dos apontamentos, não apenas horkheimerianos,

⁶³ HORKHEIMER, Max. Der Entronnene. In: *Notizen 1949–1969*, p. 405. [Menschen wie ich, nicht bloß im allgemeinen wie ich, sondern im spezifischen, also Juden, die aussehen und dachten wie Juden, wie mein Vater und meine Mutter und ich selber, wurden im Konzentrationslager, eben deshalb, weil sie so waren, zu Abertausenden am Ende jahrelanger furchtbarer Angst, nach unsäglichen Demütigungen, unvorstellbarer Zwangsarbeit, Schlägen und Martern langsam zu Tode gefoltert, weil sie aussahen und dachten wie Juden, jahrelang in furchtbarer Angst gehalten und schließlich zu Tode gemartert. Und ich soll mir etwas zugute tun auf das, was ich mache, soll mich, den in keiner Weise Besseren, amüsieren – wen soll ich amüsieren? – mich, den Juden, den Menschen, der noch da ist, der sich ja schließlich amüsieren kann, sich vorkommen, sich etwas auf sich einbilden, sich groß machen kann. Und jetzt, wo es nichts kostet, soll ich mich daran ergötzen. Ich soll an mir noch Befriedigung, Frieden finden, da mein Leben doch den sinnlosen, unverdienten Zufall, das Unrecht, die Blindheit des Lebens überhaupt bezeugt, da ich mich schämen muß, noch dazusein].

⁶⁴ HORKHEIMER, Max. Kritische Theorie. In: *Notizen 1949–1969*, p. 253. [Sie hat die Theologie abgelöst, aber keinen neuen Himmel gefunden, auf den sie weisen kann, nicht einmal einen irdischen Himmel. Aus dem Sinn schlagen kann sie ihn freilich nicht, und darum wird sie immer nach dem Weg gefragt, der hinführt. Als ob es nicht gerade ihre Entdeckung wäre, daß der Himmel, zu dem man den Weg weisen kann, keiner ist].

mas também abrangendo todos os autores da Teoria Crítica, que mais intensamente revela o seu dilema. Em torno deste dilema é que está circunscrito o último momento da pesquisa, a saber, a tentativa de abordagem do caráter paradoxal da Teoria Crítica de não abrir mão da esperança de, enfim, preservar ainda uma ideia de utopia.

Quando, em 1516, Thomas More resolveu publicar em latim um livro que retratava a vida de homens que finalmente puderam tomar alento, decidiu batizar a fictícia ilha em que estes homens viviam com o nome *Utopia* [*ou-topos*], o não lugar. Eis, portanto, a razão pela qual se decidiu tratar aqui o tema da utopia. A justiça completa, a questão principal almejada nos debates horkheimerianos desde os escritos juvenis e que parece se configurar como um ancoradouro do debate com a religião, é compreendida pelo filósofo como uma justiça que não pode ter lugar nesse mundo. Seu lugar deverá ser *algo completamente outro*.

Quando surgiu a ideia de tratar o tema da utopia em torno do pensamento da Teoria Crítica e de Horkheimer, algo que veio à tona trouxe dificuldades em se negligenciar. Esse não era o principal tema de um autor particularmente conflitante com a Teoria Crítica no início dos anos 1930? É possível não fazer menção a Karl Mannheim, sua *Sociologia do Conhecimento* e sua obra *Ideologia e utopia*? Não se pode ocultar que Mannheim, como um dos grandes pensadores da sociologia⁶⁵, que no início dos trabalhos do Instituto de Pesquisa Social se dedicou profundamente a inquirir o papel da utopia na crítica à sociedade, teve uma relação bastante controversa com as primeiras reflexões dos membros do instituto, e em particular, do próprio Horkheimer. Apesar de trabalharem juntos no mesmo edifício na Viktoriaallee, 17, em Frankfurt am Main⁶⁶, não se pode dizer que houve uma relação de trabalho

⁶⁵ BARBOZA, Amalia. *Die verpassten Chancen einer Kooperation zwischen der „Frankfurter Schule“ und Karl Mannheims Soziologischem Seminar*, p. 63. “Como Bertram Schefold aponta em seu livro sobre a Universidade de Frankfurt, é devido a Karl Mannheim que no início dos anos 1930 a sociologia estabeleceu um lar em Frankfurt. Enquanto anteriormente Heidelberg era o centro da sociologia, com Mannheim esta disciplina se tornaria uma “ciência da moda” em Frankfurt”. [Wie Bertram Schefold in seinem Buch über die Universität Frankfurt anmerkt, ist es dem Soziologen Karl Mannheim zu verdanken, dass sich Anfang der 1930er Jahre die Soziologie eine Heimat in Frankfurt geschaffen hat. Während früher Heidelberg das Zentrum der Soziologie war, sollte mit Mannheim dieses Fach in Frankfurt zu einer “Modewissenschaft” werden].

⁶⁶ Quando foram realizados os primeiros acertos com o Ministério prussiano para Educação e a administração de Frankfurt, em 1923, o Instituto de Pesquisa Social tratou de disponibilizar espaços para dois professores da Universidade. Karl Mannheim, quando foi contratado pela Universidade de Frankfurt, solicitou salas específicas para a realização de seus “seminários de sociologia”, pois não tinha

conjunto e, menos, de confluência de ideias. Em 1930 Horkheimer publica um ensaio intitulado *Ein neuer Ideologiebegriff?*, o qual é uma resenha da obra *Ideologia e utopia*, publicada por Mannheim em 1929. Este ensaio é fortemente crítico ao *conceito total de ideologia* de Mannheim, trazendo o pensador como representante de uma sociologia idealista e neutra, indiferente à questão da falsa consciência e mais preocupado numa visão holística em que todas as ideologias são tratadas como estilos. Mais tarde Horkheimer ainda veria em Mannheim um representante da teoria tradicional. “A análise da ideologia ou sociologia do saber, retiradas da Teoria Crítica da sociedade e estabelecidas como ramos particulares de pesquisa, não se encontram em oposição ao funcionamento normal da ciência ordenadora, nem quanto à sua essência nem quanto à sua ambição”⁶⁷. Vale destacar que pelos poucos trabalhos publicados nesta época⁶⁸, a dedicação a um texto exclusivamente sobre Mannheim traz sem dúvida a intuição de que o sociólogo do conhecimento teria uma importância digna de atenção na elaboração do pensamento de Horkheimer, mesmo que na maior parte funcione como um contraponto. De qualquer forma, a intenção não é buscar qualquer similitude, mas apenas fazer a recordação do terceiro capítulo da obra de Mannheim, intitulado *A mentalidade utópica*, justamente o que foi menos recepcionado no artigo *Um novo conceito de ideologia?*, e em um ou outro aspecto ilustrar considerações que coadunam com reflexões mais profundas de Horkheimer sobre a utopia nos escritos finais. Considerações estas que podem, inclusive, permitir um debate mais amplo do problema, desde que se tenha em mente que Horkheimer não busca no pensamento de Mannheim o sentido da utopia.

interesse em ter o seu trabalho vinculado aos espaços do Instituto de Ciências Econômicas. Ele recebeu de Horkheimer uma parte do primeiro andar do prédio do Instituto de Pesquisa Social.

