

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE EDUCAÇÃO – CE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES – PPGCR

JOSÉ ROGÉRIO GOMES DE SOUSA

**TEORIA CRÍTICA E RELIGIÃO: UMA LEITURA DA RELIGIÃO EM ADORNO E
HORKHEIMER**

JOÃO PESSOA
2016

JOSÉ ROGÉRIO GOMES DE SOUSA

**TEORIA CRÍTICA E RELIGIÃO: UMA LEITURA DA RELIGIÃO EM ADORNO E
HORKHEIMER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba – UFPB, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciências das Religiões.

Linha de Pesquisa: Abordagens Filosóficas, Históricas e Fenomenológicas das Religiões.

Orientador: Prof. Dr. Deyve Redyson Melo dos Santos.

JOÃO PESSOA
2016

S725t Sousa, José Rogério Gomes de.

Teoria crítica e religião: uma leitura da religião em Adorno e Horkheimer / José Rogério Gomes de Sousa.- João Pessoa, 2016.

112f.

Orientador: Deyve Redyson Melo dos Santos
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE

UFPB/BC

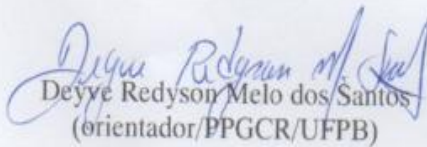
CDU: 2(043)

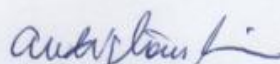
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

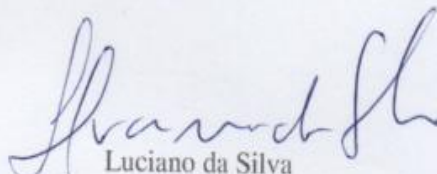
*"TEORIA CRÍTICA E RELIGIÃO: UMA LEITURA DA RELIGIÃO EM ADORNO E
HORKHEIMER"*

José Rogério Gomes de Sousa

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:


Deyve Redyson Melo dos Santos
(orientador/PPGCR/UFPB)


André Gustavo Ferreira da Silva
(membro-externo/UFPE)


Luciano da Silva
(membro-externo/UFCG)

Ao Prof. Dr. Deyve Redyson Melo dos Santos
pela assídua compreensão.

AGRADECIMENTOS

Ao termino do trabalho dissertativo há contribuições significativas tanto do âmbito acadêmico quanto fora de tal meio. As amizades feitas no decurso do mestrado em Ciências de Religiões de suma importância no suceder dos dias.

Em primeiro momento agradeço aos meus pais: Maria do Socorro Gomes de Sousa e Zezito Severino de Sousa que foram suporte nesses anos: a lembrança viva da luta marcada nas mãos encalçadas; e aos meus irmãos: José Rosário Gomes de Sousa, José Rodrigo Gomes de Sousa e José Ribamar Gomes de Sousa.

Aos amigos e amigas que fiz durante o mestrado: Nicole Tábata, Mirinalda (Miri) Rodrigues, Fernanda do Nascimento, Ricardo Menezes, Diego Fontes, Thalisson Pinto, Maria Isabel Pia, Sonária Amorim, Maraiane Pinto, Anne Emanuelle, Fabiana Cruz, Lidice Canella, Jobson Barros, Guillermo Memo, Lorena Bandeira, Jessica Souza, Amanda Pontes, Tadeu Jr. Nascimento, Fagner Veloso, Carlos Abreu, Moah Ribeiro, Alex Nakaóka, Andreza Magda, Airam Fernandes, Janainna Palitot, Luísa Carolina, Josilene Cruz, Adriana Moura, Diego Aristófanis, Igohr Brennand, Nancyelle Torres, Brunna Castro, Nilson Ribeiro, Carlos Marques, Rita de Kássia, Suh Nascimento, Camila Luiza, David Gadelha, Yuliani Henrique, Marcus Menezes, Otávio Vieira, Christiano Moura, Andressa Ferreira, Daniel Lelis, Debora Neves, Rafaela Fernandes, Leandro Lira, Wellida Carla, Karla Sousa, Cilene Castro, Cléo Sousa, Frann Silva, Lucas Bossan, Brenda Almeida.

Aos professores do departamento Pós-Graduação de Ciências das Religiões: Prof. Dr. Deyve Redyson, Prof.^a Dr.^a Fernanda Lemos, Prof. Dr. Carlos André Cavalcanti, Prof.^a Dr.^a Dilaine Sampaio, Prof.^a Dr.^a Maria Lucia Abaurre e ao Prof. Dr. Joaquim Monteiro pelas discussões que versava por diversos campos do conhecimento.

Às secretarias do departamento de Pós-Graduação: Márcia Enéas e Avany que foram sempre solícitas e disponíveis; e que no decurso do tempo fomos construindo os laços de amizade.

À Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior – CAPES que possibilitou a realização desse trabalho dissertativo.

Qué es religión en buen sentido? El enextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia.

Max Horkheimer

RESUMO

O presente trabalho dissertativo tem o intuito de abordar a religião na perspectiva de dois teóricos da Escola de Frankfurt: Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. Para a compreensão da religião em tais autores faz-se necessários como pano de fundo a teoria crítica. Vale ressaltar que não há uma teoria da religião na Escola de Frankfurt, mas que a religião consiste em uma parte que está inserida no estudo feito pelos teóricos da Escola de Frankfurt. A teoria crítica tenta fazer uma análise da sociedade em geral, a qual aparece nos estudos teóricos. Assim, a religião é compreendida como parte integrante da sociedade e não deve ser excluída das pesquisas. A religião entendida a partir do viés da teoria crítica dá a possibilidade de apreender a sua conjectura tanto na sociedade quanto no cotidiano de cada indivíduo. Há, portanto, um imperativo de que esteja fora do âmbito em que comumente a religião está arraigada: talvez, a de que a religião estaria isenta de ideologia e de um uso teleológico para determinados fins. No decurso programático do texto dissertativo, em primeiro momento se faz uma breve abordagem do contexto histórico em que a Escola de Frankfurt está inserida. Tal contexto viabilizará na compreensão do desenvolvimento da teoria crítica. No segundo momento, aborda-se sobre a religião e para tal empreendimento se utilizará da perspectiva de dois teóricos: Max Horkheimer, com sua proposta de compreender a religião como instância crítica com a intenção de salvaguardar o sujeito autônomo e Theodor Adorno que arraigado sobre a questão nazifascista e do antissemitismo compreende a religião como forma de recuperar a esperança perdida. A partir desta dúplici teórica se tenta entender qual a importância de discutir a religião no âmbito Escola de Frankfurt. Talvez, uma chave de leitura que não fica nas arestas do apenas óbvio, mas que adentra no âmago da questão e em sua conjectura.

Palavras-chave: Religião. Teoria crítica. Sociedade. Sujeito.

ABSTRACT

The present work aims to address argumentative religion in the perspective of two Frankfurt School theorists: Theodor w. Adorno and Max Horkheimer. To understanding the religion in such authors do if necessary against the backdrop of critical theory. It is worth mentioning that there is a theory of religion in the Frankfurt School, but that religion consists of a part that is embedded in the study done by the Frankfurt School theorists. Critical theory attempts to do an analysis of society at large, which appears in theoretical studies. So, religion is understood as an integral part of society and should not be excluded from research. Religion understood from the bias of critical theory gives the possibility to seize his conjecture in both society and the daily life of each individual. There is, therefore, an imperative that is outside the scope in which commonly religion is entrenched: maybe, that religion would be free of ideology and of a teleological usage for certain purposes. In the course of argumentative text, in the first time you do a brief approach to the historical context in which the Frankfurt School is embedded. This context will make it possible to understand the development of critical theory. In the second, covers about religion and for such a venture be used two theoretical perspective: Max Horkheimer, with their proposal to understand religion as critical instance with the intention to safeguard the subject and Theodor Adorno that rooted on the issue nazifascista and anti-Semitism understand religion as a way to recover the lost hope. From this theoretical duplicitous if attempts to understand the importance of discussing religion under the Frankfurt School. Perhaps a reading that is not on the edges of the only obvious, but that enters in the nitty-gritty and conjecture.

Keywords: Religion. Critical theory. Society. Subject.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 A ESCOLA DE FRANKFURT: UM CONTEXTO HISTÓRICO	11
1.1 Um sonho de um mercador: o Instituto de Pesquisa Social.....	12
1.2 Tempos difíceis: um exílio forçado.....	15
1.3 Tempos de reconstrução: a volta para a pátria	18
1.3.1 Reconstrução do Instituto	19
1.4 Um panorama biográfico: Max Horkheimer e Theodor W. Adorno	23
1.4.1 Max Horkheimer	23
1.4.2 Theodor W. Adorno	25
2 A RELIGIÃO NA CONCEPÇÃO DE HORKHEIMER.....	28
2.1 Teoria tradicional e teoria crítica: uma questão epistemológica	28
2.1.1 A razão instrumental: o eclipsar da razão	38
2.2 Crítica à religião: conformação com a lógica de dominação	44
2.3 A religião como crítica a ordem de dominação.....	49
2.3.1 A religião como negação.....	50
2.3.2 A negação da religião: anseio por justiça	54
2.3.3 Deus estava em Auschwitz	59
3 A RELIGIÃO NA PERSPECTIVA DE THEODOR ADORNO	61
3.1 A limitação da <i>Aufklärung</i> sobre o antissemitismo	62
3.2 A relação entre religião e antissemitismo	71
3.3 A ideologia antissemita na sociedade capitalista	80
3.4 A religião como ideologia.....	84
3.5 Uma teologia negativa	96
3.5.1 A proibição das imagens	98
3.5.2 Uma teologia inversa	100
5 CONCLUSÃO.....	104
REFERÊNCIAS	111

INTRODUÇÃO

Houve, outrora, uma afirmação de que a religião não faria mais parte da vida cotidiana do ser humano e que o homem ao atingir sua maioridade, a religião estaria sem qualquer validade ou serventia. Entretanto, com o decorrer do tempo percebeu-se que tal profecia não tinha cumprido o seu êxito. O discurso que tende a impor uma perspectiva particular que não contempla a religião, em sua amplitude, corre o risco de desmerecer a sua importância na sociedade. No interim de abordar a religião, mais precisamente no âmbito de dois autores da Escola de Frankfurt, tem-se como intenção ressaltar que a mesma ainda tem contribuições para a sociedade. A problemática que norteia este estudo consiste em saber o que seja a religião para esses autores da Escola de Frankfurt e as suas diversas imbricações. Para tal empenho se utilizará da pesquisa bibliográfica que versará sobre dois teóricos: Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. O estudo consistirá em uma abordagem que cada autor apresenta sobre a religião para, quiçá, compreender a religião em suas perspectivas dentro da Escola de Frankfurt, ou seja, na constituição da teoria crítica.

Para prosseguir em tal empreendimento, entretanto, há a necessidade de contextualizar a Escola de Frankfurt. Assim, o primeiro capítulo tenta fazer um breve recorte histórico e o contexto em que a Escola de Frankfurt está inserida. Sendo que o mesmo versa sobre a fundação, o tempo do exílio, o retorno para a Alemanha diante do processo de reconstrução no pós-guerra, o retorno das pesquisas no Instituto de Pesquisa Social e sobre a vida e a obra dos dois teóricos que o estudo se propõe.

A partir do segundo capítulo se inicia o conteúdo programático discursivo sobre a religião desses autores da Escola de Frankfurt. Entretanto, neste capítulo a religião é abordada na perspectiva de Max Horkheimer. No entanto, antes de chegar a problemática da religião, em um primeiro instante, faz-se uma ressalva sobre a discursão em torno da teoria crítica e a teoria tradicional e, posteriormente, a problemática da instrumentalização da razão. Ao expor tal passo discursivo, inicia-se a problemática sobre a religião em Horkheimer: a crítica que este faz, primeiramente, à religião ao está em consonância com o poder, isto é, com o sistema de dominação. E, por fim, a religião como instância crítica diante do sistema de dominação com o intuito de salvaguardar o indivíduo autônomo e o anseio por justiça das vítimas de tal processo.

No terceiro capítulo prossegue-se com a discussão que Theodor Adorno faz acerca da religião. Neste capítulo, aborda-se a relação existente entre o pensamento de Adorno com a questão do nazi-fascismo e o antissemitismo que está, precisamente, relacionado ao

estabelecimento do Partido Nacionalista Socialismo que apresentava uma ideologia totalitária. E Auschwitz compreende na reflexão que Adorno faz sobre o estado de barbárie em que a humanidade atingiu. Ao fazer tal percurso, adentra-se sobre a religião no pensamento de Adorno: a religião que pode dar motivações para que exista o antissemitismo ao não aceitar outra forma de crença e apenas reconhecer uma única, neste caso, o cristianismo ou outra crença como a que deve ter credibilidade e portadora de toda a verdade que a humanidade deve conhecer. Nessa linha de compreensão, pode-se, talvez, afirmar que a religião consiste em uma forma de ideologia que dá um arcabouço de sentido para os indivíduos agirem em sociedade. Entretanto, para Adorno, tal agir consiste, algumas vezes, na defesa do que se pensa ser a verdade única para todos e em nome de tal verdade agem para combater a mentira instaurada que avança a cada instante. Assim sendo, a religião tende a afirmar algo de positivo. Entretanto, para Adorno, esta positividade é uma conformação com a realidade que é imposta: a realidade do sistema de dominação. Em sua proposta de teologia inversa, Adorno não tem a intenção de fazer, ou dizer algo sobre qualquer realidade, pois ao dizer o que é a realidade corre-se o risco de falseamento do que seja a realidade. Quando se exime de fazer uma imagem do que seja tal realidade e do absoluto se tem a tentativa de não coadunar com a realidade imposta e, dessa forma, salvar as esperanças perdidas das vítimas.

Diante das perspectivas de tais teóricos sobre a religião se tentará chegar a uma concepção do seja a religião nesses dois autores da Escola de Frankfurt e sua importância ao ser abordada nos estudos teóricos. Portanto, talvez, mediante tal discussão teórica possa chegar à resposta do que seja a religião esses autores e quais as contribuições que traz para a sociedade ao tratar da religião.

Talvez a hipótese que possa chegar consiste em salvaguardar o elemento crítico existente na religião e uma crítica a religião quando a mesma não compre o designo crítico mas alia-se ao sistema de dominação dando-lhe fundamento. E também uma crítica ao uso da religião como meio para alcançar um determinado fim. A religião torna-se uma forma utilitarista que os indivíduos se utilizam para benefício próprio. Ao que parece Adorno e Horkheimer estão empenhados em mostrar que a religião não está isenta de motivações por parte dos indivíduos e que a mesma pode gerar ações egocêntricas em alguns indivíduos. Assim sendo, a religião deve resguardar o elemento de criticidade ao não aceitar o estabelecimento da realidade como algo imutável. Deve ser uma voz que não aceita o que é assim e promover a transformação de tal meio. Que não aceita a injustiça como a último fato, mas está atenta para o melhor mesmo sem poder dizê-lo.

1 A ESCOLA DE FRANKFUERT: CONTEXTO HISTÓRICO

Antes de adentrar ao conteúdo programático do texto dissertativo tem-se a necessidade de fazer um recorte histórico a respeito da Escola de Frankfurt. Tal recorte tem a intenção de situar o contexto histórico em que a escola está inserida e, posteriormente, os principais períodos expressivos dessa escola. No decorrer do texto se perceberá que a Escola de Frankfurt não constitui uma escola no conceito tradicional, mas que possui uma peculiaridade particular em relação as demais escolas. Sendo que o nome da Escola de Frankfurt concerne a um determinado grupo de intelectuais e, por conseguinte, a uma determinada teoria crítica da sociedade, ou seja, em uma teoria social que implica na observação da sociedade com o intuito de compreender os processos sociais de forma crítica.

