



## A Religião e o Esgotamento do Iluminismo – Estudo de Filosofia da Religião a Partir da Dialética do Iluminismo

Religion and the exhaustion of the Enlightenment:  
Philosophy of Religion study based on the Dialectic of Enlightenment

Manoel Ribeiro de Moraes Junior\*

### Resumo

Os estudos da religião na modernidade renascentista e iluminista estiveram sempre sob as condições das promessas emancipatórias de um saber secular, tecnologicamente experimental e crítico às tradições, visando à emancipação social em relação às antigas formas de pensamento e sociedade. Contudo, as catástrofes das grandes guerras e dos problemas decorrentes de formas políticas e econômicas de características técnicas e burocráticas favoreceram mazelas dolorosas e até sanguinárias no século XX. A religião sempre foi tratada sob a dimensão das sociedades tradicionais, das quais a modernidade lutava para se libertar. Este artigo trata de um estudo escrito por Adorno e Horkheimer, que é crítico aos aspectos ideológicos e germinais desta modernidade. Entre leitura e análise dos pensadores frankfurtianos, este artigo enfoca mais ainda as implicações aos estudos da religião, momento em que os pensadores frankfurtianos tecem uma genealogia arquetípica e sociopsicanalítica da modernidade, visando, antes de tudo, as possibilidades de uma emancipação social.

**Palavras-chave:** Teoria Crítica; Iluminismo; Religião; Sociedade.

### Abstract

Studies of religion in Renaissance and Enlightenment modernity were always under the conditions of the emancipatory promises of secular knowledge, technology experimental and critical traditions, aiming at social emancipation from the old ways of thinking and society. However, the disasters of the great wars and the problems arising from political and economic forms of technical and bureaucratic characteristics favored painful ailments and even bloody in the twentieth century. Religion has always been treated in the size of traditional societies, of which modernity struggled to get free. This article deals with a study written by Adorno and Horkheimer, which is critical to the ideological and germinal aspects of modernity. Between reading and analysis of the Frankfurt School thinkers, this article focuses on further implications to religious studies in which the Frankfurt School thinkers weave an archetypal genealogy and sociopsicanalítica of modernity, aiming, above all, at the possibilities of social emancipation.

**Keywords:** Critical Theory; Illuminism; Religion; Society.

---

Artigo recebido em 28 de abril de 2016 e aprovado em 06 de julho de 2016.

\* Doutor em Ciências da Religião. Professor Adjunto III na Universidade do Estado do Pará, lotado no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais. Tem estágio de pós-doutorado em Filosofia Política no CeSoR/EHESS/CNRS sob a orientação do professor Michel Löwy e em Filosofia Política na UERJ sob a orientação do Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo. País de origem: Brasil. E-mail: manoelribeiomoraesjr@gmail.com.

## Introdução

A obra *Dialética do Esclarecimento*<sup>1</sup> é uma coleção de ensaios filosóficos escritos conjuntamente por Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. Contou com a colaboração da esposa de Adorno, Gretel Adorno, que registrou e organizou as conversas entre seu esposo e Max Horkheimer. A criação do livro aconteceu nos tempos em que eles ainda moravam em Los Angeles (EUA), já no final da guerra e do poder nazista na Alemanha. A primeira edição deste livro foi mimeografada em 1944, na sede do *Institut für Sozialforschung*, ainda em New York (EUA); em 1947, foi impresso em Amsterdam, na editora *Querido Verlag* (um projeto gráfico de língua alemã exilado na Holanda por ter sido resistente à política nazista). Por ter provocado muitas críticas incisivas à cultura de massa e às formas constituídas de política e economia, esse livro de Adorno e Horkheimer foi intensamente acolhido pelos estudantes alemães na década de 60.

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

Neste artigo, a *Dialética do Esclarecimento* será apresentada como uma obra crítica à modernidade burguesa, a partir da junção metodológica da Crítica Formativo-Hermenêutica de Horkheimer à Dialética Negativa de T. W.-Adorno. Na última parte, privilegiando o enfoque horkheimeriano, se apontará como a arte, mas sobretudo a religião, auxiliam a filosofia crítica negativa a compreender de

---

<sup>1</sup> HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor-W. *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950* (Gesammelte Schriften, Band 5). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2003, p. 12-290.

modo mais alargado as possíveis dimensões humanas de emancipação frente às formas cindidas de vida correntes ao enveredamento do processo civilizatório moderno.