⁶⁷ HORKHEIMER, Max. *Teoria tradicional e teoria crítica*, p. 131. No texto original Horkheimer utiliza o termo [*Wissenssoziologie*], o qual na edição utilizada é traduzido por “sociologia do saber”. Apesar de não configurar um erro de tradução, entende-se aqui que seria mais adequada a utilização de “sociologia do conhecimento”, pois alude de maneira mais clara à teoria da sociologia de Karl Mannheim.

⁶⁸ BARBOZA, Amália. *Die verpassten Chancen einer Kooperation zwischen der „Frankfurter Schule“ und Karl Mannheims Soziologischem Seminar*, p. 67. “Horkheimer havia publicado sua tese *Sobre a antinomia do juízo teleológico* em 1922 e sua tese de livre docência *Sobre a crítica do juízo de Kant* em 1925. Em 1930 ele publicou um escrito sobre *Origens da filosofia burguesa da história*. Em 1930 ele também publicou o artigo contra Mannheim: *Um novo conceito de ideologia?* [Horkheimer hatte seine Promotion “Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft” (1922) und seine Habilitation über Kants “Kritik der Urteilskraft” (1925) veröffentlicht und 1930 eine Schrift über “Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie”. 1930 veröffentlichte er auch den Artikel gegen Mannheim: “Ein neuer Ideologiebegriff?”

Quando Horkheimer, já nos anos 1930, fala sobre a utopia evita de antemão censurar as proposições destes empreendimentos maravilhosos, que buscam introduzir uma justiça absoluta sobre a terra, compreendendo-as como reação ao sofrimento e à miséria. O sofrimento cujo reflexo é a utopia. Uma reação ao existente, que pode partir das condições de horror da realidade e apontam fundamentalmente para uma superação deste estado. Mannheim parece ter um ponto de partida para a imaginação utópica semelhante a isto. “Consideramos utópicas todas as ideias situacionalmente transcendentem que de alguma forma possuam um efeito de transformação sobre a ordem histórico-social existente”⁶⁹.

Pensar a *Sehnsucht* como um eixo da última Teoria Crítica de Horkheimer traz a necessidade de olhar também para o que orbita esse eixo. Primeiramente, o que se tentou evidenciar, desde o primeiro capítulo: é preciso pensar o conceito vinculado à subjetividade e essencial à ideia de uma autonomia do indivíduo. Essa autonomia já é em si mesma a representação da força do contraditório frente ao ofuscamento das relações sociais e ao caráter de fatalidade da sociedade administrada. Desse modo, essa força deve caracterizar a liberdade de o sujeito ainda se contrapor à injustiça reinante. Não é sem sentido, portanto, ver nesta órbita também a esperança, não apenas como uma das possíveis traduções para o termo, mas, outrossim, por expressar a vontade de que aquilo que ainda não existe, possa um dia surgir. Por isso, este conceito estreita-se igualmente em um contato com o futuro, não como futurologia, como descrições de situações que se impõem aos homens incondicionalmente, mas mais próximo daquilo citado também no primeiro capítulo como *futuro profético*, o qual diz muito sobre o agora, na denúncia que faz sobre o presente e nesta a esperança de sua transformação. Essa esperança é o que está presente na utopia, o que a liga ao futuro, mas que no contexto crítico do pensamento de Horkheimer não pode deixar de guiar-se pelas possibilidades reais do instante. Em um breve apontamento de apenas duas linhas Horkheimer sintetiza essa relação sóbria de um pensamento utópico com o materialismo que parte do existente, mas que não é soterrado sob o peso da realidade. Para ele são dois os aspectos do materialismo: “tolerância, já que tudo deve ser como é. Protesto contra o fato de que tudo seja tal

⁶⁹ MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*, p. 229.

como deve ser.”⁷⁰ Seria possível falar dessa sobriedade como uma determinação concreta do que seja o utópico, uma vez que ele, nesta perspectiva, não é mero devaneio, mas tem seus pés e o seu anseio em coisas reais, no caso de Horkheimer, na constatação do miséria e do sofrimento existente. Neste sentido, é acertada a citação que Mannheim faz de Alphonse de Lamartine: “Muitas vezes as utopias nada mais são do que verdades prematuras”⁷¹.

Mas aquele céu que não pode ser abandonado e que também não ocupa lugar algum impõe um questionamento crucial. “A filosofia crítica parte de um estado da sociedade e do ser humano como ele deveria ser, em suma, daquilo que é justo, e a partir disso critica o existente. O problema repousa em seu ponto de partida: de onde sei o que é o certo, exceto se me tenha sido mostrado ou mesmo ordenado por Deus?”⁷². A Teoria Crítica mantém uma consciência utópica, mas não oferece qualquer utopia concreta. A resposta a este questionamento singular é dada pela própria postura crítica, que não prescreve como evadir-se do círculo mágico do existente, mas tenta nomear o seu feitiço. “Quando não se trata de prefaciá-los aos homens como deveriam fazer para deter a atrofia do humano, e por outro lado se percebe ter algo em si tanto libertador como algo que aprisiona, então, talvez o justo possa prevalecer a partir do conhecimento preciso do falso”⁷³. Ou seja, a equação que soma as constantes negações da dignidade humana na história resulta paradoxalmente em um número negativo. É a negatividade da dialética, presente na Teoria Crítica, que dá o tom de sua imagem utópica; problematiza o desejo de conciliação entre história e

⁷⁰ HORKHEIMER, Max. Zwei Seiten des Materialismus. In: *Notizen 1949–1969*, p. 230. [Toleranz – da alles sein muß, wie es ist. – Protest dagegen, daß alles so ist, wie es sein muß].

⁷¹ MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*, p. 227.