A designação terminológica de Escola de Frankfurt só foi cunhada a partir do período pós-guerra¹, tal denominação tenta estabelecer uma visão de certa localização geográfica determinada e a produção textual de intelectuais situados nessa localidade. No entanto, o que se constata é uma produção fora dos limites de Frankfurt, sendo que a maior parte dos seus colaboradores não estavam situado nessa cidade, mas, permaneciam engajados contribuindo mediante os seus objetos de estudo para uma teoria social sobre a sociedade. Assim, o nome Escola de Frankfurt não assinala nem uma unidade de pensamento nem sequer uma unidade geográfica, mas deve pressupor a um grupo de intelectuais que embasados na teoria marxista tem um posicionamento distinto de outras vertentes do pensamento marxista. Portanto, a nomenclatura usada compreende na institucionalização dos trabalhos elaborados por seus colaboradores que não seguem uma linha de compreensão marxista que invoque uma participação partidária e militante.

A análise deste capítulo consiste em uma síntese compacta do contexto histórico da Escola de Frankfurt, pontuando os principais acontecimentos e seus principais autores, tendo em vista que há obras de grande envergadura que dão conta sumariamente sobre esse assunto como é o caso das obras de Rolf Wiggershaus, Martin Jay, Barbara Freitag e Ogaria Mattos.

¹ Período logo após a termino da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). De modo que alguns dos representantes da Escola de Frankfurt vivenciaram tanto o início quanto o fim da Segunda Guerra Mundial.

1.1 Um sonho de mercador: o Instituto de Pesquisa Social

A criação do Instituto de Pesquisa Social (Institut fuer Sozialforschung)² compreende na idealização de Felix Weil³ que tinha a intenção de fundar um Instituto de orientação marxista dedicado ao estudo da sociedade. A necessidade por um Instituto por Wiel está em trazer as discussões marxistas para o âmbito acadêmico, conforme expressa Wiggershaus: “A necessidade que Wiel sentia de institucionalizar a discussão marxista para além das limitações da ciência burguesa e da estreiteza do espírito ideológico de um partido comunista [...]”. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 48). Uma discussão que estivesse fora do âmbito dos parâmetros burgueses, a qual poderia deformar a compreensão marxista sobre a sociedade; e além de uma orientação partidária, por entender que correria o risco de ter apenas uma visão unilateral da sociedade. Assim, a discussão sem tais impedimentos poderia conduzir a uma compreensão adequada a respeito da sociedade.

Tal ideia ficou mais fixa quando Felix Weil organizou a *Marxistische Arbeitswoche* conjuntamente com Karl Korsch, na qual teve a participação de Georg Lukács, Friedrich Pollock, Karl August Wittfogel, Richard Schückle, Konstantin Zetkin, Hede Gumperz e outros. Vale ressaltar que os participantes dessa semana marxista de estudos tiveram alguma participação com o Instituto.

Para concretizar essa ideia, Weil necessitava arrecadar fundos para a construção do Instituto e, posteriormente, o seu funcionamento. Tais recursos não tardaram a chegar tendo em vista que Weil era filho de um eminente comerciante. Isso foi consolidado com o desejo do seu pai, segundo Wiggershaus: “uma pai rico que queria passar para a história da cidade como benemérito e tinha ambições quanto ao título de doutor *honoris causa* [...]”. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 48.). Além de contar com a boa ação de seu pai, Weil precisava do aval de uma universidade em que o Instituto estivesse filiado. Esse problema foi resolvido por Gerlach quando começou a mudar de postura política e foi admitido na Universidade de Frankfurt.

Outra preocupação de Weil estava na direção do Instituto e sua autonomia em relação a universidade que estava filiado. Importante frisar que o Instituto deveria ter uma filiação a uma universidade para lhe conferir um caráter científico e ao mesmo tempo ser independente sem qualquer influência da universidade que pudesse atrapalhar os andamentos das pesquisas

² Optou-se por se utilizar da tradução para o português ao invés do original em alemão.

³ Filho de Hermann Weil, um comerciante de origem judaica que logrou sucesso no comércio de grãos.

desenvolvidas no Instituto. Para a direção do Instituto, Weil parece ter encontrado o nome adequado para assumir tal cargo: Carl Grünberg, um historiador de orientação marxista, embora preferisse para esse cargo o amigo Gerlach que morrera demasiadamente cedo. Com a construção do instituto financiado pelo pai, mantida a independência dos estudos desenvolvidos pelo Instituto e a direção consolidada em Carl Grünberg, Felix Weil pode concretizar a ideia de um marxismo científico.

O Institut fuer Sozialforschung (Instituto de Pesquisa Social) foi inaugurado no dia 22 de fevereiro de 1923 com filiação ao marxismo. A cerimônia de inauguração deu-se no auditório da Universidade de Frankfurt com o pronunciamento do eminente professor marxista Carl Grünberg que não poupou críticas ao sistema educacional das universidades, o qual considerava como “estabelecimentos destinados à formação de mandarins, grandes empresas para a formação de massas de funcionários sociais [...]”. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 56-57). Em relação ao Instituto, Carl Grünberg ressaltou que deveria haver liberdade para poder desenvolver as pesquisas sem as influências do diretor. Parece que Grünberg estava preocupado com a autonomia do Instituto, o qual deveria funcionar sem está atrelado a orientação do diretor.

Carl Grünberg fica à frente do Instituto ativamente até 1927 e de forma simbólica até 1930 quando Max Horkheimer assume a direção do Instituto. No período em que Grünberg esteve ativo foi criada a revista *Archiv fuer die Geschichte des Sozialismus und der Arbeitbewegung* que era direcionada para “[...] a história do socialismo e do movimento operário e tinha uma orientação claramente documentária, as mudanças estruturais na organização capitalista, na relação capital-trabalho e nas lutas e movimentos operários.” (FREITAG, 2004, p. 11). Nesse primeiro momento em que são iniciados os trabalhos no Instituto, há-se uma preocupação em contextualizar as bases do socialismo e suas metas. Portanto, ainda o Instituto carecia das características fundamentais que lhe conferia caráter de centro de pesquisa engajado no desenvolvimento de pesquisas.

As funções desempenhadas no Instituto por Carl Grünberg foram comprometidas quando este sofreu um ataque cardíaco em 1928, impossibilitando-o das funções que o cargo de diretor exigia. No entanto, a direção só é assumida no ano de 1930, pois havia algumas discordâncias sobre quem assumiria a direção do Instituto. Esse período de vacância era necessário pelo fato de não haver um nome adequado, dentro dos parâmetros, para exercer tal função, conforme observa Wiggershaus: “Segundo Weil, achar um novo titular para a cátedra não era absolutamente urgente; antes de tudo, de encontrar um sucesso apropriado para a direção do Instituto.” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 67). Para Weil, Max Horkheimer seria esse

nome para ocupar as funções de diretor no Instituto, embora tenha que dividir as tarefas, em um primeiro momento, com Carl Grünberg.

Com a posse de Max Horkheimer em 1930, o Instituto começa a ater-se em um programa conciso e objetivo. Essa mudança está ligada à formação de Horkheimer, filósofo de ofício. Isso ficou nítido com a mudança do nome da revista *Archiv*, que visava a história do socialismo e dos movimentos operários, para *Zeitschrift fuer Sozialforschung* que tem a função de promover ao conhecimento do público tanto da produção do Instituto quanto dos pesquisadores e críticos que estão filiados ao Instituto. De forma que a orientação da revista muda significativamente, pois anteriormente estava voltada mais para o aspecto histórico e econômico, agora, tende mais para o viés filosófico.

A indicação que Weil teria que fazer à cátedra na Universidade de Frankfurt revela que o Instituto necessita de um vínculo com a universidade. Assim, Horkheimer satisfazia tanto a indicação para o cargo de diretor quanto de ocupar a cátedra. Esse vínculo corresponde no caráter de seriedade e cientificidade que o Instituto deve ter, embora suas pesquisas e produções sejam independentes da própria universidade.

Para o desenvolvimento das pesquisas o Instituto contou com a ajuda significativa de Hermann Weil, que certamente seria útil em tempos difíceis. Uma anotação no diário de Brecht faz referência sobre esse fato um tanto inusitado: “um velho rico (especulador de trigo) morre, angustiado com a miséria do mundo. Ele doa, em seu testamento, uma quantia respeitável de sua fortuna para a fundação de um Instituto que deve investigar as fontes dessa miséria, que se encontra, obviamente, em si mesmo.” (BRECHT apud FREITAG, 2004, 12).

À frente do Instituto, Horkheimer conseguiu atrair grandes intelectuais que contribuíram significativamente, conforme observa Freitag:

Graças à envergadura intelectual de Max Horkheimer e à sua excelente formação filosófica [...] conseguiu aglutinar em torno do Instituto intelectuais como Pollock, Wittfogel, Fromm, Gumperz, Adorno, Marcuse e outros passaram a contribuir com artigos, ensaios e resenhas para a Revista (FREITAG, 2004, p. 12-13).

Os andamentos das pesquisas parecem estar definidos e alicerçados, mas há uma preocupação por parte de Horkheimer que pode impedir o curso das pesquisas: o crescente aumento do antissemitismo, segundo a ressalva de Jay: “Com a tomada do poder pelos nazistas, em 30 de janeiro de 1933, o futuro de uma organização confessadamente marxista, quase exclusivamente composta por homens de ascendência judaica – pelo menos segundo os padrões nazistas –, era obviamente sombrio.” (JAY, 2008, p. 67). Atento para esse problema,

Horkheimer começa a abrir filiais do Instituto em outros países como Suíça, França, Inglaterra e, posteriormente, Estados Unidos. Essa precaução tem uma razão, está no fato de que esse grupo de intelectuais não estão de acordo com os parâmetros da ideologia que o novo governo defende e a sua ascendência judaica. Afinal, não tinham as características adequadas do filósofo do ser. Uma das ações dos nazistas foi o fechamento do Instituto e a confiscação de 60.000 de livros da biblioteca por considerar que seu funcionamento era inadequado ao novo governo.

1.2 Tempos difíceis: um exílio forçado

A cada dia com o aumento da ameaça do antissemitismo, no ano de 1933, Horkheimer transfere o Instituto para Genebra. Nesse período em Genebra, o Instituto contou com a filiação Pollock, F. de Saussure, Tillich, Fromm e outros intelectuais. A intenção de Horkheimer é escapar das garras do nazismo e propiciar condições adequadas para a pesquisas dos colaboradores do Instituto. Com a ajuda de Nickolas Murray Butler, Horkheimer negocia a transferência do Instituto para os Estados Unidos, o qual estará vinculado à Universidade de Columbia. Mas como Horkheimer “[...] não dominava bem o inglês, ficou temeroso de não ter compreendido Butler corretamente, e por isso lhe escreveu uma carta com quatro páginas pedindo que esclarecesse e confirmasse a oferta. A resposta de Butler foi lacônica: “O senhor me entendeu perfeitamente”.” (JAY, 2008, p. 79).

Nesse tempo turbulento, o Instituto de Pesquisa concebeu bolsas para os seus colaboradores, graças aos recursos do especulador de trigo descrito por Brecht, para atender as necessidades advindas da guerra e a perseguição em curso. Nessa perseguição advém algumas tragédias: uma está relacionado ao colaborador Walter Benjamin que foi mantido em um campo de concentração pelo governo de Vichy, embora com a intervenção feita Horkheimer para liberar Benjamin, ao tentava refugiar nos Estados Unidos passando pela fronteira entre França e Espanha, quando este foi barrado por um agente da fronteira espanhola levando-o a cometer suicídio; outra foi o internamento de Maurice Halbwachs em Buchenwald, o qual morreu nas câmeras de gás.

No período de emigração na Suíça, os membros do Instituto puderam fazer três pesquisas, sendo que a primeira ocorre na França no ano de 1933, pesquisa destinada às famílias urbanas; no final de 1933 ocorre a segunda pesquisa na filial em Genebra conjuntamente com especialistas da França, Bélgica, Holanda e Áustria, a pesquisa foi direcionada a “[...] professores de psicologia e pedagogia no ensino superior, a juizes de varas

de família, a assistentes sociais, pastores, monitores, professores primários e particulares.” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 169); a terceira pesquisa ocorre nas filiais de Genebra, Paris e Londres entre 1933-1934 que tinha como alvo os jovens. Estas pesquisas foram fundamentais para compor o pano de fundo que se tinha em mente: uma pesquisa voltada para a autoridade e a família. Essas pesquisas compõem o livro *Studien über Autorität und Familie* (Estudos sobre a autoridade na família), publicado em 1936. Esse estudo ficou sob a supervisão teórica de Horkheimer e Fromm.

Horkheimer também estava preocupado em firmar os alicerces da teoria crítica, em seu ensaio Teoria tradicional e teoria crítica, publicado em 1937, tem-se o aporte necessário para uma fundamentação e a distinção entre tais teorias. Horkheimer lança as bases fundamentais da teoria crítica e ressalta a diferença desta em relação com a teoria tradicional. Na concepção de Horkheimer, a teoria tradicional está arraigada nas ciências naturais com viés particular, a qual tende a compreender tudo de forma unilateral e com caráter uniforme. Assim, tudo deve estar dentro dos parâmetros do método cientificista. Entretanto, Horkheimer discorda dessa metodologia pelo fato de não contemplar a realidade da sociedade em sua totalidade, mas que enquadra em certas análises particulares, as quais parecem excluir os elementos da criticidade, ou o chamado pensamento de sofá. A teoria crítica, para Horkheimer, corresponde em uma análise crítica da sociedade sem ater-se a uma determinada particularidade. Análise crítica que questiona o estabelecimento da realidade sem ser de outra forma: uma crítica que pergunta sobre o porquê de não ser de outra maneira. Lançando bases que proporcionam a mudança da realidade estabelecida como imutável.

Alguns membros do Instituto ao chegar aos Estados Unidos teceram comentários favoráveis a esse país, o qual seria um lugar propício para o desenvolvimento das pesquisas do Instituto. A época em que Horkheimer e os colaboradores do Instituto chegam nesse país parece ser o mais favorável, pois os efeitos da quinta-feira negra pareciam já ter sido superados devido as intervenções feitas pelo presidente Roosevelt para estimular o crescimento econômico.

Em reunião com seus colaboradores e alguns refugiados judeus, Horkheimer visa definir o rumo que o Instituto deve seguir nesse período de exílio. Uma das decisões consiste em desenvolver trabalhos semelhantes aos que foram desenvolvidos na Europa. Mas esses trabalhos não estão isentos de algumas dificuldades no novo continente, conforme observa Jay:

A adaptação intelectual mais difícil [...] envolveu a compatibilização das pesquisas sociais praticadas pelo Institut, fundamentadas filosoficamente, com o rigoroso viés antiespeculativo das ciências sociais norte-americanas. O uso de técnicas no exílio, foi uma importante lição levada de volta para a Alemanha depois da guerra, mas essas habilidades não foram adquiridas sem considerável hesitação. (JAY, 2008, p. 80).

No tempo de exílio nos Estados Unidos foi desenvolvido uma pesquisa, semelhante aos moldes da *Studien über Autorität und Familie*, sobre a questão da autoridade nesse país. Essa pesquisa tem a intenção de fazer um estudo sobre a autoridade em um país industrializado e de vertente capitalista. Esse estudo foi publicado em *Authoritarian Personality* (Personalidade Autoritária), publicado em 1950, o qual chega a conclusão sobre a personalidade de indivíduos, ao se utilizar de escalas sobre o etnocentrismo, o fascismo e o autoritarismo, as quais proporcionariam uma definição adequada sobre a personalidade dos indivíduos que são mais suscetíveis à ideologia do antissemitismo nas sociedades capitalistas. Essa conclusão sobre a personalidade autoritária é respalda na compreensão de que tais indivíduos tem um conflito de Édipo mal resolvido. Portanto, ao não internalizar adequadamente esse conflito os indivíduos estão propícios a serem influenciados pelos ideais de uma personalidade centrada em si, a qual pode assemelhe-se com o indivíduo fascistas. Esse estudo foi teorizado por Theodor W. Adorno que foi bastante elogiado pelo amigo Horkheimer.