## 1 O Colapso Bárbaro do Iluminismo na Modernidade Avançada

A intuição básica dos pensadores frankfurtianos é a inversão da dialética do progresso da história (WELLMER, 1994, pp. 193-196). Se antes a emancipação social apontava na direção de uma sociedade livre, fraterna e emancipada por meio da progressiva participação da razão iluminista no processo civilizatório, agora, para Adorno e Horkheimer, a plenificação desta razão deve ser desmascarada, mostrando-se, verdadeiramente, um movimento descontínuo e sem qualquer progressão emancipativa. Para estes pensadores, a história da humanidade está estreitamente vinculada a um processo amplo de objetivação. Quaisquer expectativas de compreensão da modernização social como um momento crescente de amadurecimento e, neste sentido, como condição necessária para uma revolução emancipativa da sociedade poderiam ser entendidas pelos filósofos de Frankfurt como uma esperança destoadada dos eventos sociais, econômicos e políticos. Em suas palavras, “com o evoluir da história, quer dizer, à medida que o progresso se impõe sobre a fatalidade, aumentam as possibilidades tanto da barbárie e privação da liberdade como da liberdade mesma” (WELLMER, 1994, p. 196).

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

1999, pp. 170-192; ARAÚJO, 1996, pp. 111-144) e das teorias marxista-hegelianas de Lukács (1974).

No prefácio de sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Max Weber situa o mundo ocidental num horizonte de vivência conduzido racionalmente, situação que diferenciou progressivamente as sociedades modernas das sociedades tradicionais (China, Índia, Babilônia, Egito etc.). O interesse weberiano é explicar a origem do capitalismo e da sociedade burguesa. Para Weber, essa diferenciação se faz presente em várias expressões sociais: na arte, na economia, na administração pública, na política, nas ciências, no direito, na teologia e na educação, entre outras. O modelo de racionalização progressiva da ação conduziu as sociedades tradicionais - verdadeiras comunidades afetivamente entrelaçadas - a abandonarem o modo solidário de relacionamento. As novas sociedades emergem com um modo estratificado de organização, baseando seus laços sociais em ligações de consciências valorativas racionalmente motivadas (SCHLUCHTER apud: SOUZA, 1999). Seguindo ainda o mesmo eixo teórico, Weber acredita que, nesse processo de racionalização, as visões de mundo tradicionais, de caráter mítico-religioso, são progressivamente abandonadas. De acordo com Schluchter,

O desempenho civilizatório específico do racionalismo ocidental moderno foi o desencantamento do mundo. (...) Com isso, o aparecimento e desenvolvimento do racionalismo ocidental moderno parece representar, para Weber, uma ruptura de princípio na forma da consciência, ou seja, um desenvolvimento das formas de consciência, correspondendo, por sua vez, ao nível das concepções de mundo, a um desenvolvimento também dessas últimas. No lugar dos deuses pessoais temos agora os poderes impessoais. (SCHLUCHTER apud: SOUZA, p.70).

Mas também é possível encontrar em Weber uma descrição das patologias resultantes do processo de modernização do mundo ocidental. Tal diagnóstico entende que a tripartição das esferas axiológicas (científica, estética e moral), suas respectivas autonomizações bem como a orientação racional com respeito a fins dos sistemas de ação foram deflagradas no processo de desenvolvimento das

sociedades capitalistas, resultando, de um lado, numa perda de sentido, e, de outro, numa perda de liberdade. Assim, o processo de racionalização ocidental possui, por assim dizer, uma dupla face.

A evolução reflete o progresso na vigência da racionalidade meios-fins que se estende a todos os setores do sistema sociocultural, sobretudo às esferas da economia e da burocracia, adquirindo um notório prestígio, decorrente da aplicação eficaz de meios adequados a determinados fins procurados, tendo em conta suas possíveis consequências. A outra face é representada pelo fato de que esse tipo de racionalidade supõe o retrocesso simultâneo daquelas visões de mundo que haviam cumprido uma função de coesão social em épocas passadas. Já não são mais essas visões de mundo que os distintos membros de uma sociedade compartilham, à luz das quais se identificavam como membros de uma mesma comunidade. Daí que o chamado progresso racionalizador ocidental consista num progresso da racionalidade meios-fins, ao qual vai unido um processo de desencantamento do mundo. Assim, ao lado do monoteísmo racional, quer dizer, da presença excludente de uma racionalidade instrumental, há o politeísmo axiológico, nascido do desencantamento e representando a outra face do processo ocidental de racionalização.