⁷² HORKHEIMER, Max. Kritische Philosophie. In: *Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer*, p. 333. [Die kritische Philosophie geht aus von einem Zustand der Gesellschaft und des Menschen, wie er sein sollte, kurz, von dem, was richtig ist, und kritisiert von dort aus das Bestehende. Das Problem liegt in ihrem Ansatzpunkt: woher weiß ich, was das Richtige ist, sofern es mir nicht durch Gott gezeigt oder gar befohlen ist?]. Sob o título *Späne* está reunida uma grande gama de apontamentos registrados pelo amigo Friedrich Pollock, os quais se originam das conversas em comum entre os dois amigos, geralmente no fim da tarde e à noite. Este volume de textos reflete apenas parcialmente o pensamento de Horkheimer e só tem sentido em conexão com os seus trabalhos. Talvez seja essa a razão para o título *Späne*, lascas, partículas. Mesmo assim, tem-se aqui uma rica e viva imagem do pensamento tardio de Horkheimer, em especial, acerca de suas *Notizen*.

⁷³ HORKHEIMER, Max. *Zum Begriff des Menschen heute*, p. 79. [Wenn es daher nicht angeht, den Menschen vorzureden, wie sie es machen sollten, um der Schrumpfung des Menschlichen Einhalt zu gebieten und ebensowohl ein Befreiendes an sich haben wie ein Fesselndes, so kann vielleicht aus dem präzisen Wissen um das Falsche das Richtige sich durchsetzen].

razão preservando acima de tudo uma importante contradição. “É a contradição entre a verdade e a realização. É demasiado incerto se o absoluto corresponde ao objetivo do anseio de todos os seres, o bem com a utopia”⁷⁴. Não se pode fazer como, de um lado, o idealismo hegeliano, ou, de outro, muitos utópicos que esquecem o real. “Nós, no entanto, não passamos com um gesto tão seguro por cima da morte da criatura, insignificante para pensadores tão grandes. A dialética não é para nós um jogo de cujo resultado estamos seguros. Ela é algo sério”⁷⁵. O ponto de partida sobre o que é certo, o paraíso perdido que não pode ser apontado, a mínima menção a uma utopia e o anseio de justiça passam necessariamente pela relação mais autêntica que Horkheimer vê com a teologia. O Paraíso é seguramente uma das imagens mais eloquentes para a expressão do utópico. E esta criação religiosa que habita tanto o cristianismo como judaísmo parece ter neste último uma potencialidade mais crítica do que de lamento, como o é para os cristãos. “Para os cristãos, o mais importante na história do Paraíso é o pecado original; para os judeus é a expulsão e o desejo de retorno”⁷⁶. Essa relação é expressa pelo reconhecimento da luta do existente e, ao mesmo tempo, pela sua negação. “À filosofia é recusado o recurso a tais saídas e ela falha sempre que deseja designar o positivo. Mas, na medida em que a filosofia reflete o nexos histórico, expressa, aparentada aqui com a teologia, o negativo, o horror e a injustiça de tais eventos”⁷⁷.

Mas a questão é se a crítica não termina por ser paga com uma transformação fantasiosa e infrutífera, uma vez que aponta somente ao negativo. Horkheimer coloca diante de si muitas vezes este impasse quando pensa, por exemplo, os modelos totalitários do Leste Europeu. O desalento com tais modelos não configura uma integração no *american way life*? Ou, pensando a via oposta, a crítica à integração aos

⁷⁴ HORKHEIMER, Max. Notiz zur Dialektik. In: *Notizen 1949–1969*, p. 204. [Es ist der (Widerspruch) zwischen Wahrheit und Erfüllung. Ob das Absolute mit dem Ziel der Sehnsucht aller Wesen, das Gute mit der Utopie zusammenstimme, ist so tief unbestimmt]. (Entre parênteses meus).

⁷⁵ HORKHEIMER, Max. Notiz zur Dialektik. In: *Notizen 1949–1969*, p. 204-205. [Wir aber gehen nicht mit so selbstgewisser Geste über das für so große Denker belanglose Sterben der Kreatur hinweg, die Dialektik ist uns kein Spiel, dessen Ausganges wir sicher wären. Sie ist ernst].

⁷⁶ HORKHEIMER, Max. Kirchenväter und Propheten. In: *Notizen 1949–1969*, p. 219. [Bei den Christen ist in der Geschichte vom Paradies die Erbsünde die Hauptsache, bei den Juden die Vertreibung und der Wunsch nach der Rückkehr].

⁷⁷ HORKHEIMER, Max. *Zum Begriff des Menschen heute*, p. 79. [Der Philosophie dagegen ist der Rekurs auf solche Heilmittel versagt, und sie verfehlt das Positive, sobald sie es bezeichnen will. Aber indem die Philosophie den geschichtlichen Zusammenhang spiegelt, spricht sie, hierhin der Theologie verwandt, das Negative, das Grauen und das Unrecht solchen Geschehens aus].

modos de vida do Ocidente não termina por abonar as ditaduras do Leste? A validade de uma crítica só existe na medida em que se possa fundamentá-la numa possibilidade real, em uma base histórica. É a agonia para a transformação concreta não findar numa quimera, bela, porém, vazia. “Com certeza não existe crítica verdadeira sem uma esperança fundada no pensamento que aponta para possibilidades reais, e que se diferencie por sua exatidão dos desejos meramente arbitrários. Mas ela é a alma da experiência histórica em si, sem ela só há submissão.”⁷⁸ É esta a peculiar construção utópica do pensamento tardio de Horkheimer. Conserva acima de tudo o caráter da negatividade da Teoria Crítica, mas tem sim um ponto de partida existente na realidade. O mundo administrado seja na expressão ocidental ou oriental é a antinomia real do que se pretende propor. Além disso, o indivíduo conforme as possibilidades do liberalismo ainda é uma base histórica essencial que permite imaginar tal construção. A utopia é, enfim, manter-se fora da integração.

Muito semelhante a isso é a constatação de Mannheim, para quem a total integração proporcionada pelo aparato da sociedade industrial eliminaria o impulso utópico das classes proletárias, transformando este impulso em mero pragmatismo, já que a industrialização tem o poder de igualar o bem-estar dos indivíduos. Algo que faz lembrar também a dúvida de Horkheimer em relação à solidariedade do proletário apontada anteriormente. “Se formos capazes de alcançar uma forma algo superior de industrialismo que proporcione aos estratos mais baixos um grau de relativo bem-estar, então eles também sofrerão o tipo de transformação que já se evidenciou nas classes detentoras do poder.”⁷⁹ O indivíduo é para a Teoria Crítica o campo da permanente oposição à total integração. “Sem uma crítica exata, que possa ter o indivíduo por autor e único guardião, e também a humanidade por sujeito, não existiria sequer a significativa ideia sobre se o Ocidente e o Oriente constituem a antinomia, na qual se pretende nos fazer crer”⁸⁰. Esta antinomia parece inclusive

⁷⁸ HORKHEIMER, Max. *Kritische Analyse und Pragmatismus*. In: *Notizen 1949–1969*, p. 228. [Gewiß gibt es ohne denkerisch fundierte, an realen Möglichkeiten sich ausweisende Hoffnung, die vom bloß willkürlich schweifenden Wünschen durch ihre Exaktheit sich unterscheidet, keine wahre Kritik. Sie aber ist die Seele der Geschichtserfahrung selbst, ohne sie gibt es nur Gefolgschaft].