Ainda nos Estados Unidos foi elaborada a obra *Dialectic of Enlightenment* (Dialética do Esclarecimento), publicada em 1947, uma obra conjunta entre Adorno e Horkheimer. A Dialética do Esclarecimento pode ser descrita como ruptura acerca de uma visão anterior que esses autores ainda mantinham com a ideia kantiana de liberdade impulsionada pela razão. Portanto, no ideal kantiano a razão consiste na luz que possibilitaria a humanidade sair da ignorância, a qual impossibilita a humanidade sair de seu estágio pueril. A *Aufklärung* era visto como iluminação para as trevas que sucumbiam o entendimento da humanidade que estava arraigado em uma compreensão religiosa, sustentado em um ser supremo e absoluto. Com o despertar da racionalidade a humanidade atingiria o seu apogeu e por si só trilharia o seu curso. Assim, “a razão acabaria por realizar-se concomitantemente com a liberdade, a autonomia e o fim do reino da necessidade.” (FREITAG, 2004, p. 20). A ruptura com esse pensamento está na constatação de que o ideal de razão ideal que a humanidade deveria alcançar não foi comprida. A constatação que Adorno e Horkheimer chegam são bastante diferentes: se o homem pretendia livra-se da mitologia por meio da razão e, conseqüentemente, fazendo um processo de desmitologização, no entanto, esse processo não

foi efetivado, antes, o homem se vê diante do retorno ao mito. A racionalidade torna-se em mitologia quando não aceita qualquer questionabilidade sobre seu *status* de verdade. A assimilação dos indivíduos pelo sistema tende a suprimir a racionalidade autônoma ainda existente. Com essa supressão da capacidade racional e crítica, os indivíduos ficam submissos as formas de ideologia do sistema que impendem que haja qualquer transformação diante da realidade estabelecida. Dialética do Esclarecimento é um movimento dialético-crítico empreendido pela própria razão sobre si mesma. Portanto, consiste em um voltar-se para si de forma crítica no intuito de desmitologizar-se.

1.3 Tempos de reconstrução: a volta à prática

Com o termino da Segunda Guerra Mundial e com o início do processo de reconstrução da Europa, Horkheimer e Adorno foram chamados de volta para participarem do processo de reconstrução da Alemanha, a qual sofrera grandes perdas na guerra e, posteriormente, é mantida sob sanções pelos vencedores. No entanto, o retorno desses intelectuais para a sua pátria deu-se de forma lenta. Primeiro que seus interesses não estavam voltados para o cenário mundial, mas estavam ligados aos Estados Unidos, particularmente, na ajuda aos judeus nesse país, com o projeto sobre o antissemitismo e a Dialética do Esclarecimento.

Com algumas mudanças no cenário político nos Estados Unidos, conforme observa Wiggershaus: “os conservadores dos dois partidos odiavam os partidários do New Deal e os radicais dentro dos Estados Unidos; tiveram possibilidade de destruir-lhes a reputação chamando-os de quinta-coluna da União Soviética [...]” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 424). Há, portanto, um início de caça às bruxas. Era necessário extirpar o inimigo que estava arraigado no seio do país. Temendo a onda de ódio que se criou nesse país que no início foi receptivo e que proporcionou o desenvolvimento de trabalhos e pesquisas, os membros do Instituto começaram a ficar mais prudentes ao expressarem suas ideias.

Em 1948, Horkheimer faz uma viagem para a Europa com a intenção de ver como encontrava-se o cenário no pós-guerra. Essa viagem foi sumamente importante para fazer as negociações de seu retorno e dos membros do Instituto à Alemanha. Tendo em vista que a proposta do retorno do Instituto fora feita no ano de 1946, segunda a ressalva de Weiggreshaus sobre as impressões que Horkheimer tem nessa viagem:

Suas impressões eram bem sombrias. Em outubro de 1946, o presidente provisório do conselho da Universidade de Frankfurt, o conselheiro ministerial Kligelhöfer, tinha convidado, oficialmente, em nome da Universidade, o Instituto de Pesquisa Sociais a voltar a Frankfurt. No começo, o próprio Horkheimer despendeu esforços verdadeiros durante sua primeira estada em Frankfurt, para refundar a Sociedade e reestabelecer os direitos do Instituto. Conseguiu que fosse criado um comitê para a reinstalação do Instituto de Frankfurt. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 433-434).

Essa primeira viagem foi importante para avaliar o quadro em que a Europa encontrava-se e, especialmente, em Frankfurt. Portanto, foi um primeiro passo para assegurar a volta do Instituto à Alemanha. Para poder efetivar a transferência do Instituto foi necessária outra viagem a Frankfurt, conforme descreve Wiggreshaus:

Durante a primavera e o verão de 1949, Horkheimer voltou a Frankfurt, dessa vez acompanhado de Pollock. Houve negociações no ministério de Wiesbaden com o prefeito social-democrata de Frankfurt, Walter Kolb, das quais resultou na nomeação de Horkheimer para sua cátedra de filosofia da sociedade. No jantar no Klub für Handel, Industrie und Wissenschaft, Horkheimer e Pollock conversaram com Kolb sobre seu projeto de instalar, em Frankfurt, uma sucursal do Instituto de Nova York. A criação de tal filial de um instituto americano faria de Frankfurt um centro de pesquisa sociológica moderno e permitiria que se colocassem as ciências sociais alemães em contato com as pesquisas e os métodos mais avançados na área. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 437).

Assegurado as condições necessárias para o retorno e a reconstrução do Instituto, Horkheimer e seus colaboradores, reduzidos a Adorno e Pollock, voltam a Frankfurt. Ainda em 1949, Horkheimer e Pollock regressam a Frankfurt para reorganizar o instituto. Adorno regressa somente em 1950, pois estava envolvido na produção da obra *Personalidade Autoritária*. Com a reunião desses três intelectuais, pode-se iniciar a reconstrução do Instituto de Pesquisa Social.

1.3.1 Reconstrução do Instituto

Adorno, Pollock e Horkheimer foram recebidos com grande estima, os quais demonstraram de forma convicta suas posições, conforme expressa Wiggershaus:

Quando Horkheimer, Adorno e Pollock voltaram a se instalar com as esposas em Frankfurt e começaram a firmar sua posição alemã, consideravam-se judeus, intelectuais de esquerda e sociólogos críticos num ambiente completamente esvaziado, de cima a baixo, de seus pares, em que surgiam claramente, depois de muito tempo, sinais de uma reconstrução. A

antiga simbiose da cultura judaico-alemã estava definitivamente destruída. Com a exceção de Horkheimer e Adorno, nenhum dos mestres-assistentes notáveis do apogeu da Universidade de Frankfurt nos últimos anos da República de Weimar voltou. Foi precisamente porque Horkheimer, Adorno e Pollock foram e constituíram exceções que eles puderam contar com uma acolhida indulgente. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 467).

O talento diplomático de Horkheimer foi essencial para que o Instituto pudesse voltar a funcionar e conseguir os honorários necessários para o desenvolvimento das pesquisas. Para tanto, Horkheimer enfatizava a importância que o Instituto tinha na reconstrução do país. A reconstrução não estava tão-somente em reconstruir as cidades devastadas na guerra, mas também consistia na reconstrução da mentalidade alemã que fora bombardeada com uma enorme gama de propagandas antissemitas e do mito da “pureza” da raça ariana. Assim, Horkheimer não cansou de elogiar o Instituto, como observa Wiggershaus:

Num memorando destinado a eventuais patrocinadores, fazia-se o elogio do Instituto, encarado não apenas como o lugar de uma pesquisa sociológica progressista e da união do “prolongamento da tradição alemã da filosofia mais avançada da sociologia americana moderna”, mas também como gabinete científico para as tarefas prementes do país. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 468).

Contudo, no segundo nascimento os expoentes da primeira geração da Escola de Frankfurt estavam reduzidos a Horkheimer e Adorno. Somente a partir de 1960 houve algumas filiações no Instituto. Entre os filiados estavam Rolf Tiedemann, Christoph Oehler, Helge Pross, Alfred Schimidt, Ludwig von Friedebur, Jürgen Habermas e outros que atingiram um notável reconhecimento, os quais são, comumente, chamados de a segunda geração da Escola de Frankfurt. Alguns deles atingiram e desempenharam funções importante para a divulgação e reconhecimento do Instituto, o qual fora mais conhecido como a Escola de Frankfurt. As observações de Freitag a respeito de alguns dessa segunda geração são importantes:

Associaram-se a eles, [Adorno e Horkheimer], nos primeiros anos de 60, jovens filósofos como Alfred Schmidt que viria a editar toda a obra de Horkheimer bem como reeditar uma versão fac-similar da Zeitschrift; Jürgen⁴ Habermas, que até certo ponto pode ser considerado o grande herdeiro intelectual da teoria crítica, procurando salvá-la do pessimismo e do desespero no qual ameaçava perder-se; Ludwig von Friedeburg, atual diretor do *Institut fuer Sozialforschung* em Frankfurt; Rolf Tiedemann, o grande editor da obra de Benjamin (foi ele quem resgatou o Passagenwerk para o

⁴ Erro de impressão na edição do livro, pois a escrita correta não é Juergen, mas Jürgen.

público moderno) e de Adorno (cuja Teoria Estética lançou depois de sua morte) [...]. (FREITAG, 2004, p. 22-23).

A partir da década de 1960 o Instituto começa a desenvolver algumas pesquisas. Uma dessas pesquisas foi realizada sob a coordenação de Jürgen Habermas e Ludwig von Freiburg, os quais foram auxiliados por Christoph Oehler e Wetz. Essa pesquisa tinha os mesmos moldes dos consagrados estudos, *Studien über Autorität und Familie* e *Authoritarian Personality*, mas que direcionava aos estudantes. O estudo intitulado de *Student und Politik* (O estudante e a Política), publicado em 1961, que tinha a pretensão de saber sobre a consciência política dos estudantes de Frankfurt. Coincidiu com a publicação de *Student und Politik* o movimento estudantil que desencadeou na Alemanha. Entretanto, para os frankfurtianos, esse movimento continha traços fascistas e de irracionalidade. Isso ficou explícito, quando Adorno, até então diretor do Instituto, chama a polícia para conter os ânimos dos estudantes que queriam depredar o prédio do Instituto e a biblioteca. O pano de fundo que direcionava esse estudo consistia em uma determinação do potencial democrático da atual sociedade. No entanto, *Student und Politik* tinha um interesse latente de Habermas, como observa Wiggershaus:

[...] *Student und Politik* correspondia ao interesse de Habermas pela democracia, um interesse marcado pela *reeducação*, a reeducação democrática – aliás, a democracia num sentido explicitamente radicalizado sob a fórmula de “idéia da democracia”, sob influência do contato com Adorno e da descoberta decisiva de Marcuse. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 582).

Parece que Habermas poderia contribuir significativamente para uma sistematização da teoria crítica e deixar de lado o velho saudosismo que Horkheimer costumava lembrar dos primeiros anos do Instituto. Mas para Habermas esse saudosismo tinha algo que não queria entrar no âmago da questão, conforme Wiggershaus ressalta em uma retrospectiva feita pelo próprio Habermas:

Horkheimer tinha um grande medo de que fossemos ao porão do Instituto abrir o caixote que continha uma série completa da revista. Para mim, não havia teoria crítica nem sequer a menor doutrina coerente. Adorno escrevia ensaios sobre a crítica da civilização e organizava, de vez em quando, seminários sobre Hegel. Ele ressuscitava uma certa essência marxista, e só. (HABERMAS apud WIGGERSHAUS, 2002, p. 579).

Esse fato um pouco cômico por parte de Habermas consiste na necessidade de uma renovação da teoria crítica, pois a mesma necessita dos fundamentos basilares para sua sustentação. Não adianta apenas esboçar uma ideia que tenha a pretensão de ser uma teoria, mas é preciso demonstrar aonde encontra-se as bases dessa teoria. A preocupação de Habermas está em conceber a teoria crítica de forma sistemática. O ressurgimento da teoria crítica foi possível com a produção de trabalhos significados pelos membros do Instituto que analisavam a sociedade sobre os diversos aspectos. Pode-se dizer que a teoria crítica possui duas fases de seu desenvolvimento: a primeira nos anos 1930 e a segunda entre 1960 e 1970.

A primeira fase da teoria crítica consisti em uma crítica voltada para a sociedade dominante, a qual tende a produzir formas como o fascismo, ou o comunismo terrorista. Portanto, a primeira teoria crítica está estritamente relacionada com questões de vertente marxistas, ou seja, uma teoria crítica com filiação na dialética hegeliana e marxista, propondo-se a criticar o sistema de dominação. Esse sistema de dominação possui uma racionalidade que se volta para a dominação da natureza e do homem, apresentando-se como algo que está fora de qualquer questionamento, uma verdade indubitável e absoluta. A teoria crítica tem a pretensão de demonstrar que tal perspectiva não auxilia a humanidade, mas apenas encerra em uma visão unilateral da realidade e que aceita de forma acrítica o que é estabelecido como verdade. Essa racionalidade pode beneficiar o fascismo, ou o indivíduo autoritário ao fechar a compreensão em uma única perspectiva, neste caso, uma visão particular da realidade transposta para uma compreensão geral. Há, portanto, uma inversão de compreensão com a intenção de afirmar o particular como universal. Tal inversão parece carregar algo da irracionalidade, pois existe uma quebra da lógica e, conseqüentemente, exclui outros fatos que são dissonantes da visão de mundo que defende.

Na segunda fase, a teoria crítica está voltada para uma compreensão mais ampla das relações sociais. Isso deu-se pelo fato da primeira teoria crítica está atrelada somente no âmbito da economia política, a qual não abrangia de maneira significativa as relações sociais. Há uma limitação na primeira fase da teoria crítica ao tentar compreender as relações existentes na sociedade sob a perspectiva da dialética hegeliana-marxista, mais particularmente, sob o aspecto da economia política. Para sair dessa limitação, a teoria crítica volta-se para outros campos da ciência com a intenção de dar mais concisão a sua abordagem. Com o auxílio das abordagens de Freud, Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger, os frankfurtianos foram capazes de desenvolver a compreensão sobre o estatuto sombrio da razão iluminista. Uma razão que se transforma em razão instrumental e não possibilita a emancipação da humanidade. A teoria crítica vai desenvolvendo uma crítica ao *status* da

técnica, pois leva a uma dominação tanto do homem como da natureza. Nessa dominação pela técnica há um dismantelamento do indivíduo autônomo, o qual fica acrítico do que está diante de si. Isso fica evidente na observação de Matos:

Faz-se necessário à Teoria Crítica para a crítica da civilização técnica, uma vez que a técnica na tomada do poder, no mundo atual, se conjugam. O pragmatismo e a “ação eficiente” vêm tomando o lugar do pensamento e da reflexão. A empiria – a ação imediata não-reflexiva – quer corrigir seus desacertos com o uso da violência e do terror. Ela supõe seres obedientes. Para os frankfurtianos, porém, pensar é o contrário de obedecer. Eis por que a racionalidade que habita as teorias de emancipação é responsável por novos modos de opressão. (MATOS, 1993, p. 39).

Com a crítica a razão instrumental, a teoria crítica pretende ser um pensamento dissonante que não aceita uma uniformidade de pensamento acerca das relações sociais. A teoria crítica está direcionada para a compreensão da sociedade em sua totalidade, pois busca auxílio com outras ciências, mantendo o seu caráter interdisciplinar. Assim, a teoria crítica deve ser entendida como uma teoria que não se reduz a certo aspecto da sociedade, mas visa sua completude e possui uma interdisciplinaridade que lhe dá aporte para a crítica que faz à sociedade.

A contextualização da teoria crítica é fundamental para entender sua origem e também o desenvolvimento da crítica a sociedade. Agora, versar-se-á sobre a vida e obras de dois teóricos da Escola de Frankfurt: Max Horkheimer e Theodor W. Adorno.

1.4 Uma panorama biográfico: Max Horkheimer e Theodor W. Adorno

Não menos importante, a contextualização da vida e obras dos teóricos da Escola de Frankfurt proporciona uma compreensão acerca da vivência desses teóricos em certos contextos que, de certa forma, influenciaram no decorrer de suas obras. Assim, o contexto social em que tais teóricos vivenciaram nos dá um panorama para o entendimento de certas obras e seus significados.