A análise weberiana exercerá enorme influência tanto em Lukács, que tentará harmonizar a teoria da racionalização de Weber com a teoria do fetichismo de Marx, quanto em Horkheimer e Adorno. Entretanto, o conceito de reificação em Lukács é um fenômeno restrito às sociedades capitalistas. Para o filósofo húngaro, com a força de trabalho reduzida a aspectos meramente de troca, guiada pela lógica do mercado, proporciona-se o surgimento das formas de consciência coisificada - processo em que a consciência reduz-se aos aspectos objetivos do modo capitalista de produção. O conceito de racionalização como reificação possui, em Lukács, uma formulação instigante, porém, insuficiente para Horkheimer e Adorno, pois, ao contrário deste, que compreende o processo de coisificação da consciência somente no interior das relações sociais próprias às sociedades capitalistas, os pensadores

da Escola de Frankfurt ampliam o processo de objetivação da consciência, compreendendo seu desdobramento não apenas no âmbito de uma ciência histórico-materialista, mas, também, e de uma maneira mais ampla, como uma verdadeira ontologia da história. Isso quer dizer que, para os filósofos de Frankfurt, o processo progressivo de alienação da consciência está presente em todas as sociedades e em todas as épocas.<sup>2</sup>

Na obra *Dialética do Esclarecimento*, a inversão do conceito de emancipação dá-se de tal modo que o processo de objetivação da natureza não mais resultaria num estágio superior de humanidade; ao invés, o imperativo da razão instrumental não só motivaria uma relação objetivante entre o homem e a natureza, como também abriria condições para a coisificação da natureza social e da natureza interna - sendo ele guiado por princípios formais (voltados à eficiência) e desumanos. A compreensão do desenvolvimento da humanidade, tônica do projeto teórico-crítico da Escola de Frankfurt, é determinada por uma lógica gradual reificante, que se iniciou com o controle técnico da natureza e atingiu seu ápice com a manifestação das forças políticas totalitárias. A vontade de construir um mundo totalmente esclarecido foi a causa das mazelas emergentes, encontrando-se o fenômeno da reificação vinculado não apenas à economia capitalista, mas ao tipo de razão triunfante no mundo ocidental. “O esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 19), afirmam Adorno e Horkheimer, em sintonia com a lógica weberiana da racionalização e do desencantamento do mundo.

A relação entre o esclarecimento e a “natureza das coisas” dá-se sob o modelo conjugal de tipologia patriarcal, de modo que o entendimento relaciona-se

---

<sup>2</sup> Duas recepções dentro do círculo frankfurtiano da tese sobre o fenômeno da reificação (coisificação) de G. Lukács se mostram contrárias não nas suas respectivas reformulações desta categoria, mas já no conceito em que cada uma delas formula sobre o papel terapêutico da linguagem: primeiro, a recepção de M. Horkheimer (HORKHEIMER, 1997), que vê na função mimética da linguagem a possibilidade de os indivíduos humanizarem suas relações interpessoais e naturalizarem suas humanizações como meio de superação da forma restrita e cindida de sociedade; do outro, as recepções de A. Honnet (cf. HONNETH, 2007) e J. Habermas (HABERMAS, 1987) que veem a reificação social somente como esquecimento das alteridades, mas que esta patologia do encrudescimento social pode ser superada logo que os indivíduos se empenharem no discurso público votado ao entendimento reconciliativo.

com a natureza guiado pela vontade de domínio: “o saber que é poder, não conhece nenhuma barreira” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 20). Esse saber que se reconhece como força subordinadora do objeto à sua vontade é mediado pelo chamado “método instrumental”, aquele que pretende conhecer pelo domínio. Se antes o saber pretendia conhecer as qualidades das coisas no mundo a partir da descoberta da essência do real e de sua finalidade (causa última), agora entende-se o conhecimento como vontade de controle e domínio sobre a natureza. Nesta inversão, “o que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘operation’, o procedimento eficaz” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 20). O sentido do todo, oculto numa realidade distinta ou que resida imanentemente no real, é desprezado como recurso ilusório e imaginativo: “a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 21). Contudo, os autores da *Dialética do Esclarecimento* não veem o iluminismo como forma original e exclusiva do período moderno. A razão ilustrada, a razão instrumental, não se fecha nos limites estreitos do modo de produção capitalista, mas preside o desenvolvimento da história ocidental. O fenômeno da Ilustração amplia-se, portanto, para além do século XVIII. Para eles, o mito já revelava uma força germinal da vontade de autonomia e esclarecimento.