⁷⁹ MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*, p. 280.

⁸⁰ HORKHEIMER, Max. *Kritische Analyse und Pragmatismus*. In: *Notizen 1949–1969*, p. 228. [Ohne exakte Kritik, die den Einzelnen zum Urheber und alleinigen Hüter und doch die Menschheit zum Subjekt haben

funcionar como mola propulsora ao desenvolvimento da individualidade, não obviamente no sentido de favorecê-la, mas de expor o contraste. Qualquer mínima realização do indivíduo é dependente de uma contraposição à realidade. “Se toda sua vida não é o desespero feroz que se revolta contra ela (a marcha do mundo), tampouco ocasionará o infinitamente pequeno bem, insignificante, mínimo e vão, ao qual ele é capaz como indivíduo”⁸¹.

É essa relação que se pode encontrar, por exemplo, na crítica à indústria cultural, caso se queira fazer um retorno a um problema-chave da *Dialética do esclarecimento*, mas que traz nos meandros o jogo entre individualidade, arte e utopia e perpetuação da ordem social. Ao fazer a crítica, nos anos 1940, dos mecanismos de dominação presentes na indústria cultural – a privação da capacidade de síntese inerente ao sujeito, ou seja, a transferência do esquematismo ilustrado por Kant ao esquematismo dos bens culturais; a conspiração contra o ócio, condição da criatividade e reflexão, e sua substituição pelo tempo livre, administrado como instrumento de recuperação das energias gastas pelo trabalhador fora do local de trabalho; e evidentemente a renovação dos processos de dominação do sujeito e de violência camuflada –, Horkheimer levanta ao mesmo tempo a arte burguesa como contraponto aos valores destes mecanismos e ainda como espaço da utopia⁸². “A intenção da obra de arte autêntica era o desejo de humanizar pela denúncia do desumano, mesmo que esta se fizesse pela exacerbação da vida boa em seus temas. Neles estava contido o anseio de que a felicidade retratada fosse realizada no plano material”⁸³. Na crítica da indústria cultural que ratifica a ordem social existente e no apelo à potencialidade de ruptura que se aloja por vezes na arte, já se delineava o pensamento da utopia como rompimento do compromisso com o agora. “Existem épocas nas quais a crença no futuro da humanidade só pode ser mantida pela oposição

kann, gäbe es nicht einmal die sinnvolle Erwägung, ob West und Ost am Ende gar nicht die Antinomie darstelle, an die sie uns glauben machen wollen].

⁸¹ HORKHEIMER, Max. Notwendige Eitelkeit. In: *Notizen 1949–1969*, p. 386. [Wenn sein ganzes Leben nicht die wilde Verzweiflung ist, die dagegen sich aufbäumt, wird er auch nicht das unendlich kleine, bedeutungslose, eitle, nichtige bißchen Gute zustande bringen, zu dem er als Einzelner fähig ist].

⁸² Neste momento Horkheimer confrontava o papel da arte, inclusive, com o da religião, apresentando a arte como possibilidade de expressão dos anseios utópicos já, de certa forma, perdidos pela religião. “Desde que se tornou autônoma, a arte conservou a utopia que evadiu da religião”. HORKHEIMER, Max. *Neue Kunst und Massenkultur*, p. 421. [Seitdem sie autonom wurde, hat Kunst die Utopie bewahrt, die aus der Religion entwich].

⁸³ SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 137-138.

sem compromisso às reações dos homens. O presente é uma destas épocas”⁸⁴. Mesmo no Horkheimer tardio, já passado pela consideração da obra de arte que sucumbiu ao processo de troca de mercadorias, a arte como instância de transcendência não se deixa escapar da memória. “Também a arte aponta para além do material, do qual consiste a obra individual – mas não aponta somente para realidade dominante, e sim ao incondicionado, que, por assim dizer, é garantido pela perfeição e autonomia internas da obra. Cada obra testemunha um princípio diferente ao do mundo”⁸⁵.

Quando se volta os olhos para o céu na esperança desse rompimento percebe o rasgado pelos foguetes espaciais. Porém, este último retorno de Horkheimer ao sentimento religioso não significa que se volte a crer em um céu imaculado. É evitar a tentação de abandonar-se ao mundo administrado, a um mundo que prevê um futuro despencando sobre as cabeças dos homens. “Converter-se em algo superior, pretender transformar-se mesmo em outra coisa, esta substância da religião a sociedade perdeu, na medida em que declarou que a religião é uma glorificação de seu estado”⁸⁶.

Mas, enfim, o resgate da religião pelo pensamento de Horkheimer é a percepção da desilusão e das distopias burocráticas que marcam o mundo administrado e a vitória do que Horkheimer chama de pensamento positivista, circunscrito como teoria científica, mas também como concepção de realidade, na qual “o pensamento não deve contrapor nenhuma outra coisa ao existente, não deve vê-lo sob o aspecto do outro. Sua mitologia (dos positivistas) é a de alçar o existente como primeiro e único, ao lado do qual não se devem ter outros deuses”⁸⁷. A utopia surge

⁸⁴ HORKHEIMER, Max. *Neue Kunst und Massenkultur*, p. 427. [Es gibt Zeiten, da der Glaube an die Zukunft der Menschheit sich nur im kompromißlosen Widerstand gegen die Reaktionen der Menschen erhalten kann. Eine solche Zeit ist Gegenwart].

⁸⁵ HORKHEIMER, Max. *Kunst und Kino*. In: *Notizen 1949–1969*, p. 198. [Auch die Kunst weist über das Dingliche hinaus, aus dem das einzelne Werk besteht – aber nicht auf die herrschende Wirklichkeit, sondern aufs Unbedingte, das durch des Werkes innere Vollendung und Autonomie gleichsam garantiert wird. Jedes Werk zeugt für ein anderes Prinzip als das der Welt].