1.4.1 Max Horkheimer

Max Horkheimer nasceu em 14 de fevereiro de 1895 na cidade de Stuttgart. Por ser filho único, o seu destino foi traçado desde o nascimento: deveria assumir a função do pai, Moritz Horkheimer. Os pais de Horkheimer de origem judaica mantinham uma educação

conservadora na tradição. Moritz era um industrial que alcançou sucesso nos negócios. Além disso, também tinha alcançado notório reconhecimento social na cidade de Zuffenhausen por suas ações filantrópicas. Embora Moritz fosse seguidor do judaísmo, considerava-se alemão, como observa Wiggershaus:

O pai de Horkheimer sentia-se de tal forma alemão, que se recusou a sair da Alemanha até o verão de 1939, embora tenha sido forçado, em 1933, a vender sua “empresa judia” e, depois, abandonar seu palacete. Como escrevia ao filho nos Estados Unidos, sua família já morava ali, muito tempo antes da família do senhor Hitler. (WIGGERSHAUS, 2002, p.74).

Entretanto, Horkheimer tinha uma visão diferente em relação do pai. Se Moritz via no filho o seu sucessor, porém, Horkheimer não queria tal destino, pois compreendia que a riqueza era advinda dos esforços de outros. Um processo de exploração do trabalho dos outros para o acúmulo de riqueza, o qual ocasionava a pauperização dos trabalhadores que trabalhavam em condições insalubres.

Horkheimer sai da escola no penúltimo ano para ingressar na fábrica paterna como aprendiz para se inteirar da função de deveria ocupar. No ano de 1912, Horkheimer conhece Pollock, tornam-se amigos para toda a vida. Pollock foi um motivador para Horkheimer em sua emancipação naquele seio familiar. Para livrar da debilitação da saúde do filho, Moritz recorre a um tratamento adequado que se indica em tal circunstância: envia Horkheimer para uma viagem no exterior para sanar tais inquietações. Uma viagem de ricos para deixar de lado qualquer tensão existente.

Em 1919, Horkheimer começa a estudar economia política, filosofia e psicologia, já que fora desobrigado das atividades militares em 1917. No entanto, sua estadia em Munique ficou insustentável com a eliminação da República dos soviets. A vida em Munique tornara-se perigosa demais. Com tal impedimento a solução foi muda-se para Frankfurt-am-Main, onde teve dois grandes importantes professores: o psicólogo Schumann, o qual pertencia a escola *Gestaltpsychologie* e o filósofo Hans Cornelius – que fora promotor da *Gestaltpsychologie* – o qual tinha uma orientação para o neokantismo voltado para a psicologia do conhecimento. Sob a orientação de Cornelius, Horkheimer conseguiu com êxito defende a sua tese *Zur Antinomie der theologischen Urteilskraft* (Sobre a antinomia da faculdade teológica de julgar). Entretanto, essa não foi a tese inicial de Horkheimer, pois sua pretensão era fazer uma tese em psicologia, mas não foi possível pelo fato de haver uma semelhança com outra pesquisa publicada em Copenhague. Depois de defende a tese e ao optar pela carreira universitária, Horkheimer passa a ser assistente de Cornelius.

A defesa empreendida por Horkheimer da teoria marxista é inerente a questões particulares. Essa defesa talvez esteja relacionada a oposição que Horkheimer tinha em relação ao modo de visão da vida burguesa. Entretanto, a base do pensamento de Horkheimer consiste no paradoxo existente sobre pobreza e riqueza, conforme observa Wiggershaus: “a base principal, era como antes, a indignação da injustiça social diante do contraste entre riqueza e pobreza.” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 80).

Em 1925, Horkheimer consegue sua habilitação para lecionar com a tese *Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (A crítica kantiana da faculdade de julgar como ponte entre as filosofias teórica e prática). O interesse por estudar outros temas por parte de Horkheimer foi ultrapassando cada vez mais o limitado estudo da *Gestaltpsychologie* e da filosofia transcendental de Cornelius.

As reflexões de Horkheimer, segundo Wiggershaus, tendia a certa finalidade: “[...] criticar toda forma de metafísica a fim de livrar de toda deformação moderna “a insatisfação diante da ordem estabelecida sobre a terra”, outrora disfarçada em religião, de dirigir suas energias para “a teoria científica da sociedade”.” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 82). De modo que Horkheimer considerava um representante da teoria marxista em uma linha que partia de Kant e os filósofos franceses das Luzes e passando por Hegel e Marx, entretanto, no apartamento que ocupava como diretor do Instituto desde 1930, era a retrato de Schopenhauer que ficava exposto. Para alguns bolsistas do Instituto, Horkheimer apenas aproximava-se ao marxismo e ao comunismo, como observa Wiggershaus:

Horkheimer surgia como um filósofo burguês próximo ao marxismo e do comunismo, um semineokantiano semipositivista, um docente que apreciava as discussões abertas em que, ele próprio, raramente usava o nome de Marx e não tinha praticamente nada a ver nem com o marxismo de Lukács, nem com a filosofia interpretativa de Adorno e Benjamin. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 84).

Essas divergências não significam que Horkheimer não contribuiu para um estudo sério sobre o marxismo e a sociedade. O desenvolvimento dos estudos feitos por Horkheimer também teve grande contribuição de Adorno.

1.4.2 Theodor W. Adorno

Theodor Wiesengrund nasceu a 11 de setembro de 1903 na cidade de Frankfurt-am-Main. Filho de Oscar Wiesengrund, judeu alemão, que negociava vinho e se converteu ao

protestantismo; e de Maria Calvelli-Adorno dela Piana, a qual foi cantora de renome. O nome por qual ficaria conhecido foi somente acrescentado no tempo de exílio nos Estados Unidos: Adorno.

Estudante de grande talento, entrou na universidade aos 17 anos. Adorno teve como mentor na sua formação Siegfried Kracauer, o qual conheceu depois da Primeira Guerra Mundial. Em alguns anos, Adorno e Kracauer liam aos sábados a Crítica da razão pura de Kant. Em 1921, ano de seu bacharelado, Adorno se debruça sobre a obra de Lukács, *Theorie des Romas* (Theoria do romance). No mesmo ano leu *Geist der Utopie* de Bloch ao saber que tinha alguma ligação com Lukács. No entanto, Adorno não simpatizava com a vida acadêmica. Parece que tal repulsa estava em seus mentores, os quais estavam fora do rol da academia.

Adorno foi engajado no movimento social, porém, teve que fazer críticas ácidas por entender que o movimento não contemplava uma síntese religiosa à síntese econômica. A partir dos anos da década de 1920, Adorno começa a interessar-se pela teoria marxista por considerar ser um lugar efetivo da verdade.

Para empreender uma compreensão sobre o pensamento de Adorno, há-se de ter em mente que Adorno é um pensador dialético, como ressalta Thomson: “nas mãos dele, a ideia de dialética se tornará um instrumento crítico de poder conceitual sem precedentes: e sua característica mais importante será a de regressar ao seu ponto de partida, debilitando ou enfraquecendo as suposições que nos serviram de início.” (THOMSON, 2010, p. 20). A obra de Adorno, pode ser compreendida como um propósito político que tenta acabar com a alienação da humanidade que já tinha sido diagnóstica por intelectuais do século XX.

No ano de 1927, Adorno conclui o trabalho *Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre*, de modo a possibilitá-lo a ser assistente de Cornelius. Adorno conheceu Horkheimer e Pollock quanto foi estudar com estes para uma prova oral sobre psicologia em 1924 quando ainda era aluno de Cornelius. Um ano antes tinha conhecido Walter Benjamin por intermédio de Kracauer. Com a tese de habilitação *Kierkegaard: konstruktion des Ästhetischen* (Kierkegaard: construção do estético), Adorno entra na Universidade de Frankfurt no ano de 1931, um ano depois de Horkheimer ser empossado como diretor do Instituto.

O interesse de Adorno versa sobre vários campos como a estética, a música, a crítica social, em especial sobre a cultura de massa, e outros. As análises que Adorno faz em seus escritos são às vezes obscuras para a compreensão de seus leitores, mas são de uma compreensão profícua e profunda.

Ao fazer a contextualização necessária sobre o Instituto, pode-se adentrar no conteúdo programático.

2 A RELIGIÃO NA CONCEPÇÃO DE HORKHEIMER

Não há expressamente uma teoria da religião que pode ser integrada ou que faça parte da teoria crítica, mas para os integrantes da Escola de Frankfurt a religião corresponde como parte integrante da sociedade e por fazer parte da sociedade deve ser compreendida mediante a função que exerce nas relações sociais. Assim, a religião não fica distante ou é renegada da realidade da sociedade em vigor, mas, corresponde em um fator da sociedade que contém relações intrínsecas com o estado de dominação, isto é, com o poder vigente. Entretanto, para poder avançar com tal problemática é necessário compreender o que seja a teoria crítica e sua distinção em relação com a teoria tradicional.

2.1 Teoria tradicional e teoria crítica: uma questão epistemológica

A *Aufklärung*⁵ proporcionou mudanças nas estruturas na sociedade além de possibilitar a emancipação do homem sobre a natureza, o qual deixaria seu estado de menoridade para atingir a completude de uma razão guiada por si mesma, no entanto, a constatação foi outra, o homem não conseguiu atingir a sua idealização, antes, precipitou em um novo engodo: a dominação do homem pela técnica. Se antes compreendia que a técnica podia auxiliar o homem em seu cotidiano e com a ajuda da ciência poderia aperfeiçoar adequadamente tal auxílio, o que se pode constatar foi que o sonho ideal desse homem tornou-se uma utopia irrealizável. Para Horkheimer, a compreensão das relações sociais a partir de uma única óptica despreza a complexidade da totalidade de tais relações. Assim, não há como afirmar ou determinar algo como sendo verídico partindo de um dado particular e considerar como sendo a mola mestra que conduz a sociedade. Tal caracterização empreende em uma compreensão dogmática que não abre qualquer fresta para outra perspectiva e encerra em si como algo eterno, possuidor de uma verdade absoluta. De forma que o entendimento empreendido pela ciência acerca da natureza não pode ser inferido como a mesma medida sobre as relações sociais, pois tal elucubração descaracteriza os diversos componentes imbuídos nas relações sociais. Portanto, do ponto de vista da ciência há a possibilidade de

⁵ O termo alemão *Aufklärung* que traduzido pode significar tanto esclarecimento quanto Iluminismo. Entretanto o termo empregado faz referência ao movimento de ideias denominado de Iluminismo. O termo fica mais bem expresso nas palavras de Mota e Braick: O Iluminismo foi um movimento de idéias que teve origem no século XVII e se desenvolveu especialmente no século XVIII. Sua denominação estava ligada ao fato de seus impulsionadores, os filósofos iluministas, verem a si mesmos como militantes da luta da razão, a “luz”, contra a tradição cultural e institucional, as “trevas”. (MOTA; BRAICK, 2002, p. 250).

entender de forma pontual como se dá as relações sociais mediante os usos dos métodos que a mesma faz uso. A visão determinista que a ciência possui da natureza é, de certa forma, transferida para as relações sociais. Essa transposição feita pela ciência fica explícita nas palavras de Horkheimer:

O mesmo aparato conceptual (*begrifflicher Apparat*) empregado na determinação da natureza inerte serve também para classificar a natureza viva, podendo ser utilizado a qualquer momento por toda a pessoa que tenha aprendido o seu manejo, isto é, as regras da dedução, o material significativo, os métodos de comparação de proposições deduzidas com constatações de fatos, etc. (HORKHEIMER, 1980, p. 117).

Ao fazer essa inversão do método científico para compreender a sociedade tem-se uma formulação determinista para poder compreender a sociedade sob tal enfoque. De forma a reduzir ou extinguir qualquer perspectiva diferente do método científico para compreender as relações na sociedade e possibilitando que a compreensão esteja pautada em um único entendimento, neste caso, a da ciência. Para validar esse pensamento a partir das ciências naturais, invoca-se a experiência empírica como fundamento para designar a sua inquestionabilidade, pois mediante a comprovação da teoria por meio do dado experimental não se tem a possibilidade de ter quaisquer dúvidas a tal respeito, sendo, por conseguinte, um fato consumado. Tal consumação ou inquestionabilidade é atrelada ao dado experimental. A experiência é a comprovação verídica e tem a função de afirmar sobre o valor de uma determinada assertiva deduzida sobre algo. Uma teoria só possui valor quando ela é corroborada com o experimento, sendo assim, a práxis demonstra se a teoria possui algo de verdade. A práxis constitui no ultimato final que não precisa ser colocado em dúvida pelo fato de já está *per se* justificada. Dessa maneira, “[...] uma exigência fundamental, que todo sistema teórico tem que satisfazer, consiste em estarem todas as partes conectadas ininterruptamente e livres de contradição.” (HORKHEIMER, 1980, p. 118). Ao exigir que não haja quaisquer contradições entre a teoria e a práxis, uma comprovação da relação existente, tem-se em mente que a teoria deve ser revista ou modificada quando não se alcançou o resultado esperado. A experiência torna-se o critério para se afirmar ou negar uma determinada teoria que se tem a pretensão de ser validada.

Tal fato está arraigado no entendimento de que a especulação não possui uma fundamentação confiável, pois as ciências do espírito não estariam de acordo com a realidade material que as ciências naturais, as quais têm confirmado com os seus métodos utilizados serem mais adequados para dizer como a realidade é. Assim, de alguma forma, “[...] as

ciências do homem e da sociedade, têm procurado seguir o modelo (*Vorbild*) das bem sucedidas ciências naturais.” (HORKHEIMER, 1980, p. 119). Nesta perspectiva, as ciências naturais tendem a se tornar a forma mais aceitável para compreender as relações que vigem os indivíduos e a sociedade e o seu método é isento de falha por estar em conformidade com a experiência. Para Horkheimer, essa confiança exagerada nas ciências naturais tende a corroer o *status* das ciências do espírito e torná-las algo que não condiz com a realidade. Nas palavras de Horkheimer:

[...] nas últimas épocas da sociedade atual as assim chamadas ciências do espírito têm sido apenas um valor de mercado oscilante; elas se vêem na contingência de fazer de qualquer maneira o mesmo que as ciências naturais, mais venturosas, cuja possibilidade de aplicação está fora de dúvidas. (HORKHEIMER, 1980, p. 119).

Há uma tendência de aceitar que a aplicabilidade da teoria em uma regra fundamental para a aceitação, pois, do contrário, a mesma não é vista como algo que tenha credibilidade, mas antes como utópica e irreal.

A crítica que Horkheimer empreende a tal concepção, ou ponto de vista, corresponde ao fato de se tentar determinar a realidade sob um ponto restrito que não abarca a totalidade da sociedade, a compreensão empirista. Isso se dá sob o pretexto de que “[...] em vista da complexidade dos problemas sociais e do quadro atual das ciências, o trabalho com princípios gerais deve ser considerado cômodo e ocioso.” (HORKHEIMER, 1980, p. 119). O questionamento acerca do trabalho teórico não está efetivamente lançado sobre a teoria em si, mas, sobretudo, em uma forma hierárquica na forma de estabelecer as coisas a partir de uma premissa universal e de acordo com tal premissa ir estabelecendo subsequentemente em graus menores até se chegar a um dado particular. Os empiristas são contrários a esse modo de fazer teoria, pois tal concepção tem por base algo abstrato de modo que possivelmente possa ser comprovada como algo falseável e sem qualquer valor mediante a realidade do mundo. Para não correr o risco de produzir uma teoria que não esteja adequada a matéria, os empiristas optam por fundamentar a teoria a partir da experiência, pois o dado experimental é a comprovação de que a construção da teoria não possui falhas.