A análise dos mitos, em que Adorno e Horkheimer mostram a passagem do Iluminismo mítico ao Iluminismo moderno, dirige-se aos modos explicativos originais - “os mitos de origem”<sup>3</sup> - que, mesmo trazendo uma racionalização simbólica, submetem-se negativamente às forças externas, ainda que trazendo consigo a força da explicação, verdadeiro germe do desencantamento. A força explicativa do mito traz o homem projetado na natureza (antropomorfismo), mas, no entanto, acuado por suas forças externas. De outro modo, o esclarecimento

---

<sup>3</sup> Segundo Mircea Eliade, o mito de origem “é sempre, portanto, a narrativa de uma ‘criação’: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser”. Cf. ELIADE, 1972, p. 11.

seculariza o mundo pela força do pensamento formal e unificador, impregnando um processo de demitização, ao tentar substituir a antiga explicação simbolicamente constituída por uma cosmovisão calculista – “o número tornou-se o cânon do esclarecimento” ((HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 22) – no processo de desmagificação (desencantamento) das visões de mundo. Logo, a relação entre o mito e o esclarecimento aparece como radical na passagem do primeiro para o segundo, na força secular do entendimento. O esclarecimento é a libertação das forças externas da natureza e, ao mesmo tempo, a introspecção das forças libertárias, o que faz com que o homem ainda não experimente a emancipação; pelo contrário, mostra-se ainda preso ao círculo vicioso da autopreservação – a liberdade não é mais entendida, como entre os gregos, como a amostragem da ordem universal e o lugar que o homem ocupa nela, mas como autonomia. “A natureza desqualificada”, afirmam eles, “torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 24).

O conceito de dominação, por seu turno, resguarda um tratamento estético. A dominação, baseada no modelo técnico-instrumental, levou a humanidade a submeter à natureza uma relação inapropriada. Para tanto, Adorno evoca um axioma fundamental: a identidade originalmente existente entre natureza e razão. A princípio, a razão é a atividade psíquica hominídea da natureza. No entanto, a tentativa de autopreservação da espécie – posta em perigo constantemente pelas forças da natureza – levou a razão a se autonomizar, procurando subtrair-se de tais perigos. Por autonomização, entende-se uma relação de progressivo distanciamento entre a subjetividade e a dinâmica interna da natureza, para que, imediatamente depois, o sujeito procure submetê-la (a natureza) a seu controle, através de uma intervenção instrumentalmente guiada. Os efeitos dessa intervenção, no entanto, são o esquecimento da identidade razão-natureza e o controle e domínio da subjetividade e de seu *alter ego*. Se o homem esquece de sua identidade com a natureza, ao tentar dominá-la instrumentalmente, ele domina a si e ao outro-de-si, que também são natureza. Segundo os frankfurtianos, “o preço da

dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 40). Nas palavras de Ricardo Barbosa, “o sujeito autônomo e idêntico a si mesmo se apropria da natureza externa na medida em que se esquece da presença da natureza em si mesmo” (BARBOSA, 1996, p. 48). O desdobramento da história da humanidade seria a arregimentação de um modelo de razão autônoma que expandiria a violência da dominação também às esferas da natureza interna e da natureza social.

## **2 Teoria Crítica e a Negatividade na Religião**

Após o diagnóstico da autofagia civilizatória como consequência do prevaecimento de uma visão de mundo sob uma diretriz subjetiva de racionalidade, Adorno e Horkheimer exploraram as possibilidades que a arte abstrata e a religião judaica ofereciam para uma crítica ao conceito tradicional do pensamento iluminista e das possibilidades que se abrem a partir deles mesmos para uma compreensão de razão não limitada à dominação. Para Horkheimer e Adorno, a religião judaica e a arte abstrata, enquanto expressões culturais com características essencialmente negativas, estão ligadas ao programa de uma crítica à razão e ao iluminismo através da “negação determinada”.