⁸⁶ HORKHEIMER, Max. *Falsche Rückkehr zur Religion*. In: *Notizen 1949–1969*, p. 330. [Sich in ein Höheres zu verwandeln, ja überhaupt sich selbst in einem Anderen zu wollen, diese Substanz der Religion hat die Gesellschaft verloren, indem sie die Religion als ein Festes zu ihrer Sache erklärte].

⁸⁷ HORKHEIMER, Max. *An die Positivisten*. In: *Notizen 1949–1969*, p. 299-300. [Daß der Gedanke dem Bestehenden kein Anderes entgegenstellen, es nicht unter dem Aspekt des Anderen sehen darf. Eure Mythologie ist die, das Bestehende zum Eins und Allen zu erheben, zum Einzigen, neben dem man keine anderen Götter haben soll].

morredição. E nesta distopia planificada da sociedade administrada é interessante o acordo ao qual chegam os diagnósticos de Horkheimer e Mannheim.

A desapareção da utopia ocasiona um estado de coisas estático em que o próprio homem se transforma em coisa. Iríamos, então, nos deparar com o maior paradoxo imaginável, ou seja, o do homem que, tendo alcançado o mais alto grau de domínio racional da existência, se vê deixado sem nenhum ideal, tornando-se mero produto de impulso. Assim, ao término de um longo e tortuoso, mas heroico desenvolvimento, justamente no mais elevado estágio de consciência, quando a história vai deixando de ser um destino cego e se tornando cada vez mais uma criação do próprio homem, o homem perderia, com o abandono das utopias, a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la.⁸⁸

A perda da consciência utópica não resulta apenas em uma sociedade estática, mas sim o ser humano corre com isso o risco de perder-se a si mesmo, uma vez que “já não pode haver qualquer microscópica utopia realizada, nenhuma comunidade conspiradora, e que o homem se encontra descoberto ante a maquinaria do geral. Que ninguém converta a alcova em refúgio da liberdade de pensamento!”⁸⁹

Há um julgamento de que a filosofia tardia de Horkheimer perde os laços com a práxis histórica cai numa recusa apartada da realidade histórica. “A Teoria Crítica posterior à década de 1940 vê-se condenada a não passar de mera utopia. Diante da ordem inexorável do existente, ela toma o lugar das filosofias idealistas sobre as quais recaía outrora o acento de sua crítica.”⁹⁰ Esta utopia não pode ser sustentada. Esta saída habita demasiadamente o âmbito da imaginação e se transforma num protesto impotente. Mas o que pode-se afirmar sobre utopia e protesto no mundo à beira da total administração. Que este ainda não exista de forma completa e acabada é algo possível de defender, porém é possível ainda levarmos as cadeiras, blocos de jornais, os entulhos e tralhas que diariamente compramos para o meio da rua e levantar as barricadas? E que mais? Arrancar as pedras do calçamento e fortalecer estas barreiras entrincheiradas? Algum corajoso ou temerário pode gritar: – façamos isso, sim, e

⁸⁸ MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*, p. 285.

⁸⁹ HORKHEIMER, Max. [Gleichberechtigung als Egalisierung]. In: *Notizen 1949–1969*, p. 225. [Daß es keine verwirklichte mikroskopische Utopie, keine verschworene Gemeinschaft, auch nicht im kleinsten mehr geben kann und der Mensch nackt vor der Maschinerie des Allgemeinen steht. Daß mir keiner das Schlafzimmer als Schlupfwinkel der Denkfreiheit in Anspruch nimmt!].

⁹⁰ CHIARELLO, Maurício. *Das lágrimas das coisas*, p. 75-76.

lutemos contra este Estado! – E assim armaríamos com pedaços de pau, pedras, foices, enxadas e enxadões o sertanejo, o favelado, o voluntarioso estudante, o bêbado, o ambulante, suas esposas e filhos? Encararíamos sinceramente seus olhos e as mãos de crianças que sustentam pequenos facões e diríamos o quê? Que devemos desejar logo o início da batalha, pois depois dela e de nossa vitória um novo mundo, mais justo, livre e igual nos espera? Com esse desejo todos deverão permanecer firmes e buscar ao máximo não ser desumanos com a falange de helicópteros, tanques, exércitos e morteiros que se posicionam a frente e sobre suas cabeças. Consciente desta realidade histórica é que Horkheimer reconstrói a utopia. O mundo administrado é irreversível. A denúncia e o protesto que Horkheimer faz é para tentar preservar algo ou evitar acidentes catastróficos no percurso rumo a este estado. A limitação de sua proposta utópica não pode ser interpretada como impotência, mas como honestidade, pelo menos se não quisermos presenciar um esmagamento de inocentes nas ruas e avenidas. Consciente do monopólio da violência pela organização do Estado, e não só da violência, mas principalmente do destino de todas as pessoas pela sociedade altamente administrada, é que se aposta em tentar salvar o mínimo de uma reflexão autônoma, e é preciso conceber que este mínimo é, ainda assim, uma luta utópica.

Conclusão

É possível destacar três pontos de dificuldade ou de extrema atenção que estiveram presentes no decorrer do trabalho: O primeiro deles se refere ao capítulo inicial. A intenção naquele momento era traçar um plano geral do tema da religião para encontrar uma porta de entrada no resgate teológico de Horkheimer e aí a complexidade que se inseriu foi a da necessidade de um conhecimento mais amplo das discussões teológicas, de história da religião e de filosofia da religião. Ademais, corria-se o risco de involuntariamente esquecer o Horkheimer durante este processo, algo que era necessário evitar.

O ponto decisivo seguinte foi em relação ao segundo capítulo. Inicialmente tinha-se pensado em tratar da primeira leitura crítica do fim dos anos 1970 e 1980 acerca desta retomada teológica na obra de Horkheimer, a saber, Habermas, Schimdt, Dubiel e Wellmer. Uma leitura que se caracterizou por uma recepção não tão positiva da tal retomada. Porém, ao término do primeiro capítulo, o que se percebeu de imediato foi uma certa imersão no pensamento de Horkheimer e o sentimento predominante foi o de que a interrupção deste aprofundamento, com o objetivo de trabalhar outros pensadores, poderia pôr fim ao objetivo de uma tese de doutorado em filosofia, que é, a nosso ver, um determinado domínio do pensamento de um filósofo. Foi uma decisão difícil, pois envolveu mudanças no plano inicialmente traçado.