O erro cometido pelo empirista, segundo Horkheimer, está no fato de apenas absolutizar o método de verificação empreendido como o único que tem o *status* de validade e ser utilizado de forma inequívoca para compreender as relações dos indivíduos em si e a sociedade. Fica explícito tal erro na fala de Horkheimer:

[...] a oposição (*Gegensatz*) [...] está no fato de os empiristas, em conformidade com sua tradição, considerarem apenas as induções concluídas como as mais elevadas proposições da teoria, e ao mesmo tempo acreditarem que ainda se estaria longe da realização de tais induções. (HORKHEIMER, 1980, p. 119).

Os empiristas encerram a sua compreensão de mundo a partir da particularidade, isto é, para se afirmar sobre algo é necessário sua decomposição em parte para compreender tal processo e, posteriormente, formular uma teórica alicerçada nos dados obtidos mediante a experiência. Horkheimer vai elaborando uma diferenciação acerca da teoria tradicional e da teoria crítica, de modo que considera a teoria tradicional semelhante à compreensão das ciências naturais. Segundo a observação de Horkheimer:

As regras de experiência, neste caso, não são outra coisa que formulações do nosso saber a respeito dos nexos econômicos, sociais e psicológicos. Com sua ajuda construímos o percurso provável, omitindo ou incluindo a ocorrência que deve servir para explicá-lo. Pressupondo-se as circunstâncias a, b, c, d, deve-se esperar a ocorrência de q; desaparecendo p, espera-se a ocorrência de r, advindo g, então espera-se a ocorrência de s, e assim por diante. Esse calcular pertence ao arcabouço lógico da história, assim como ao da ciência natural. É o modo de existência da teoria em sentido tradicional. (HORKHEIMER, 1980, p. 121).

Dá-se a entender que a teoria tradicional, para Horkheimer, está pautada no modo de proceder a ciência. Se a ciência tem a função de constatar, mediante o experimento, se a teoria tem coerência com os fatos, a teoria tradicional abstrai desta fonte para pressupor a forma como está organizada a sociedade. Assim, a decomposição dos fatos possibilita a compreensão das relações sociais e, por fim, o seu desembocar. Se há como prever os resultados a partir de como as partes se relacionam entre si e na medida em que se tem a combinação, pode-se esperar um determinado produto. Dessa forma, a ciência natural estabelece a probabilidade que tal fato possa vir a acontecer em certas circunstâncias. Por conseguinte, a teoria tradicional ao espelhar-se na forma de proceder da ciência deixa de lado todo um aparato que compõe a sociedade, pois, não há como inferir uma assertiva desconexa da totalidade em que está imbuída, ou seja, “[...] o cientista e sua ciência estão atrelados ao aparelho social, suas realizações constituem um momento de autopreservação e da reprodução contínua do existente, independentemente daquilo que imaginam a respeito disso.” (HORKHEIMER, 1980, p. 123). O processo científico não compreende em um hiato que não tem qualquer relação com a sociedade, mas o seu desenvolvimento está atrelado à sociedade

e, assim, não se pode concebê-lo como algo independente das motivações que fundamentam a sociedade, conforme observa Horkheimer:

Nesta representação surge, portanto, não a função real da ciência nem que a teoria significa para a existência humana, mas apenas o que significa na esfera isolada em que é feita sob as condições históricas. Na verdade, a vida da sociedade é um resultado da totalidade do trabalho nos diferentes ramos de profissão, e mesmo que a divisão de trabalho funcione mal sob o modo de produção capitalista, os seus ramos, e dentre eles a ciência, não podem ser vistos como autônomos e independentes. (HORKHEIMER, 1980, p. 123).

Para Horkheimer, a percepção de pensar que há uma ação independente por meio do indivíduo e o mesmo possui a liberdade para agir *per se* não passa de utopia, pois não possui um pensamento rigoroso a respeito da realidade circundante. O indivíduo que age conforme tal forma de pensar tende a desconhecer as imbricações existentes nas relações sociais, sendo que o mesmo parece ignorar que faz parte dos anseios existentes em tal meio. O autoengano consiste em afirmar que as decisões tomadas partem de uma autonomia individual. Remetendo-se a Descartes⁶, esse sujeito estaria fora das intervenções da sociedade e, portanto, não seria um produto de tal meio, mas uma exceção autônoma que possui uma vontade em si mesmo. No que tange essa visão, percebe-se uma falta de ampliação a respeito da relação do indivíduo e a sociedade. Assim, poder-se-ia afirmar que o particular tornou-se um *status* universal e não há como fugir de tal modo de pensar. Horkheimer ressalta que “[...] na medida que o entendimento deve determinar efetivamente os acontecimentos, numa sociedade futura, esta *hypóthesis* do *logos* como realidade efetiva é também uma utopia travestida.” (HORKHEIMER, 1980, p. 124). Portanto, a ciência natural não deve ser entendida como a sustentação dos fundamentos para a compreensão do homem e da sociedade, pois o empreendimento feito a partir da forma particular exclui as demais dimensões que vigoram na sociedade. Para Horkheimer a saída de tal perspectiva está na forma de captação a partir da teoria crítica. Uma compreensão crítica da realidade que não prioriza apenas um aspecto particular e a partir deste tenta entender o conjunto social. Antes, a teoria crítica pretende compreender a sociedade em sua totalidade. De acordo com a ressalva de Horkheimer:

As ciências sociais tomam a totalidade da natureza humana e extra-humana como dada e se interessa pela estrutura das relações entre homem e natureza e dos homens entre si. Não é por meio dessa referência à relatividade da

⁶ O emprego do pensamento de Descartes corresponde em uma analogia referente ao sujeito que possui autonomia sobre si mesmo e, portanto, capaz de decidir sem qualquer intervenção no seu ato de pensar.

conexão entre pensamento teórico e fatos, imanentes à ciência burguesa, que se dá o desenvolvimento do conceito e teoria, mas por uma ponderação que não tange unicamente ao cientista, mas também a todos os indivíduos cognoscentes. (HORKHEIMER, 1980, p. 124-125).

Portanto, para Horkheimer o indivíduo que se denomina para si como autônomo e possuidor de liberdade de querer, antes, é produto das relações sociais existentes. Assim, a percepção de mundo que sujeito burguês apresenta e interpreta está adequada à teoria tradicional. Ou seja, mundo é tal como ele é e não pode ser de outra forma, mas se deve aceitá-lo como se apresenta. Sendo que “[...] o mesmo mundo que, para o indivíduo, é algo em si existente e que tem que captar e tomar em consideração é, por outro lado, na figura que existe e se mantém, produto da *práxis* social geral.” (HORKHEIMER, 1980, p. 125). Dessa forma, a sociedade não pode ser interpretada como sendo um montante de vontades conferidas pelo indivíduo que é capaz de criar e ordenar de maneira eficiente por si mesmo. Tal posição corresponde no modo burguês impelido pela economia que tende a perceber como sendo irracional a atividade coletiva, da sociedade em geral. E o indivíduo estaria isento de tal cogitação por ser consciente de sua ação. Mas tal assertiva parece não corresponder com a realidade social, pois “[...] o saber aplicado e disponível está sempre contido na *práxis* social; [...] já que está codeterminado pelas representações e conceitos humanos.” (HORKHEIMER, 1980, p. 125).

O indivíduo está em um estado de conformação como a função que desempenha na sociedade. Não há uma repulsa do sujeito em relação a realidade que está inserindo, mas uma aceitação de como se apresenta de modo acrítico. Tal fato se dá pelo indivíduo permanecer satisfeito e realizado com o trabalho que realiza no cotidiano, pois considera que seu empenho corresponde ao seu dever cumprido. O que importa nessa situação não é um pensamento crítico da realidade, mas a adequação e conformação do trabalho desempenhado e, portanto, não se pode avançar mais do que essa satisfação que o sujeito empreende. A aceitação da realidade como é não possibilita a abertura para dizer como ela deveria ser. Assim, o sujeito ao interiorizar o conceito de adequação de como o mundo é tende a ver de forma unilateral a realidade existente. Seria uma tautologia de adequação onde o sujeito apenas diz e ver tudo como é sem uma construção crítica do pensar. Na observação feita por Horkheimer:

Ao contrário, o pensamento crítico não confia de forma alguma nesta diretriz, tal como é posta à mão de cada um pela vida social. A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas, é eliminada pela teoria crítica, na medida em que ela considera ser o contexto condicionado pela cega atuação

conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada do trabalho e pelas diferenças de classe, como uma função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planificada e a objetos racionais. (HORHEIMER, 1980, p. 130).

A ação desempenhada pelo sujeito na sociedade capitalista não consiste em uma ação totalmente livre das imbricações inerente a tal sistema. Ao condicionar a sua atitude com os conjuntos de produção e divisão de trabalho, o sujeito tende a constituir-se como livre das inibições de alguma ideologia. No entanto, essa aceitação compreende uma subjugação do sujeito às condições do sistema econômico. Não se pode afirmar que sua ação no mundo permanece livre da função ideológica imposta pela economia. Não há um mundo correspondente ao indivíduo que esteja consciente de sua liberdade, antes, a pressuposição de estar livre consiste no autoengano por estar em consonância com a dominação vigente. Quando os sujeitos se identificam com a forma de proceder da economia, modo que vige a compreensão acerca do mundo e da humanidade, tem-se a sensação de que fazem parte da constituição da visão de mundo, ou antes, que corroboram para a sua efetivação. O que se mostra é algo diferente desse entendimento e que de certa forma fica encoberto pela aceitação da ordem vigente sem qualquer critério crítico a respeito de tal anuência. Em outras palavras, “[...] este mundo não é o deles, mas sim o mundo do capital.” (HORKHEIMER, 1980, p. 130).

A saída dessa óptica embuste em que se encerra o entendimento tanto da teoria tradicional quanto da perspectiva progressista, em conceber a realidade a partir deste viés, consiste em uma teoria que rejeite esse aspecto e leve em consideração as demais formas de conhecimento. A totalidade social não pode ser reduzida a uma determinada característica e definir como uma premissa universalmente válida sem qualquer contradição existente. A teoria crítica está preocupada em relacionar o indivíduo com a sociedade, teoria e práxis, pois como parte integrante da sociedade o indivíduo participa de anseios mais urgentes. Segundo a observação de Horkheimer:

[...] o pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro. (HORKHEIMER, 1980, p. 132).

A oposição para com a teoria tradicional possui uma filiação ao pensamento científico, está no fato de conceber o sujeito em sua competência isolada da sociedade. De modo que

“tanto quanto a influência do material sobre a teoria, a aplicação da teoria ao material não é apenas um processo intracientífico, mas também um processo social.” (HORKHEIMER, 1980, p. 122). A caracterização da teoria crítica como uma forma de representar questões que permeiam a classe proletariada configuraria em sua adequação com a teoria tradicional que empreende em fazer assertivas sobre questões peculiares. O que a teoria crítica percebe é que as meras descrições dos fatos que compõem as relações sociais não têm a eficácia de transformar a realidade que se apresenta como dominação, mas consiste em um conformismo diante de tais fatos e em afirmar apenas como é e não diz nada em relação como poderia ser. A concepção da teoria crítica está arraigada em compreender se “[...] o teórico e sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominadora, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma exposição da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e que transforma.” (HORKHEIMER, 1980, p. 136).

A constatação das impossibilidades de realização da sociedade econômica que a teoria crítica expõe não presume em formular uma ideia de sociedade em um futuro próspero onde os ideais burgueses encontrariam plena realização. A teoria crítica se exime de formular tal ideia pelo fato de correr o risco em cair em uma formulação utópica. O empreendimento da teoria crítica consiste na constatação das perturbações existentes na sociedade e nas relações sociais e a partir dessa verificação tenta sanar tais inquietações. A teoria crítica não está preocupada, como os utópicos, em criar uma sociedade ideal em vista da realidade permeada de sofrimento e miséria, mas em uma atividade prática que é a transformação da realidade que possibilita a existência da condição atual e que o sujeito não alcançou um estado de bem-estar que lhe foi prometido. O cumprimento de tal promessa, para a teoria crítica, está em identificar os fatos que impedem a realização do bem-estar, da felicidade do indivíduo. E ao identificar, reverter esse quadro de sofrimento instaurado por meio da *práxis* com o intuito de não permitir que tal situação possa continuar. Observa-se na exposição de Horkheimer:

Também os interesses do pensamento crítico são universais, mas não são universalmente conhecidos. Os conceitos que surgem sob sua influência são críticos frente ao presente. Classe, exploração, mais-valia, lucro, pauperização, ruína são momentos da totalidade conceitual. O sentido não deve ser buscado na reprodução da sociedade atual, mas na sua transformação. Por isso para o modo de julgar dominante a teoria crítica aparece como subjetiva e especulativa, parcial e inútil, embora ela não proceda nem arbitrariamente ao acaso. (HORKHEIMER, 1980, p. 138).

Ao contrariar as formas da classe dominante e expor a utopia não realizada do que se prometeu, a teoria crítica é vista com algo que não possui qualquer equidade e a sua inadequação com a realidade à classe dominante promove tensão sobre a forma de proceder para eximir os fatos que causam a não realização do indivíduo que a classe burguesa havia prometido. A transformação que a teoria crítica tenta empreender é, conclusivamente, vista como sendo irrealizável por ir em direção oposta da forma de dominação. Entretanto, Horkheimer é pontual ao afirmar que a transformação da sociedade, a qual a teoria crítica se empenha, não é algo de imediato e não constitui em um processo delongado. De modo que “[...] a transformação que a teoria crítica tenta realizar não é das que vão se impondo aos poucos de modo a ter um sucesso que, apesar de vagaroso, seja constante.” (HORKHEIMER, 1980, p. 138). Esse processo visa uma intensidade para a sua realização e não se pode esperar que a promessa seja cumprida no futuro, pois as vítimas da injustiça estão no presente e a realização deve ser no presente. O passado tem a função de rememorar os fatos que devem ser evitados para não recair nos mesmos erros no presente. O presente seria a equidade para com o passado, no entanto, a teoria crítica toca no seu ponto mais crítico: as esperanças das vítimas não foram realizadas. Ao não se realizar a profecia, o futuro se torna a solução mais adequada para tal impasse, mas as esperanças para além do presente só podem ser constatadas nele mesmo. A teoria crítica não lança uma promessa para o futuro, ou cria uma sociedade ideal para a efetivação das esperanças das vítimas da história, mas a transformação deve ser feita no tempo atual, pois é nesse tempo que se é possível criar algo.

A teoria crítica não está preocupada com uma transformação parcial da sociedade, mas como o todo que a compõe. Esse modo de proceder é específico da teoria crítica pelo fato desta não conceber a sociedade dividida em partes autônomas, as quais por si só realizam as mudanças dentro do seu espaço. Essa maneira de ver o mundo sob certo ponto é mais característico da teoria tradicional, em adequação com o pensamento científico que lança o fundamento para uma teoria da adequação do que existe e entende a sociedade a partir de uma particularidade. Dessa forma, “se a teoria crítica se restringisse a formular respectivamente sentimentos e representações própria de uma classe, não mostraria diferença estrutural em relação a ciência especializada.” (HORKHEIMER, 1980, p. 135). De modo que não estaria se comprometendo com a sua função de propor a transformação da sociedade em sua totalidade, mas uma parte específica que se identifica com a proposta das ciências naturais que se especializam em um determinado fato ou assunto.

Existe uma instrução intuitiva (*Anschauungsunterricht*) através de experiências boas e más e do experimento organizado. Aqui se trata da preservação do individual e imediata da vida humana, e os homens tiveram oportunidade na sociedade burguesa de desenvolver uma sensibilidade para isso. A gnose, neste sentido tradicional, e inclusive qualquer tipo de experiência estão contidos na teoria e na *práxis* crítica. Mas, o que se refere à transformação essencial, inexiste a percepção concreta correspondente enquanto transformações não ocorram de fato. (HORKHEIMER, 1980, p. 139).