Nas sociedades tradicionais, a constituição significativa do religioso e do artístico não hesitava permanentemente a se consubstanciar à totalidade do tecido social. As formas estabelecidas dos signos nasciam do processo contínuo entre a pessoa e a agregação social, numa dialética entre a experiência do(s) significador(res) e o tecido cultural (o mesmo que é responsável pela constituição

da identidade dos agentes significantes e também da unidade social)<sup>4</sup>. Esta tensão é muito bem explorada pelo historiador das religiões Gershom Scholem, quando investiga a história dos movimentos místicos judaicos<sup>5</sup>. Para Scholem, a história das religiões não pode ser somente uma leitura da memória institucional ou cultural predominante. Inspirado pelo conceito de *Dämonisch* (J. W. von Goethe<sup>6</sup>), Scholem acreditava que a dinâmica de uma comunidade religiosa acontecia a partir da tensão entre o místico e o tradicional. A tradição religiosa representa um ordenamento da vida sustentada por interpretações privilegiadas daquilo que o sagrado revelou: somente por ela, a revelação do supremamente Sagrado se torna “interpretável, convincente e compreensível” (SCHOLEM, 1999, p. 131). Contudo, em contraposição à tradição, os movimentos místico-restauradores rompem catastroficamente com a “tradição” e com a “história”, expressando a redenção plena somente no final ou para além do mundo ordenado, da história: “estas imagens estão cunhadas muito mais de esperança e desejo do que de experiências históricas” (SCHOLEM, 1999, p. 132).

### 3 A Religião como Expressão de Redenção

Tanto para Adorno quanto para Horkheimer, a dimensão que os símbolos mitológicos e sacerdotais ocupam numa certa agregação é a mesma que devem

---

<sup>4</sup> Sobre esta tensão, Sahlins expõe a visão de Durkheim que, ocasionalmente, se revela muito apropriada: “No entanto, a contradição era mais complexa e não deixava de apresentar certa determinação. No caso mediado, a sociedade confrontava o homem como um supersujeito (sic) cujos próprios conceitos do mundo dominavam e substituíam suas sensibilidades e depois, como um objeto, a experiência direta do que explicava empiricamente esse processo de imposição conceitual. Na condição de *lócus* desse dualismo antagônico entre sociedade e sensibilidade, o homem era duplo na visão de Durkheim, e a dualidade do seu ser correspondia a uma oposição entre percepção (individual) e concepção (social), bem como gratificação egoísta e moralidade coletiva” (SAHLINS, 2003, p. 114).

<sup>5</sup> Sobre o procedimento histórico-metodológico empregado por Scholem, afirma Biale que “A contra-história é um tipo de historiografia revisionista, mas, enquanto o revisionista propõe uma nova teoria ou descobre novos fatos, o contra-historiador transvalora velhos fatos. Ele não nega que a interpretação histórica de seus predecessores seja correta, como fazem os revisionistas, mas, enquanto o revisionista propõe uma nova teoria ou descobre fatos novos, o contra-historiador transvalora velhos fatos. Ele não nega que a interpretação histórica de seus predecessores seja correta, como fazem os revisionistas, mas rejeita que seja completa; ele afirma a existência de uma história “dominante” ou “oficial”, mas crê que a força vital reside numa tradição secreta. Para Scholem, a Cabala, uma tradição recalçada e esotérica, constitui a chave da contínua vitalidade do judaísmo. Enquanto o século XIX via o misticismo e o mito como obstáculos na estrada do progresso da história judaica, aos olhos de Scholem eles constituem as forças que o movem” (BIALE, 2004, p. 16).

<sup>6</sup> *Dämonisch* foi um termo a que o poeta e pensador J. W. von Goethe fez menção no último volume de sua autobiografia, *Dichtung und Wahrheit* (verdade e poesia), que define o fenômeno irracional no qual os homens estão submetidos constantemente submetidos e, por isso, eles estão suscetíveis a violar as normas sociais vigentes (NICHOLLS, 2006).