A terceira complexidade encontra-se no último capítulo. Ele propõe um trabalho de interpretação de apontamentos pessoais, e a questão que se coloca sempre diante deste tipo de material é: até que ponto estas notas são fiéis ao pensamento acabado de um autor, que permita traçar conclusões filosóficas? Além disso, também há o caráter da escrita idiossincrática, afinal, são notas pessoais, o que dificulta muito o trabalho de leitura. Enfim, decidiu-se por recolher pontos e temas que estão presentes nestas notas e que parecem completar raciocínios desenvolvidos nas etapas anteriores. Esta etapa é, ademais, uma tentativa de interpretação e experimentação também. É a montagem de um quebra-cabeça.

Afastando-se destes pontos de complexidade entende-se por bem destacar dois tópicos de discussão. Primeiramente, quando se debate a Teoria Crítica, presencia-se um hiato que parece constantemente exigir uma resposta e que não foi diferente no percurso desta tese. Fala-se dos fundamentos da Teoria Crítica, traçam-se analogias, exemplos, objetivos, suas vinculações, influências, etc. Mas há um ponto que permanentemente causa incômodo. Isso é manifesto de forma mais perturbadora no apontamento *Kritische Theorie*, o qual se refere ao fato de a Teoria Crítica sempre ser posta contra a parede sobre o caminho que levaria ao céu terrestre, à justiça completa. Expressando mais diretamente, cuida-se da sua vinculação com a prática, o momento da praxis. Este momento é a revolução? Dificilmente se poderia sustentar tal afirmação, pelo menos, se mantido o tradicional sentido de revolução social. No entanto, há um tema discutido no último capítulo que, de certa forma, se vincula à praxis e que pode oferecer alguns caminhos de interpretação desta na Teoria Crítica, ou seja, a questão do luto. Talvez resida aí aquele fugaz e escorregadio momento da prática. Um exercício efetivo e, fundamentalmente, de origem religiosa. E desse rito religioso Horkheimer parece constatar um interessante exercício do pensamento crítico, ou seja, a sua negatividade. É uma discussão que ainda merece um aprofundamento.

O outro tópico a ser destacado se refere a um problema que talvez não tenha recebido o devido destaque neste trabalho, mas que é crucial na reflexão contemporânea a partir dos ensaios de Horkheimer. É a questão do percurso da sociedade administrada. Em diversos momentos Horkheimer salienta o caminho sem volta rumo ao mundo administrado, mas com uma ressalva, aliás, uma terrível ressalva: existe a possibilidade de este percurso ser interrompido, porém por catástrofes. Não parece axiomático que ele se refira apenas às ameaças nucleares do período da Guerra Fria, apesar das inúmeras alusões a isso. Mesmo na sociedade atual, na qual não mais existe o muro de Berlim, em que o esfacelamento do mundo soviético diminuiu a tensão entre os blocos antagônicos, parece insensato concluir que a ameaça catastrófica se pôs termo. Outros conflitos de distintas proporções e motivações pululam ainda após a superação do mundo em duas grandes potências. A marcha da civilização rumo à sociedade totalizante e administrada se vê ainda mais

claramente na atualidade, mas o peso da ameaça catastrófica parece não querer abandoná-la. Essa tensa vinculação entre mundo administrado e catástrofe, presente nos últimos ensaios de Horkheimer, talvez até como uma outra dimensão da relação sempre próxima entre civilização e barbárie, é hoje ainda mais essencial às reflexões da sociedade moderna.

Referências

ADORNO, Theodor. Crítica da cultura e sociedade. In: ADORNO, Theodor. *Prismas*. São Paulo: Ática, 1999.

_____. *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

AGOSTINHO, Santo. Confissões. In: *Os pensadores*, vol. VI. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Antonio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Manual de la fe, de la esperanza y de la caridad* (Enchiridion). Tradução de Andrés Centeno. Federación Agustiniana Española, 2010.

ALVES, R. *O que é religião*. São Paulo: Abril Cultural / Brasiliense, 1984.

ARANTES, Paulo. *O ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

ARISTÓTELES. Poética. In: *Os pensadores*, vol. IV. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BARBOZA, Amalia. Die verpassten Chancen einer Kooperation zwischen der „Frankfurter Schule“ und Karl Mannheims Soziologischem Seminar. In: FABER, Richard; ZIEGE, Eva-Maria (orgs.). *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften vor 1945*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, p. 63-87.

BAUMANN, Heinz. *Individualität und Tod: psychologische und anthropologische Aspekte der Todeserfahrung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

BENHABIB, Seyla. *A crítica da razão instrumental*. In: *Slajov, Zizek(org) Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *Critique, norm, and utopie: a study of the foundations of critical theory*. Nova York: Columbia University Press, 1986.

BENHABIB, S. BONSS, W. McCOLE, J. *On Max Horkheimer. New perspectives*. Cambridge, Massachussets, London: The MIT Press, 1993.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, Vol. 3. Tradução de Nélio Schneuder. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. Premier sermon sur le mystère de la nativité de notre Seigneur. In: *Ouvres complètes: Sermons*. Paris: Beaucé-Rusand; Belin-Mandar, 1825.

BREDE, Werner. Nachwort des Herausgebers. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.6, p. 429-433, 1985.

BRESSER-PEREIRA, L.C. *As revoluções utópicas dos anos 60: a revolução estudantil e a revolução política na Igreja*. São Paulo: Editora 34, 2006.

CASSIRER, E. *Antropologia filosófica*. Tradução de Vicente Felix de Queirós. São Paulo: Mestre Jou, 1975.

CHIARELLO, M.G. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2001.

_____. Educação e ascetismo nos apontamentos tardios de Max Horkheimer. In: COLÓQUIO NACIONAL, 2000, Piracicaba. *Dialética negativa, estética e educação*. Piracicaba: [s.n], 2000. P. 1-10. Disponível em: http://orbita.starmedia.com/~escola_de_frankfurt/mauricio.htm Acesso em: 21 fev.2003.

_____. O mal na trama da razão: breve apreciação da obra de Max Horkheimer em seu conjunto. In: *Kriterion*, nº100, vol. XL, pp. 57-80, 1999.

COHEN, Nissim. *Ensinos de Buda*. São Paulo: Devir, 2006.

DUBIEL, Helmut. *Wissenschaft und politische Erfahrung: studien zur früheren Kritischen Theorie*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1978.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Mito do eterno retorno*. Tradução de José Antônio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 2007.

EPICTETO. *O manual de Epicteto*. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristovão: EdiUFS, 2012.

EPICURO. Antologia de textos. In: *Os pensadores*, vol. V. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

ESTRADA, J.A. Características de la Teoria Crítica de Max Horkheimer. *Pensamiento*, Madrid, v. 41, p. 109-140, 1985.