A teoria crítica parte da compreensão da lógica do mercado, filiação expressa ao marxismo que empreende no estudo do mercado para compreender a conjuntura da sociedade, e a partir de tal compreensão transformar a realidade concreta que se apresenta como arraigada de sofrimento e miséria. Ao partir da lógica da troca de mercadorias em que se baseia o sistema capitalista pressupõe-se que a sociedade atual está sob a forma do pensamento capitalista onde tudo tende a ser visto com o seu respectivo valor. Assim, o que rege as relações na sociedade não está na ideia de virtude dos períodos históricos anteriores, mas na sociedade capitalista o conceito de virtude ganha um novo sentido, isto é, a de valor. Portanto, o que tem virtude é o que contém valor e esse valor é o que mantém as relações sociais em voga. Com a promulgação da lógica científica há um isolamento entre o sujeito e o objeto, de modo a demonstrar não existe uma relação entre eles, ou seja, que o objeto não passa por qualquer modo de interpretação humana, mas que o objeto por si só contém uma verdade que lhe é inerente. O que nesta linha de pensamento infere uma afirmativa das decisões dos indivíduos, quer dizer, o sujeito constitui o cerne das decisões tomadas na sociedade, no entanto, o que se percebe é seu inverso. Assim, as decisões que são atribuídas à atividade do indivíduo consistem em uma forma de mecanismo da economia que pressupõe, ou antes, confere a ilusão aos indivíduos que os mesmos não participam de um determinado sistema, neste caso, o sistema econômico que rege as relações da sociedade. A tal respeito, a teoria crítica alerta que “[...] o fato de se aceitar um objeto separado da teoria significa falsificar a imagem, e conduz ao quietismo e ao conformismo.” (HORKHEIMER, 1980, p. 145). A corroboração com a lógica das ciências especializadas conjuntamente com a forma de dominação da economia tende a levar a humanidade a um estágio acrítico sobre a própria realidade de seu cotidiano.

As formas de compreensão efetivada pelas ciências particulares tendem a levar uma supressão da racionalidade do indivíduo autônomo. De forma que este indivíduo perde a capacidade crítica e configura-se com a forma de razão do sistema: uma razão instrumentalizada.

2.1.1 A razão instrumental: o eclipsar da razão

Na introdução de “*A dialética do Esclarecimento*” Horkheimer questiona-se por qual motivo a humanidade, que na *Aufklärung* pretendia emancipar, apresentou um retrocesso para uma forma de barbárie. Esse questionamento possibilita perceber o porquê da razão entrar em um estado de eclipsamento. A razão que era a salvadora da humanidade mostrou-se sob uma outra face: uma forma instrumentalizada. Assim, as promessas de efetivação das esperanças da humanidade pelas ciências especializadas não passaram de uma amarga utopia da minoridade e o seu estado de maioridade lhe mostrou que a realidade existente não está em conformidade com os delírios de uma sociedade ideal. O concreto é fato e esse fato não é um ideal de perfeição, mas somente aquilo que existe. No entanto, o que existe não exclui a possibilidade de um modo diferente, pois é a partir desse existente que se pode pressupor como deveria ser e essa possibilidade só é realizável quando se empreende em transformar o existente, do contrário, torna-se apenas conformação da lógica dominante.

O eclipsar da razão consiste na desvinculação entre a razão objetiva e a razão subjetiva e mediante tal cisão entre essas duas razões há uma supervalorização da razão objetiva e sua dissolução, isto é, na razão instrumental. Observar-se na exposição de Horkheimer:

Se por evolução científica queremos significar a libertação do homem da crença supersticiosa em forças do mal, demônios e fadas, e no destino cego – em suma emancipação do medo então – a denúncia daquilo que atualmente se chama razão é o maior serviço que a razão pode prestar. (HORKHEIMER, 2002a, p. 120).

A hegemonia que a razão instrumental logrou está intrinsicamente relacionada à autonomia que as ciências especializadas tiveram em relação às ciências do espírito. Entretanto, Horkheimer ressalta que a razão instrumental não proporciona a emancipação do homem e o domínio do homem sobre a natureza. Antes, os meios que visam alcançar um determinado fim são postos no lugar dos fins. Assim, os fins deixam de ser o mais importante no modo de ver da classe burguesa que dispõe dos meios de produção. Dessa forma, “a crítica da razão instrumental deve ser lida em sua justa perspectiva, como desmascaramento da estranha autoridade, da lógica da dominação que determina a perversão da razão em seu

contrário”⁷ (SÁNCHEZ, 2002, p. 11, tradução nossa). A razão não está a serviço da emancipação da humanidade, mas consiste em um instrumento da técnica que empreende a dominação da natureza e do homem. A expressão *Homo homini lupus* caracterizaria de forma simples esse processo de dominação. O homem que empreende essa ação não está isento de dominação e a sua ação não é instituída de uma vontade própria, ou um ato de liberdade.

Horkheimer constata que os ideais que a civilização se propõe: *Liberté, Égalité, Fraternité* não foram cumpridos e a humanidade apesar do desenvolvimento tecnológico que alcançou não foi possível reverter a realidade de sofrimento e injustiça. A crença em que a sociedade burguesa capitalista possibilitaria a efetivação do ideal da civilização demonstrou-se turva ao desvelar do véu que o encobria: a utopia de um mundo próspero sem sofrimento. A razão instrumental não compreende em um mal que precisa ser combatido a todo momento, mas o que Horkheimer ressalta é a sua colonização para os outros âmbitos. Assim, a razão objetiva tende a ser colonizada pela razão instrumental e, consequentemente, dissociada da razão subjetiva. Com a dissolução da razão há também o desaparecimento do indivíduo em sua autonomia e sua liberdade de decisão diante do que lhe é apresentado.

Quando essa lógica do domínio e autoconservação se impõe, ao longo da história do Ocidente, porém de forma eminente na Modernidade, na sociedade burguesa capitalista que culmina na sociedade autoritária, acontece – alerta Horkheimer – que precisamente o que queria conservar termina sendo liquidado: o indivíduo.⁸ (SÁNCHEZ, 2002, p. 32, tradução nossa).

Se a razão consiste na autonomia do indivíduo e em sua emancipação como pode haver consumação desta, se o que se ver é um desenvolvimento progressivo que culmina em uma barbárie? A razão não se efetivou como racionalidade que proporcionaria a emancipação da humanidade, antes o que se tem é uma irracionalidade da razão. A razão não está a serviço da conservação do indivíduo, ou de sua autonomia, mas na preservação do sistema de dominação. Assim, “o indivíduo outrora concebia a razão como instrumento do eu, exclusivamente. Hoje, ele conhece o reverso dessa autodeificação. A máquina expeliu o maquinista; está correndo cegamente no espaço.” (HORKHEIMER, 2002a, p. 133). Dessa

⁷ La Crítica de la razón instrumental debe ser leída en su justa perspectiva, como desenmascaramiento de la entraña autoritaria, de la lógica de la dominación" que determina la perversión de la razón en su contrario. (SÁNCHEZ, 2002, p. 11).

⁸ Cuando esa lógica del dominio y la autoconservación se impone, como a lo largo de la historia de Occidente, pero de forma eminente en la Modernidad, en la sociedad burguesa capitalista que culmina en la sociedad autoritaria, sucede – amonesta Horkheimer – que precisamente lo que se quería “conservar” termina siendo liquidado: el individuo. (SÁNCHEZ, 2002, p. 32)

forma, o indivíduo perde sua importância dentro deste sistema e, conseqüentemente, todas as partes que compõem a sociedade tendem a corroborar com a manutenção do sistema de dominação.

A crítica empreendida a razão instrumental por Horkheimer não visa somente a questão tecnológica, mas sua crítica se pauta na sociedade e está direcionada à forma como a sociedade está sendo gerenciada. De forma que Horkheimer tem a pretensão de quebrar a lógica dominante que circunda a sociedade e que não possibilita a realização dos ideais propostos. A saída da lógica da dominação não consiste em um retorno saudosista a razão tradicional, mas compreende como uma forma de confrontar a realidade de dominação e de possibilitar o anseio de justiça das vítimas da história. As vítimas de uma história que permite os desejos de dominação e as exclui desse processo, deixando-as às margens da história. Portanto, a história corresponde em história de sofrimento por não dá cumprimento as esperanças das vítimas, isto é, a justiça que lhe foi negada. A razão instrumental e o desenvolvimento tecnológico possuiriam as condições de realizar essa promessa que não foi efetivada. No entanto, a concretização da justiça das vítimas da história, segundo Horkheimer, foi esquecida pela manutenção do sistema de poder e, por conseguinte, esse ideal parece pertencer ao tempo futuro. A realização da justiça para com as vítimas da história parece ter um lugar incerto, ou uma promessa que não tem perspectiva de ser concretizada na sociedade atual. Ao se tentar compreender a história deve-se entender a “história enquanto história de sofrimento, da história tal como aparece aos olhos de suas vítimas, da história do progresso desde a consciência do preço que a humanidade paga por ele, dos custos da felicidade dos felizes.”⁹ (SÁNCHEZ, 2002, p. 17, tradução nossa).

A transformação da sociedade pela teoria crítica não visa um mundo paradisíaco, uma construção ideal da realidade existente, mas a proposta da teoria crítica corresponde na transformação do real no tempo atual. E para conseguir essa pretensão é preciso instaurar uma *práxis* que possibilite a transformação da sociedade burguesa de sistema capitalista, modo de dominação que nega o anseio de justiça das vítimas da história, para “[...] uma sociedade racional, justa e humana.”¹⁰ (SÁNCHEZ, 2002, p. 17, tradução nossa). A exigência por racionalidade na sociedade expressa uma lógica inversa ao que se compreende por razão no estado de dominação e que não tem compaixão por suas vítimas sacrificais, antes, exige-lhes até a última gota de sangue que dispunham em suas veias. A promulgação da razão deve ser

⁹ [...] la visión de la historia en cuanto historia de sufrimiento, de la historia tal como aparece a los ojos de sus víctimas, de la historia del progreso desde la conciencia del precio que la humanidad pagapor él, de los costes de la felicidad de los felices. (SÁNCHEZ, 2002, p. 17).

¹⁰ [...] una sociedad racional, justa y humana. (SÁNCHEZ, 2002, p. 17).

compreendida como uma investida contra a lógica de dominação, uma forma de não aceitar tal condição em que se está vivendo. A razão que Horkheimer invoca para a sociedade consiste em uma forma de rompimento contra a lógica de dominação. Uma recusa perante o prolongamento do sofrimento das vítimas da história. Portanto, Horkheimer nega a realidade existente. No entanto, a negação não consiste em rejeitar o progresso que foi alcançado, mas a lógica administrativa, isto é, a dominação.

A instrumentalização da razão compreende sua dissolução de modo que a razão se apresenta como sendo desumana, isto é, com o progresso que a humanidade instaurou, embora Horkheimer não tenha a preocupação de negar tal processo de desenvolvimento que a sociedade chegou, mas lança uma crítica ao modo de operação dessa lógica interna, sendo que a sociedade tende a arcar com as consequências desse processo. Ou seja, a lógica que impulsiona tal processo torna-se incompatível com as perspectivas que a humanidade esperava, assim, não há o cumprimento das esperanças que a humanidade tanto desejava realizar, mas o que se sucede é uma dissimulação das expectativas que foram criadas com o processo de desenvolvimento para se alcançar um bem-estar dos indivíduos. Portanto, esse ideal se caracteriza como sendo utópico e, de certa forma, mantém o estado de sofrimento no mundo. Destarte, a teoria crítica é uma negação da realidade existente em sua forma de dominação que não possibilita a saída dessa lógica, a qual empreende uma espécie de conformação com a realidade que existe. Qualquer atitude, ou forma de teoria, que esteja contra tal pensamento é considerada como algo ilusório por não apresentar uma conformação com a realidade, pois a realidade existe como tal torna-se a medida infalível de tudo o que se pretende a ter qualquer validade na sociedade. O *status* que rege a verdade não deve ser questionado pelo simples fato de não está no âmago das verdades realistas que definem a verdade como uma adequação ao que existe. E, portanto, o que existe é o que na realidade está aí¹¹, mas este está aí consiste em uma verdade que não possibilita qualquer outra verdade e torna-se uma verdade absoluta. Esse absoluto da verdade como aquilo que existe na realidade não deixa espaço para uma eventual suposição do que poderia ser. O que poderia ser consiste em uma negação do que é e, portanto, como se apresenta como negação do que é deve ser considerada como algo que não contém facticidade por estar sempre a especular. Este especular fora da realidade que está aí vai de encontro com os ideais de pensadores utópicos que criam uma realidade que não possui nada de concreto com a realidade que está inserido e

¹¹ A expressão “está aí” corresponde a forma como a realidade é apresentada e não possibilita abertura para outra forma de compreensão. Diz que deve-se aceitar como é e como é consiste em aceitar todas as imbricações do sistema de dominação, isto é, uma realidade que não pode ser modificada.

essa forma ideal não passa de um sonho visionário que não tem qualquer chance de se tornar realidade por não partir da concretude que se existe e o que existe é apenas o que é. O que poderia ser em sua especulação não possui a certeza de ser, pois afinal só é mera especulação e nada além disso. De modo “como ela contraria o modo de pensar existente que permite a continuidade do passado favorecendo os interesses da ordem ultrapassada, e se opõe aos garantes de um mundo partidário, a teoria crítica aparenta ser partidária e injusta.” (HORKHEIMER, 1980, p. 138).

Quando a teoria crítica não aceita a realidade que está aí como forma de sofrimento e diz o que poderia ser, mediante uma ação prática que tente exaurir a história de sofrimento ao propor algo, é vista como sendo inatingível e que está fora do âmbito da possibilidade existente, pois a realidade existente é aquilo que é sem qualquer suposição a outro mundo. Fica-se fácil de identificar uma recusa em relacionar teoria e prática uma vez que elas seriam formas totalmente dispare. A teoria que fica na ordem da especulação não possui uma adequação com o concreto e sua fundamentação estaria comprometida com o processo experiencial. Para afirmar que uma teoria está correta se tem a necessidade de verificar mediante os fatos. Os fatos compreendem na comprovação da teoria e sem os mesmos não há qualquer possibilidade fazer assertivas referentes a algo em particular. A prática seria a forma elementar que diz e tem em si a autoridade de afirmar o que é, pois está embasada na experiência, naquilo que é factivo, no que tem concretude no que existe. A afirmação de algo mediante a teoria especulativa deve ser rechaçada por não condizer com o que a experiência mostra. De modo que a experiência deve ser aceita como uma forma de medida para o que deve assentir como verdade. Essa forma de isenção da experiência de crítica compreende uma forma de dominação e uma negação da realidade como realidade em transformação, pois essa negativa impede a afirmação de outra realidade. Portanto, a teoria crítica é acusada de especulativa ao denunciar tal lógica e, conseqüentemente, propor uma realidade diferente da que a sociedade vivência. A teoria crítica tenta fazer uma relação entre teoria e prática de modo a demonstrar que estas não estão em conflito, mas que se propõem a realizar algo. Dessa forma, a teoria crítica quer que a teoria se torne realidade e, para isso, é necessário que se possa efetivar na prática.

[Portanto,] o equívoco é determinado, sobretudo, pelo desconhecimento da teoria e da prática materialista. Embora a maioria dos representantes filosóficos do materialismo partam das questões metafísicas e oponham suas próprias teses às idealistas, ainda assim uma interpretação dessa linha de pensamento, que as tome principalmente como uma resposta a problemas

metafísicos, obstrui a compreensão de suas características atualmente mais importantes. (HORKHEIMER, 1990, p. 34).

Assim, a descridibilidade que acusam a teoria crítica possuir, para Horkheimer, está na suposição de uma realidade distinta da que existe e isso caracterizaria um salto para a metafísica, produzindo razão a especulação que não tem qualquer fundamento por faltar uma relação concreta com a *práxis*. No entanto, quando há uma confiança exacerbada na prática e tende-se a constitui-la como a forma de adequação da verdade como válida se corre o risco de considerá-la como verdade absoluta e inquestionável. Esse *status quo* de não se pode duvidar da veracidade da prática, isto é, da experiência como a corroboração da verdade que se quer validar recai na constituição mítica e absolutista da metafísica. A proposta de Horkheimer com a teoria crítica da sociedade é trazer para o cerne da discussão a razão como forma de emancipação da humanidade e uma crítica às formas vigentes de dominação que propiciam um estado de conformismo acerca do que existe.