garantir a constituição e o ordenamento da sociedade estabelecida. Desta feita, o conjunto da tradição religiosa consubstancia a natureza e a sociedade sob o prenúncio da ordem contra o caos. O mesmo fenômeno manifesta-se nas expressões da arte totalizante – que, no mundo contemporâneo, circunscreve-se à cultura de massa. Esta experiência artística apazigua as contradições da vida e da sociedade, conciliando a apreciação estética à consolidação da ordem: “juntamente com o esporte e o cinema, a música de massa e o novo tipo de audição contribuem para tornar impossível o abandono da situação infantil geral” (ADORNO, in: ADORNO; ADORNO, 1991, p.94). Contudo, para estes dois autores imbuídos da negação determinada, a arte e a religião não se reduzem às suas expressões totalizantes quando elas impulsionam os homens às forças miméticas, ao impulso demônico (*Daimonich*, de Goethe), à força dionisíaca (de Nietzsche) ou ao místico (de Scholem). A religião mística (prefigurada no judaísmo) e a arte abstrata se opõem ao real, ao ordinário. Sobre as artes, afirmam que “com o progresso do conhecimento, só as obras de arte autênticas conseguiram escapar à mera imitação daquilo que, de um modo qualquer, já é” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 31). Sobre a religião, afirmam que

na religião judaica, onde a ideia do patriarcado culmina na destruição do mito, liame entre o nome e o ser permanece reconhecido através da proibição de pronunciar o nome de Deus. O mundo desencantado do judaísmo reconcilia a magia através de sua negação na ideia de Deus. A religião judaica não tolera nenhum consolo ao desespero de qualquer mortal. Ela associa a esperança unicamente à proibição de invocar o falso como Deus, o finito como infinito, a mentira como verdade. O penhor da salvação consiste na recusa de toda a fé que se substitua a ela, o conhecimento na denúncia da religião (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 36).

A experiência religiosa que liga “esperança” à “proibição de se nomear Deus” é algo distintivo da religião judaica. Isso porque, para Adorno e Horkheimer, tanto a esperança quanto a proibição de se nomear o Eterno estabelecem poder simbólico àquilo que é revelado, logo, do que se torna impulsora à superação da condição imanente vivida pelo ser humano. Desta feita, a fé subjetiva confronta-se com a razão profana, colocando-se como condição exclusiva e suficiente para a salvação.

Com as religiões da revelação e da pura fé, a linguagem figurativa do mito dá lugar a uma construção linguística que, ao mesmo tempo, nomeia absolutamente o mundo, esconde o abismo da realidade humana e, por último, motiva-se por uma vontade de controlar a realidade que circunda o fiel.

Sobre o que motiva o processo de racionalização desprendido pelas religiões da revelação, na construção de uma totalidade substanciada em um “Eternoconceituável”, racional e ordenado, um dos primeiros diagnósticos apontados por Adorno e Horkheimer é o medo e a vontade de domínio. Diferentemente do protestantismo, do islamismo e do catolicismo, o judaísmo rompeu com o poder mítico que nomeia tanto o mundo quando Deus, com o propósito de agir seguramente sempre favorável a si mesmo. A ruptura da relação entre obediência e sistema simbólico, mítico e figurativo, faz do judaísmo uma religião negativa. Tanto o judaísmo como a arte abstrata revelam-se momentos críticos na dialética do iluminismo e, por isso, mostram-se como forças fundamentais e até mesmo aliadas ao saber que se propõe ser crítico. Desta maneira, a Teoria Crítica não pode prescindir das expressões da religião negativa e da arte abstrata, se ela não quiser enfraquecer seu potencial revolucionário.

Com as críticas esboçadas na *Dialética do Iluminismo*, Adorno e Horkheimer entenderam que o modelo de razão pelo qual a modernidade desprende suas críticas à religião com a finalidade de criticá-la e subjugar-la, de fato, não a fizeram a partir da significação profunda da religião, mas sim do que seria a razão em si mesma. Ou seja, a filosofia da religião na modernidade criticou o seu objeto de investigação e o obrigou a se adequar ao teor de verdade proposto pela razão moderna.

Nesse recurso de ambos, vejo uma *virada copernicana* na relação entre religião e a crítica filosófica à razão, com o despontar de novas perspectivas. Se o programa de uma filosofia da religião como crítica racional da religião, favorecido pela da Era da Modernidade e do esclarecimento, tomava como ponto de partida um conceito de razão

fortalecido, segundo o qual se devia julgar a pretensão de validação de enunciados religiosos, Horkheimer e Adorno, de sua parte, procuram alcançar, sob a palavra de ordem de uma *Dialética do Esclarecimento*, e em fase da crise da razão, a abertura para uma noção sustentável e filosófica de razão, baseada em discernimentos formulados e preservados na linguagem da arte e da religião. (LUTZ-BACHMANN, 2003, pp. 13-25).