_____. La formación de la Teoria Crítica de Max Horkheimer. *Pensamiento*, Madrid, v. 41, p. 159-177, 1985.

_____. La prevalência de Schopenhauer sobre Marx en la Teoría Crítica de Horkheimer. *Pensamiento*, Madrid, v.45, p. 43-55, 1989.

_____. La "última" Teoria Crítica de Max Horkheimer. *Pensamiento*, Madrid, v. 43, p. 241-257, 1987.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

FREUD, Sigmund. Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In: *Obras completas*, vol. 12. Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Luto e melancolia. In: *Obras completas*, vol. 12. Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. O futuro de uma ilusão e outros textos. In: *Obras completas*, vol.17. Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. O mal-estar na civilização. In: *Obras completas*, vol.18. O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Totem e tabu. In: *Obras completas*, vol.11. Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FUCHS, Werner. *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1973.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto e Werther*, Tradução de Sílvio Meira e Galeão Coutinho, Abril Cultural – São Paulo, 1983.

GUMNIOR, Helmut. Vorwort. In: Horkheimer, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Hamburg: Furche-Verlage, p. 5-6, 1970.

_____. Zur Vorgeschichte und aktuellen Situation des Interviews. In: Horkheimer, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Hamburg: Furche-Verlage, p. 9-53, 1970.

GUR-ZE'EV, Ilan. *Walter Benjamin and Max Horkheimer: from utopia to redemption*. In: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, vol. 8, p. 119-155, 1999.

HABERMAS, Jürgen. Max Horkheimer: para a história da evolução de sua obra. In: _____. *Textos e contextos*. Tradução de Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, p. 85-102. 2001.

_____. Excurso: Transcendência do interior, Transcendência para este mundo. In: _____. *Textos e Contextos*. Tradução de Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, p. 119-145. 2001

_____. Para uma frase de Horkheimer: “Querer salvar um sentido absoluto, sem Deus, é pretensioso”. In: _____. *Textos e Contextos*. Tradução de Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, p. 103-117. 2001.

HEGEL, G.W.F., *Enciclopédia das ciências filosóficas*, vol. I. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1969.

HEGEL, G.W.F. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.

HERBERT, M., *Ideologia da sociedade industrial*, Tradução de Giasone Rebuá, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1969.

HORKHEIMER, Max. Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. (1930) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.2, p. 177-268, 1987.

_____. Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter. (1914-1918) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.1, p. 19-362, 1988.

_____. Autoridade e família. (1936) In: _____ *Teoria Crítica I*, Trad. de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, p. 175-236. 2006.

_____. Autorität und Familie in der Gegenwart. (1947/1949) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.5, p.377-395, 1987.

_____. Bedrohungen der Freiheit. (1965) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.8, p.262-279. 1985.

_____. Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion. (1971) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 233-239. 1985.

_____. Brief an den S. Fischer Verlag. (1965) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.3, p. 09-13, 1988.

_____. Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea. (1934) In: *Teoria crítica I*. Trad. de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, p. 95-138. 2006.

_____. Dämmerung. Notizen in Deutschland. (1931/1934) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.2, p. 309-452, 1987.

_____. Das Schlimme erwarten und doch das Gute versuchen. (1972/1976) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 442-479, 1985.

_____. Die Aktualität Schopenhauers. (1961) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p.122-142, 1985.

_____. Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft. (1969) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer, V.7, p. 308-316, 1985.

_____. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. (1970) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer, V.7, p. 385-404, 1985.

_____. Die verwaltete Welt kennt keine Liebe. (1970) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 358-362, 1985.

_____. Die Zukunft der Ehe. (1966) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.8, p. 280-293, 1985.

_____. Do problema da previsão nas ciências sociais. (1933) In: _____ *Teoria Crítica I*, Trad. de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, p. 89-94. 2006.

_____. *Eclipse da razão*. (1947) Trad. de Carlos Henrique Pissardo, Editora Unesp, São Paulo, 2015.

_____. Ein neuer Ideologiebegriff? (1930) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.2, p. 271-294, 1987.

_____. Gedanke zur Religion. (1935) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.3, p. 326-328, 1988.

_____. Gedanken zur politischen Erziehung. (1960/1963) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.8, p. 147-155, 1985.

_____. Hegel und das Problem der Methaphysik. (1932) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.2, p. 295-311, 1987.

_____. História e psicologia. (1932) In: _____ *Teoria Crítica I*, Trad. de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, p. 13-30. 2006.

_____. Kritische Theorie gersten und heute. (1969/1972) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.8, p. 336-353, 1985.

_____. Macht und Gewissen. (1962). In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 154-159, 1985.

_____. Materialismo e metafísica. (1933) In: *Teoria crítica I*. Trad. de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, p. 31-58. 2006.

_____. Materialismus und Moral. (1933). In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.3, p. 111-149, 1988.

_____. Marx heute. (1968) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.8, p. 306-317, 1985.

_____. Neue Kunst und Massenkultur. (1941). In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.4, p. 419-438, 1988.

_____. Notizen 1949-1969. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.6, p. 187-425, 1991.

_____. O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião. trad. de Flamerion Caldeira Ramos. (1971) In: *Cadernos de filosofia alemã*. nº 12 p. 115-128. jul-dez São Paulo: EDUSP, 2008.

_____. Observações sobre ciência e crise. (1932). In: *Teoria crítica I*. Trad. de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, p. 7-12. 2006.

_____. Pessimismus heute. (1971) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 224-232, 1985.

_____. Philosophie als kulturkritik. (1959) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 81-103, 1985.

_____. Prefácio para a reedição. (1968) In: _____ *Teoria Crítica I*, Trad. de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, p. 1-5. 2006.

_____. Religion und Philosophie. (1967) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 187-196, 1985.

_____. Schopenhauer und die Gesellschaft. (1955) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 43-54, 1985.

_____. Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion. (1971) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 240-252, 1985.

_____. Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, in unverbindlicher Formulierung aufgeschrieben von Friedrich Pollock. (1950-1970) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.14, p. 172-547, 1988.

_____. *Teoria tradicional e teoria crítica*. (1937) Trad. de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. Theismus – Atheismus. (1963) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V. 7, p. 173-186, 1985.

_____. Traditionelle und kritische Theorie. (1937) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.4, p. 162-216, 1988.

_____. Über den Zweifel. (1969) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 213-223, 1985.

_____. Vorwort zur Neupublikation. (1968). In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.3, p. 14-19, 1988.

_____. Was wir 'Sinn' nenenn, wird verschwinden. (1970) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 345-357, 1985.