O comportamento crítico consciente faz parte do desenvolvimento da sociedade. A construção do desenrolar histórico, como produto necessário de um mecanismo econômico, contém o protesto contra esta ordem inerente ao próprio mecanismo, e, ao mesmo tempo, a ideia de autodeterminação do gênero humano, isto é, a ideia de um estado onde as ações dos homens não partem mais de um mecanismo, mas de suas próprias decisões. O juízo sobre a necessidade da história passada e presente implica na luta para a transformação da necessidade cega em uma necessidade que tenha sentido. O fato de aceitar um objeto separado da teoria significa falsificar a imagem, e conduz ao quietismo e ao conformismo. Todas as partes pressupõem a existência da crítica e da luta contra o estabelecimento, dentro da linha traçada por ela mesma. (HORKHEIMER, 1980, p. 145).

Essa crítica empreendida por Horkheimer tem a intenção de refletir o estado atual da sociedade e, portanto, a dissociação que há entre o pensamento e a prática. Assim, para Horkheimer a verdade não deve ser exaurida na prática, mas precisa estar relacionada à teoria, isto é, a forma de pensar. Quando se perde o elo existente entre o pensamento e a forma de agir e, consequentemente, considera a prática como *causa suis* a razão apresenta-se como instrumento da ordem de dominação, ou seja, a razão perde a sua característica de emancipação da humanidade para se torna um instrumento que corrobora como o sistema de dominação. Portanto, o eclipsar da razão consiste na perda anterior do ideal da *Aufklärung* e desemboca em uma forma instrumental da razão que não tem a capacidade de emancipar a humanidade, mas apenas a função de manter a ordem de dominação. Dessa forma, a teoria crítica tem a intenção de sair do estado de domínio, isto é, a lógica de dominação da técnica

sobre natureza e sobre homem pelo o homem e, posteriormente, postular a história como história da emancipação humana. Nesse percurso Horkheimer percebe que a religião se comportar como adequação ao sistema de dominação, isto é, Horkheimer percebe a religião como parte da lógica de dominação.

2.2 Crítica à religião: conformação com a lógica de dominação

A religião deve ser entendida como uma parte da sociedade e, portanto, a sua desvinculação como algo fora da realidade social compreende-se em uma perspectiva que não vê as múltiplas relações existentes e que não estão distantes da realidade dos indivíduos. Dessa forma, a religião tem importância dentro da sociedade, pois o indivíduo que pertence a uma determinada religião também está inserido na sociedade. Assim, tentar separar o mesmo indivíduo com sua autonomia e liberdade e que possui uma determinada crença religiosa corresponde em uma forma unilateral e singular de entender a sociedade. Dessa forma, não há como compreender a crítica que Horkheimer faz a religião sem entender a sua relação com a sociedade. Portanto, a teoria crítica não visa algo em particular, mas tem o intuito de refletir criticamente sobre a sociedade em sua totalidade. Para tal empreendimento a teoria crítica parte de um princípio, isto é, da base que faz com que a sociedade gerencie e conduza as suas relações entre os indivíduos. Essa base que mantém as relações na sociedade é constatada como sendo o sistema capitalista e é a partir do sistema econômico vigente que é possível compreender tais relações existentes na sociedade. A religião também faz parte desse interim que visa conduzir os indivíduos a manter uma relação entre si, podendo afirmar que a religião estabelece o modo como os fiéis devem agir na sociedade conferindo um papel de adequação com a postulação de um mudo extra-humano. De forma que a “[...] religião, por sua vez, reforça a tendência a dar uma religiosa interpretação da experiência pessoal, pois predispõe o indivíduo desde a infância para reagir assim e tem em mãos métodos adequados para as necessidades de qualquer dado momento.”¹² (HORKHEIMER, 2002c, p. 122, tradução nossa).

A religião consiste em uma temática que sempre aparece nos escritos de Horkheimer, portanto, a relação de Horkheimer como a religião não corresponde em uma relação esporádica, mas que possui desde a sua primeira formulação da teoria crítica um pensamento

¹² [...] religion in turn strengthens the tendency to give a religious interpretation of personal experience, for it predisposes the individual from childhood on to react thus and it has at hand methods suitable to the needs of any given moment. (HORKHEIMER, 2002c, p. 122).

sobre a religião. De modo que na obra *Thoughts on religion*¹³ publicada em 1930, Horkheimer expressa uma primeira visão a respeito da religião e sua relação com a sociedade. Pode, quiçá, entende-se que a religião compreende em afirmar a existência de outro mundo e a postulações de leis que estão para além do mundo terrestre, da constituição da natureza e da humanidade: apresenta-se como realidade extramundana. O voltar-se para um mundo extramundano que não está contido na realidade do ser humano corresponde em não aceitar a realidade existente, isto é, “a insatisfação com o destino terrestre é o motivo mais forte para aceitação de um ser transcendental.”¹⁴ (HORKHEIMER, 2002c, p. 129, tradução nossa). A insatisfação como o mundo é a constatação que o ser humano está sempre em contínua convivência com o sofrimento e com a injustiça que não lhe proporciona a sua realização. Dessa forma, a religião é entendida como sendo “[...] o registro dos desejos, desejos, e acusações de incontáveis gerações.”¹⁵ (HORKHEIMER, 2002c, p. 129). A religião não só possui a função de crítica da realidade, mas também o papel de recordar, de deixar registradas as promessas não cumpridas e um anseio para que se possa efetivar a justiça aos injustiçados pela história.

Horkheimer percebe que a função da religião na sociedade burguesa capitalista é extinta, ou seja, a religião perde o seu papel de criticidade diante da realidade. Portanto, “a dialética da religião inverte, pois, a verdade desta: de ser expressão de esperança truncada das vítimas do poder converte em legitimação do mesmo poder, em religião afirmativa.”¹⁶ (SANCHÉZ, 1994, p. 627). A perda da criticidade da religião, para Horkheimer, está no fato de se tentar fazer uma aproximação do mundo extramundano como o mundo terrestre e Deus estaria em conformidade com os fatos que acontecem no cotidiano do ser humano. Tudo o que acontece abaixo do sol, ou antes, os fenômenos naturais estão de acordo com a vontade de Deus. Dessa forma, as relações existentes na sociedade passam a ter a corroboração da aprovação divina e, portanto, Deus se torna o *status quo* dos atos humanos. Ou seja, “não só foi o estado de coisas na terra, em determinado momento transfigurado com o esplendor da justiça divina, mas este último em si foi trazido para baixo do nível das corruptas relações que

¹³ Pensamentos sobre a religião. Texto publicado em 1935. Tradução do inglês.

¹⁴ Dissatisfaction with earthly destiny is the strongest motive for acceptance of a transcendent being. (HORKHEIMER, 2002c, p. 129).

¹⁵ [...] the record of the wishes, desires, and accusations of countless generations. (HORKHEIMER, 2002, p. 129).

¹⁶ La dialéctica de la religión invierte, pues, la verdad de ésta: de ser expresión de la esperanza de las víctimas del poder se convierte en legitimación de ese mismo poder, en religión afirmativa. (SANCHÉZ, 1994, p. 627).

marcam a vida terrena.”¹⁷ (HORKHEIMER, 2002c, p. 129, tradução nossa). Esse transfigurar tem a intenção de conformar os indivíduos com a realidade existente como algo dado e acabado. Assim, quando há a aceitação da realidade como sendo fundamentada em Deus a religião torna-se um instrumento de dominação de alguns homens sobre os outros homens. Portanto, a religião não tem mais o elo com as vítimas da história, mas apresenta-se como conformismo com a realidade existente ao afirmar que tudo tem um sentido e esse sentido está em conformidade com a vontade de Deus. Para Horkheimer, o “cristianismo perdeu sua função de expressar o ideal, na medida em que se transformou no companheiro de cama do Estado.”¹⁸ (HORKHEIMER, 2002c, p. 129, tradução nossa).

A religião torna-se ideologia de um sistema dominante que tem a intenção de se manter no poder. Quando se perde a função primeira que lhe dá a característica que motivou a sua formação há um desvirtuamento do fim que se pretendia alcançar. Esse desvirtuamento consiste na atitude de dominação sobre o outro, ou seja, “[...] todas as representações que se desviam da teoria exata sobre a natureza humana e extra-humana têm sido inventadas por uns homens para dominar a outros homens.”¹⁹ (HORKHEIMER, 1998, p. 66, tradução nossa). A religião dentro do sistema de dominação deve estar em consonância com a ideologia do Estado. Ao se compreender que as universidades eram uma forma de divulgar o pensamento dominante, neste caso, a igreja que detinha o comando e propagavam as suas verdades, o Estado empreende em fazer a mesma lógica para expressar suas verdades. Assim, o primeiro passo do Estado é tomar das mãos da igreja tal instrumento de propagação e, por conseguinte, criar meios eficazes para disseminar suas ideologias.

Como os homens, em virtude de suas disposições instintivas, são facilmente manejáveis mediante representações morais e religiosas, e dado que, em qualquer caso, e tal como se mostra o passado, essas influências ideológicas são um instrumento de grande importância para os governantes, o novo Estado deve arrebatar esse instrumento aos poderes do passado e servir-se dele com plena consciência.²⁰ (HORKHEIMER, 1998, p. 69, tradução nossa).

¹⁷ Not only was the state of affairs on earth at any given moment transfigured with the radiance of divine justice, but the latter was itself brought down to the level of the corrupt relations which mark earthly life. (HORKHEIMER, 2002c, p. 129).

¹⁸ Christianity lost its function of expressing the ideal, to the extent that it became the bedfellow of the state. (HORKHEIMER, 2002c, p. 129).

¹⁹ [...] todas las representaciones que se desvían de la teoría exacta sobre la naturaleza humana y extrahumana han sido inventadas por unos hombres para dominar a otros hombres. (HORKHEIMER, 1998, p. 66).

²⁰ Como los hombres, en virtud de sus disposiciones instintivas, son fácilmente manejables mediante representaciones morales y religiosas, y dado que, en cualquier caso, y tal como lo muestra el pasado,

A religião não deve representar outra forma de poder a não ser o próprio Estado. A identificação da religião com o Estado tem a função de garantir a ordem vigente, isto é, a dominação sobre os indivíduos e tem a intenção de priorizar o coletivo. Em sua compreensão, a religião constitui uma forma de ilusão e isto permanece quando há uma transformação para a prática social, ou seja, o que há, de certa forma, é uma “[...] imagem de uma justiça perfeita.”²¹ (HORKHEIMER, 2002c, p. 129, tradução nossa). Assim, tal ilusão corresponde a um serviço que a religião desempenha para o Estado de conformismo com a realidade que está aí. E, portanto, o indivíduo não pode requerer uma mudança das ordens que estão aí, mas tem-se que se conformar com a realidade que lhe é apresentada como única e imutável. Neste caso, o indivíduo não tem importância para o sistema como forma autônoma e possuidor de liberdade, antes, deve-se priorizar a coletividade compreendendo-a como algo uniforme, isto é, como um único indivíduo composto por vários indivíduos que partilham dos mesmos ideais. Portanto, todas as formas que proporcionaram a sustentação da ideologia da igreja devem agora, nesta nova forma de ordenamento social, isto é, o Estado, contribuir para a sua solidificação. Assim, “o serviço que prestaram à igreja na Idade Média devem prestá-los agora ao novo Estado nacional autoritário, o qual, como se funda sobre o direito natural constitui a melhor forma de governo.”²² (HORKHEIMER, 1998, p. 70, tradução nossa).

Quando há o estabelecimento da relação da religião com o poder existe um desvirtuamento de sua proposta inicial e tende a corroborar com o sistema de dominação. Se a religião pretende trazer a justiça para com as vítimas da história de sofrimento, no entanto, a associação com o poder possibilita o prolongamento da injustiça instaurada. Pode-se afirmar que a religião deixa de lado o seu ideal inicial para com as vítimas da história e a intenção de extinguir o sofrimento do mundo para legitimar uma ordem causadora das injustiças às vítimas da história. Portanto, “a religião, contudo, há negado ao logo de sua história esse momento de verdade, tem pervertido sua original função crítica e tem degenerado em

estas influencias ideológicas son un instrumento de gran importancia para los gobernantes, el nuevo Estado debe arrebatar ese instrumento a los poderes del pasado y servirse de él con plena consciencia. (HORKHEIMER, 1998, p. 69).

²¹ [...] image of a perfect justice. (HORKHEIMER, 2002c, p. 129).

²² El servicio que prestaron a la Iglesia en la Edad Media deben prestárselo ahora al nuevo Estado nacional autoritario, el cual, como se funda sobre el derecho natural, constituye la mejor forma de gobierno. (HORKHEIMER, 1998, p. 70).

ideologia, encobrendo e legitimando a injustiça estabelecida.”²³ (SÁNCHEZ, 1994, p. 620, tradução nossa). Dessa forma, a religião passa para um estado de conformismo com a realidade existente, ou seja, é negada a busca por uma transformação da realidade. Sendo que toda a postulação que visa transcender a realidade concreta é posta em dúvida por não dizer nada a respeito da vivência do ser humano. A busca por um mundo extra-humano recai no desejo metafísico de fundamentar o mundo a partir de um ser absoluto, e, isso deve ser questionado quando está em contradição com a ordem de dominação, antes, é preferível que a religião possa ser instrumento de legitimação do Estado e não possibilite aos indivíduos saírem de tal lógica. Assim, “[...] de fato, mais recentemente, a situação dos dominados fez com que amiúde não formulassem suas exigências de maneira absoluta, mas apresentassem a realidade concreta como uma contradição àqueles princípios que os próprios dominadores afirmavam serem válidos.” (HORKHEIMER, 1990, p. 40). O que há não é uma perspectiva de mudança ou transformação da injustiça em justiça, mas uma prorrogação do estado de dominação, isto é, o estado de injustiça para com as vítimas. As formulações de reivindicação empreendidas pelos indivíduos refletem o estado de dominação e não há a postulação de mudança, mas um conformismo com o que existe. A realidade concreta aparece, nesta perspectiva, como imutável e, de certa maneira, como algo absoluto.

Da mesma maneira que os clérigos inventaram e sustentaram outrora deliberadamente a Religião com vistas a seus próprios fins, também o Estado teria que fazer agora o mesmo com vista aos seus próprios: o temor aos poderes invisíveis, já são inventados ou transmitidos por tradição, constitui uma Religião quando há sido estabelecida por decisão do Estado e uma superstição quando não há sido estabelecido por ele. Portanto, o medo, que é uma característica fundamental da natureza humana, deve, pôr-se ao serviço do Estado por meio da Religião, quer dizer, deve ser utilizado ante tudo em prol da obediência às leis e dos bons costumes dos cidadãos em geral.²⁴ (HORKHEIMER, 1998, p. 72, tradução nossa).

²³ La religión, sin embargo, ha negado a lo largo de su historia ese momento de verdad, ha pervertido su original función crítica y ha degenerado en ideología, encubriendo y legitimando la injusticia establecida. (SÁNCHEZ, 1994, p. 620).

²⁴ De la misma manera que los clérigos inventaron y sostuvieron antaño deliberadamente la Religión con vistas a sus propios fines, también el Estado tendría que hacer ahora lo mismo con vistas a los suyos propios: "el temor a los poderes invisibles, ya sean inventados o transmitidos por tradición, constituye una Religión cuando ha sido establecido por decisión del Estado y una superstición cuando no ha sido establecido por él. Por tanto, el miedo, que es una característica fundamental de la naturaleza humana, debe, ponerse al servicio del Estado por medio de la Religión, es decir, debe ser utilizado ante todo en pro de la obediencia a las leyes y de las buenas costumbres ciudadanas en general. (HORKHEIMER, 1998, p. 72).