## Conclusão

Se a filosofia pretende uma compreensão daquilo que pode significar a práxis libertadora, ela deve desprender-se da vontade de dominação e recuperar a profunda dimensão significativa da vida. Com a obra *Dialética do Esclarecimento*, pode-se observar a condição de que, se o pensamento vislumbra uma prática transformadora da sociedade – que de alguma forma é motivada por uma profunda insatisfação com a imanência histórico-social –, deve-se concluir que não se pode subjugar previamente nenhuma área de experiência e linguagem humana (arte, religião, sabedorias éticas, ciência, filosofia etc.) em torno de uma única arquitetura intelectual. Inspirados na obra *Dialética do Esclarecimento*, pode-se concluir que o projeto de práxis emancipativa deve ser erguido a partir do reconhecimento de que a razão e a linguagem habitam em infinitas experiências singulares da vida, e que, por isso, o pensamento prático-transformador deve se reconhecer a si mesmo presente nas diversas dimensões da expressão humana.

Pela *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer instigam uma reflexão sobre a antropologia reprimida em tempos de prevalência dos imperativos desenvolvimentistas. São momentos em que se impõe a inexistência de qualquer alternativa ao capitalismo. A ética do bem viver é transfigurada para a maximização contínua do acúmulo de capital. Com isso, a conduta humana fica pressa às possibilidades do enriquecimento financeiro e do poder tecnológico. Nessa transmutação de valores, o homem dessa modernidade sepulta pouco a pouco a político, a moral, o estético, o reflexivo e as tradições.

O pensamento que almeja a emancipação deve lograr a capacidade de tradutibilidade interpretativa do que o outro expressa parcialmente sobre a esperança de uma vida reconciliada. Assim, a religião não pode ser compreendida somente como uma expressão de motivação à violência, ao engano ou à dominação dos sistemas sociais, pois, para que estas expressões existam, não é necessário que as formas de vida religiosa estejam presentes; ela deve ser compreendida a partir daquilo que se ergue na sua originalidade: a experiência sagrada extra-ordinária que nasce do desejo pela vida não restrita.

## REFERÊNCIA

ADORNO, T. W.-. HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. **Textos escolhidos**. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ARAÚJO, Luiz B. L. “Racionalização e desencantamento”. In: **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 111-144.

BARBOSA, Ricardo C. **Dialética da reconciliação**. Estudo sobre Habermas e Adorno. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.

BIALE, David. **Cabala e contra-história**: Gershom Scholem. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 16.

ELIADE, M. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 11.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa I**. Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1987.

HONNETH, Axel. **Reificación**. Um estudo em La teoria Del reconocimiento. Buenos Aires: Kutz, 2007.

HORKHEIMER, Max. ADORNO, Theodor-W. ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: 1985, Zahar Editores.

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

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

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**. Porto: Escorpião, 1974.

**Lutz-Bachmann, M. Die Einheit der Vernunft und die Sprache der Religionen.** In: Uhl, F./Boelder, A. (Hrsg.), Die Sprachen der Religion. Munique: Verlag Karl Alber Freiburg, 2003, p.333–348

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

NICHOLLS, ANGUS. **Goethe's Concept of the Daemonic After the Ancients.** Woodbridge: Camden House, 2006.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SCHLUCHTER, Wolfgang. “As origens do racionalismo ocidental”, in: SOUZA, Jessé de. **O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira.** Brasília: Editora da UNB, 1999, p. 121-136.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **Der Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber.** Frankfurt: Verlag, 1980.

SCHOLEM, G. **O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: judaica II.** São Paulo: Perspectiva, 1999.

SILVA, Rafael Cordeiro. Sensibilidade estética e sentimento religioso na filosofia de Max Horkheimer (Pelos trinta anos da morte de Horkheimer). **PHILÓSOPHOS**, Goiânia, v. 10, n. 1, pp.79-96, 2005.

SOUZA, J. de. **Patologias da Modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber.** São Paulo: Annablume, 2006.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira, 1996.

WEBER, Max. “Los tipos de dominación”. **Economía y sociedad.** Mexico: Fondo de cultura económica, 1999, pp. 170-192.

WELLMER, A. **Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso.** Barcelona: Anthropos, 1994.