_____. Zum Begriff der Freiheit. (1962) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 145-153, 1985.

_____. Zum Begriff der Menschen heute. (1957) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 55-80, 1985.

HOLL, Hans Günter. Religion und Metaphysik im Spätwerk Max Horkheimers. In: SCHIMDT, Alfred; ALTWICKER, Norbert (Org.). *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt a. Main: Fischer, 1986. P. 129-145.

HUGO, Victor. *Os miseráveis*, vol. I. Trad. de Frederico Ozanam Pessoa de Barros, Cosac & Naify – São Paulo; Casa da Palavra – Rio de Janeiro, 2002.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

JAY, Martin. *A Imaginação dialética*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Geist und Ungeist christlicher Traditionen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1971.

_____. *Presença do mito*. Tradução de José Guilherme Merquior. Brasília: Unb, 1981.

LANDSBERG, Paul Ludwig. *Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios*. Tradução de Estela dos Santos Abreu e Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

- LIENERT, Franz. *Theorie und Tradition. Zum Menschbild im Werke M. Horkheimers*. Bern-Frankfurt a. Main: Peter Lang, 1977.
- LUCRÉCIO. Da natureza, In: *Os pensadores*, vol. V. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- LUTZ-BACHMANN, Matthias. Humanität und Religion. In: SCHIMDT, Alfred; ALTWICKER, Norbert (Org.). *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt a. Main: Fischer, 1986. P. 108-128.
- _____. Religion nach der Religionskritik. In: DETHLOFF, Klaus; NAGL, Ludwig; WOLFRAM, Friedrich (Org.). *Religion, Moderne, Postmoderne: philosophisch-theologische Erkundungen*. Berlin: Parerga, 2002. p. 79-97.
- LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.
- MAIA, Ari Fernando; DIVINO, José da Silva; BUENO, Sinésio Ferraz. *10 lições sobre Horkheimer*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: 1968.
- MANSILLA, HCF. Religión y razón como factores de complementación y colaboración. *Revista de Filosofía* n. 55, p.87-102, 2007.
- MARCUSE, Herbert. A ideologia da morte. Tradução de Luís Gustavo Guadalupe Silveira. In: *Educação e Filosofia Uberlândia*, v. 26, nº 51, p. 337-349, jan./jun. 2012.
- _____. *Ideologia da sociedade industrial*. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- MATOS, Olgária Chain Féres. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- _____. Luz na sombra: em busca do materialismo no eclipse da razão. In: *Revista USP*, São Paulo, n.11, p. 77-83, 1991.
- _____. Introdução. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica I*, São Paulo: Perspectiva, p. XIII-XXII, 2006.
- MOLINUEVO, J.L. El tardio pessimismo metafísico de Horkheimer. *Revista de Filosofía*, [s.l.], v. 1, p. 115-126, 1987-1988.
- MOMMSEN, Wolfgang Justin. *Der erste Weltkrieg: Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters*. Frankfurt a. Main: Bundeszentrale für politische Bildung; Fischer, 2004.
- NOBRE, Marcos. *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.
- NOBRE, Marcos. Lukács e o materialismo interdisciplinar: uma leitura de 'Teoria tradicional e teoria crítica' de Horkheimer. In: ANTUNES, Ricardo; RÊGO, Walquiria L. *Lukács: um Galileu no século XX*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 1996. P. 74-83.
- PASCAL, Blaise. Pensamentos, In: *Os pensadores*, vol. XVI. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: Une philosophie de la tragédie*. Paris: Vrin, 1999.
- RAMOS, Flamarion Caldeira. Horkheimer leitor de Schopenhauer. In: *Cadernos de filosofia alemã*. nº12 p. 99-113. jul-dez São Paulo: EDUSP, 2008.
- RAULET, G. L'évolution de Max Horkheimer vers le pessimisme? *Archives de Philosophie*, Paris, n. 49, p. 249-274, 1986.
- _____. A quoi peut bien servir Schopenhauer? : Remarques sur le "pessimism" de l'Ecole de Francfort. *Dialogue*, Montreal, v. 20, n. 3, p. 458-484, set./dez. 1981.
- _____. Kritik der Vernunft und kritischer Gebrauch des Pessimismus. In: SCHIMDT, Alfred; ALTWICKER, Norbert (Org.). *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt a. Main: Fischer, 1986. P. 31-51.
- RICOUER, Paúl. *Freud: una interpretación de la cultura*. Tradução de Armando Suárez. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1990.
- ROGER, Alain. Prefácio. In: SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução do Prefácio de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, p. VII- LXXXI, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Os pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- RUSH, F. *Teoria Crítica*. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida/SP: Idéias e Letras, 2008.
- _____. Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimer In: SCHIMDT, Alfred; ALTWICKER, Norbert (Org.). *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt a. Main: Fischer, p. 180-243, 1986.
- SCHIMDT, Alfred. Die geistige Physiognomie Max Horkheimers, In: HORKHEIMER, M. *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung: Notizen in Deutschland*. Frankfurt a. Main: Fischer, p.xl. 1974.
- _____. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge* : Schopenhauers Religionsphilosophie. München/Zürich: Papier, 1986.
- _____. L'oeuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la théorie critique. *Archives de Philosophie*, Paris, n. 49, p. 179-204, 1986.
- _____. *Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis*. In: Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die Philosophie Schopenhauers (1960–2003). Lang: Frankfurt am Main, 2004.
- SCHOLEM, Gerschom. *A cabala e seu simbolismo*. Tradução de Hans Borger e Jacó Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução do Prefácio de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, p. VII- LXXXI, 2001.

SIEBERT, Rudolf. Horkheimer's sociology of religion. *Telos*, Buffalo, n. 30, p. 127-144, 1976.

SILVA, Rafael Cordeiro, *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*. Uberlândia: EDUFU, 2011.

SÓFOCLES. Antígona. Tradução de J.B. de Mello. In: *Teatro grego – Clássicos Jackson* vol. XXII. Rio de Janeiro/ São Paulo/ Porto Alegre: W.M Jackson Inc. Editores, 1964.

TILICH, Paul. *Für und wider den Sozialismus*. München/Hamburg: Siebenstern Taschenbuch, 1969.

VALLE, Nicolas del. Justicia, teologia e teoría crítica en la obra tardía de Max Horkheimer: reflexiones sobre política radical. In: *Alpha*. N. 31, p. 55-67, 2010.

WELLMER, A. *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Essays und Vorträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1999.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt*. Tradução de Lilyane Deroche-Gurcel, Difel – Rio de Janeiro, 2002.

_____. *Max Horkheimer: zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1998.