Para Horkheimer a intenção do Estado consiste em utilizar a religião como função legitimadora de sua ordem. Um instrumento que possibilite a estender sua ideologia e manter a lógica de dominação. O Estado que compreende em um conjunto de sujeitos que têm nas mãos os instrumentos necessários para criar uma ordem de dominação e, posteriormente, mantê-la em curso sobre os demais indivíduos. “Portanto, a Religião, o temor aos poderes invisíveis, é posta conscientemente ao serviço da dominação da sociedade.”²⁵ (HORKHEIMER, 1998, p. 73, tradução nossa) e, assim, deixa-se de lado a busca por justiça das vítimas da história. Não há uma preocupação com o sofrimento das vítimas da injustiça ao longo da história, mas uma apreensão na manutenção da ordem de dominação. A justiça não pode ser realizada neste mundo, antes, o cumprimento dessa justiça se apresenta como uma realidade distante e sem condições de encontrar meios para a sua efetivação. Assim, Horkheimer é incisivo ao afirmar que “é impossível que tal justiça nunca deve tornar-se uma realidade dentro da história. Pois, mesmo se uma sociedade melhor desenvolve e elimina a doença presente, não haverá nenhuma compensação para a miséria dos séculos passados e não há fim para o sofrimento na natureza.”²⁶ (HORKMEIMER, 2002c, p. 129-130, tradução nossa). A crítica que Horkheimer faz à religião em um primeiro momento consiste na denúncia da perda de sua criticidade diante da realidade e a sua adequação com a lógica de dominação da sociedade capitalista. Ao aceitar tal ordem a religião passa a ser um instrumento de perpetuação que lhe serve de aporte ideológico para prologar tal realidade, ou seja, a conformação dos indivíduos que não é possível haver outra realidade concreta a não ser a que está diante deles. De modo que os ideais que moviam a religião para com as vítimas são retirados para estar em consolidação com o modo de operação do estado. Para que a religião possa existir são necessárias a adequação e a legitimação de uma ordem, ou seja, algo que seja primordial para a sua manutenção.

Portanto, a preocupação de Horkheimer com a religião em um primeiro momento é demonstrar que a mesma perdeu o seu caráter essencial de denúncia contra a injustiça ao longo da história e, por conseguinte, vê que a justiça não pode se cumprir pelo fato de existir uma lógica de dominação que afirma não existir outra realidade, e que a promessa só pode ser realizada no presente e de forma alguma no futuro.

²⁵ Por lo tanto, la Religión, el temor a los poderes invisibles, es puesta conscientemente al servicio de la dominación de la sociedad. (HORKHEIMER, 1998, p. 73).

²⁶ It is impossible that such justice should ever become a reality within history. For, even if a better society develops and eliminates the present disorder, there will be no compensation for the ratchedness of past ages and no end to the distress in nature. (HORKHEIMER, 2002c, p. 129-130).

2.3 A religião como crítica a ordem de dominação

No fim de sua vida, Horkheimer retoma a temática da religião como função crítica diante do que existe e o retorno de seu momento de criticidade para com a realidade. A proposta de um mundo diferente enfatiza a negação do mundo existente e a sua lógica imperante. Essa recusa consiste em saltar fora desse domínio, a abnegação e não aceitação de como tudo se apresenta. A religião é negação do conformismo com o que está aí estabelecido e não se tem a possibilidade de sair de tal estado de dominação. Portanto, Horkheimer tem a pretensão de resgatar o momento crítico da religião como negação do que existe para poder transformar a realidade.

2.3.1 A religião como negação

Quando o Estado percebe que a religião se utiliza de meios para manter e propagar sua doutrina, o Estado empreende em se apropriar da religião e dos seus meios. Ao fazer a junção com a religião há uma transformação desta. A religião passa a ser um vínculo de propagação da ideologia do Estado. Refere-se à religião enquanto instituição. De modo que a religião dá possibilidade para que a ideologia do Estado possa ser transmitida às massas. Assim, a religião desempenha o papel de disseminador da ideologia do Estado entre as massas. A religião traiu a sua causa no momento que começou a dormir na casa do Estado e foi assimilada ao poder. Quando a religião se agasalha nos mantos do poder há uma corrosão de sua função originária como anseio por justiça das vítimas da história contra a lógica dominante. Ao ser adequada pelo poder, a religião torna-se religião afirmativa, mas sua afirmação não compreende um apelo pelos desvalidos e miseráveis deste mundo. A religião como afirmação comporta em legitimar a ordem que propaga a dor e o sofrimento das vítimas que anseiam por justiça. Esse desvirtuamento da religião em afirmação é um golpe traiçoeiro em si por não reivindicar as esperanças das vítimas e o seu anseio por justiça. Quando se afirma o poder e a lógica dominante faz-se emudecer os apelos das vítimas e não reconhece sua dor aglutinadora que ecoa como denúncia da ordem vigente, como prolongamento da injustiça na história. A religião desempenha a função de conformação com o existente de modo a afirmar que o que existe tem um sentido e emprenha-se em formular um mundo extra-humano onde os desejos e esperanças são satisfeitas, ou realizadas. Neste caso, a religião é uma forma positiva, uma religião no mau sentido. Portanto, o “[...] impulso pervertido em

afirmação, em proclamação, e, portanto, em transfiguração da realidade apesar de todos seus flagelos; é a vã mentira de que o mal, o sofrimento, o horror tem sentido, graças ao futuro terrestre, ao futuro celestial.”²⁷ (HORKMEIMER, 2000, p. 226, tradução nossa).

No aforismo “*O que é a religião?*”, Horkheimer expressa qual a função da religião como negação da conformação existente. A religião, para Horkheimer, é negação. A negação empreende em não aceitar a realidade como tal, isto é, “[...] o único modo de romper a lógica que tem levado a essa catástrofe é um salto fora do progresso.”²⁸ (SÁNCHEZ, 1994, p. 625, tradução nossa). Portanto, a ruptura da lógica do progresso consiste em uma reflexão acerca da própria dinâmica que impulsiona o desenvolvimento da sociedade e, por conseguinte, a instauração da lógica do progresso como meio de efetivar a emancipação do ser humano. Sendo que a aceitação da religião nesse domínio tende a transformá-la em uma asseveração de tal lógica e, de certa forma, a conformação dos indivíduos diante do domínio exercido. Negar o existente como algo absoluto tem a intenção de contradizer a lógica imperante como forma de recusa da realidade que está aí sendo imposta como dada e acabada. Horkheimer compreende que a religião como negação tem a possibilidade de salvaguardar o momento de criticidade diante da realidade apresentada como absoluta. Destarte, a religião em bom sentido consiste no “[...] inextinguível impulso, sustentado contra a realidade, de que esta deve mudar, que se rompa a maldição e se abra caminho para a justiça. Onde a vida está, até no mais pequeno gesto, sob este signo, aí há religião.”²⁹ (HORKHEIMER, 2000, p. 226, tradução nossa).

A maldição permite a negação da transcendência da realidade e não dá possibilidade para o cumprimento das esperanças das vítimas da história, antes, não admite que ecoam como anseio de justiça contra a ordem de dominação. Há uma instauração da necessidade que compreende na inferência do sujeito a acreditar que não há possibilidade de tentar modificar tal lógica. Tal necessidade comporta uma relação com o mito e, por conseguinte, a afirmação de um absoluto. Se a *Aufklärung* propôs a desmitologização em favor da racionalidade que a humanidade deveria alcançar, no entanto, parece que tal promessa mostrou-se irrealizável. Antes, não houve uma desmitologização em que a racionalidade deveria imperiar, mas o que

²⁷ [...] impulso pervertido en afirmación, en proclamación, y por tanto en transfiguración de la realidad a pesar de todos sus flagelos; es la vana mentira de que el mal, el sufrimiento, el horror tienen un sentido, bien gracias al futuro terreno, bien al futuro celestial. (HORKHEIMER, 2000, p. 226).

²⁸ [...] el único modo de romper la lógica que ha llevado a esa catástrofe es un salto fuera del progreso. (SÁNCHEZ, 1994, p. 625).

²⁹ [...] inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia. Donde la vida está, hasta en el más pequeño gesto, bajo este signo, allí hay religión. (HORKHEIMER, 2000, p. 226).

há é uma recaída na forma mítica. Sendo assim, “do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 23). Essa recaída no mito por parte do esclarecimento corresponde na forma absoluta inquestionável, ou seja, há uma imposição de compreensão de mundo de modo que não se aceita qualquer pretensão de validade legitimada fora de sua compreensão de mundo. Assim, todo o *status* de verdade, ou afirmação sobre a realidade deve estar em conformidade com a perspectiva do esclarecimento, isto é, a ordem de dominação que vigora na sociedade.

A denúncia empreendida por Adorno e Horkheimer em “*Dialética do Esclarecimento*” consiste na afirmação que o esclarecimento se esvaneceu em mito de dominação e na afirmação do que existe como absoluto e traz a esperança de afirmar a razão como fundamento da emancipação humana. Para se chegar a tal elucubração é preciso fazer primeiramente uma crítica à própria a razão. Quando a razão perde o impulso essencial para a emancipação do ser humano recai em um estado de dominação, ou na instrumentalização da razão que não propícia a realização da promessa feita, mas fomenta o estado de injustiça para com as vítimas. Dessa forma, “[...] o segredo da Ilustração [...] é domínio, poder de dominação sobre a natureza que se vinga sujeitando a si o seu próprio sujeito.”³⁰ (SÁNCHEZ, 1994, p. 626, tradução nossa). O sujeito não possui qualquer autonomia, antes, fica inerte sem qualquer ação diante da dominação que lhe é exercida. A única opção que lhe resta está na aceitação do que está diante de si, isto é, a forma finita concebida como absoluta. A intenção de Adorno e Horkheimer consistem em salvaguardar o indivíduo autônomo liquidado pela lógica de dominação. O indivíduo autônomo corresponde no estado de negação da lógica de dominação que empreende na unificação, em uma forma uniforme, em coletividade padronizada ao sistema de dominação. Tal procedimento desencadeia “[...] em um processo de coisificação generalizada, de liquidação do espírito e do sentido, de tudo aquilo que transcende os fatos concretos, e, finalmente, do sujeito mesmo que pretendia libertar.”³¹ (SÁNCHEZ, 1994, p. 626, tradução nossa). A continuação de tal lógica expressa a derrota das vítimas e o prolongamento do sofrimento sobre o mundo. A última voz a ser ouvida e percebida é a que expressa a conformação com o que há e a negação de qualquer transcendência a tal realidade.

³⁰ [...] el proceso de la Ilustración [...] es dominio, poder de dominación sobre la naturaleza que se venga sometiendo bajo sí a su propio sujeto. (SÁNCHEZ, 1994, p. 626).

³¹ [...] en un proceso de cosificación generalizada, de liquidación del espíritu y del sentido, de todo aquello que trasciende los hechos duros, y, finalmente, del sujeto mismo que pretendía liberar. (SÁNCHEZ, 1994, p. 626).

Ao propor uma realidade diferente da que há, a religião se torna negação e desempenha uma função crítica diante do mito do existente. A negação consiste na forma de não aceitar a realidade como é estabelecida e nem ficar em um estado de conformismo como o existente. Negar possibilita que o indivíduo tenha a chance de ter outra possibilidade de realidade diferente na qual está situado. A negação torna-se um meio de criticidade e, conseqüentemente, salvaguarda o sujeito autônomo. Esse momento de negação tem a intenção de lançar uma esperança às vítimas da história para que o seu anseio por justiça não seja esquecido – a pretensão de Horkheimer em falar sobre a esperança das vítimas da história tem comumente influência nos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial e, por conseguinte, nas barbáries que foram cometidas em Auschwitz. A esperança das vítimas não pode ser cumprida, antes, padecem no esquecimento. No entanto, o não cumprimento da esperança não está apenas num recorte de tempo, mas perpassa toda a história –, ou posto para uma realidade transcendente que não efetive tal anseio por justiça. A postulação de uma realidade transcendente onde se efetivará o anseio de justiça das vítimas consiste em conformismo diante da realidade apresentada e não tem qualquer interesse em mudar tal realidade. A transcendência é a impossibilidade de tentar fazer qualquer transformação, a qual é a assertiva para que a realidade dada possa permanecer sem nenhuma alteração. Para Horkheimer a religião não deve ser algo positivo pelo fato de não está preocupada com as vítimas, mas com a manutenção do poder, isto é, o estado de dominação que não traz a efetivação da emancipação humana, porque corrobora para que a dor e o sofrimento das vítimas não possam ser extintos. A promulgação de um estado de felicidade do indivíduo desempenha o ajustamento com a lógica de dominação e, conseqüentemente, a destituição do indivíduo autônomo. A religião deve ser religião de negação que corrói os falsos absolutos que se apresentam como instâncias eternas e imutáveis. Só a partir da negação que se pode dar cumprimento as esperanças das vítimas da lógica de dominação engendrada na história, a qual constitui em uma história de dominação e de sofrimento, uma história que faz a injustiça prevalece ao invés da justiça para com as vítimas. A negação da religião diante da realidade consiste em um salto fora da lógica de dominação, significa a conservação de uma essência humana que possa realizar as promessas que não foram concretizadas. A negação consiste naquilo que há de positivo na religião: o seu momento crítico e sua não aceitação da realidade existente.

2.3.2 A negação da religião: anseio por justiça

Todavia, a compreensão que Horkheimer tem a respeito da religião pode recair em uma compreensão inadequada sobre a sua real pretensão que ele tem em conservar a religião. As duas formas que alguns autores empreendem na interpretação do pensamento de Horkheimer incidem em extremismos que partem de suas perspectivas para esboçar uma compreensão acerca da religião. Uma tenta interpretar a defesa que Horkheimer faz da religião como um reconhecimento da mesma e o seu papel primordial na sociedade. No entanto, este pensamento não possui um critério rigoroso ao pressupor tal rememoração à religião por parte Horkheimer, pois não há de modo algum um retorno a religião por parte de Horkheimer, mas o que existe é a conservação da criticidade da religião, a não aceitação da realidade como é estabelecida. Portanto, um retorno à religião consistiria em uma afirmação da lógica dominante e, dessa forma, a negação da justiça para com as vítimas da história. A celebração por parte dos sacerdotes como um reconhecimento da religião deve ser vista como uma interpretação apressada e sem critérios rigorosos. Há apenas uma adequação do pensamento de Horkheimer com o modo próprio de perceber o mundo deixando de lado a real motivação: que as esperanças das vítimas sejam cumpridas. A interpretação que Horkheimer faz da religião não pode ser compreendida fora de seu próprio contexto que está situada. A compreensão de Horkheimer tem da religião deve ser interpretada dentro do arcabouço da teoria crítica da sociedade e sua compreensão isolada corresponde em apologia a uma determinada verdade.

Outra visão tende a afirmar que o pensamento de Horkheimer sobre a religião caiu em resignação, em um salto fora de seu projeto crítico da sociedade. Esse salto fora da teoria crítica da sociedade seria a confirmação do retrocesso do pensamento de Horkheimer, uma volta ao teísmo como compreensão do mundo. Entretanto, tal argumentação cai no mesmo erro anterior: uma interpretação antecipada do que seja a religião para Horkheimer e falta de entendimento mais austero sobre o projeto da teoria crítica da sociedade. Assim, “o retorno à religião não significa que esta sociedade retorna a crer no céu, mas que lhe falta fé para uma melhor organização da terra, que, em definitiva, não quer outra coisa mais do que a si mesma.”³² (HORKHEIMER, 2000, p. 232, tradução nossa). A alusão de um suposto retorno à religião, isto é, ao teísmo compromete todo o empenho argumentativo por Horkheimer sobre a

³² El retorno a la religión no significa que esta sociedad vuelve a creer en el cielo, sino más bien que le falta fe para una mejor organización de la tierra, que, en definitiva, no quiere otra cosa más que a sí misma. (HORKHEIMER, 2000, p. 232).

religião em negação do domínio do poder e a busca de justiça. Uma interpretação que sai do domínio contextual em que um dado assunto está inserido pode ser visto como uma apologia que tem a prerrogativa de afirmar uma compreensão particular acerca de algo, assim, há de deixar em suspenso tal assertiva. Portanto, “esta valorização da verdade da religião em Horkheimer é, evidentemente, distinta da que encontramos nos críticos que interpretam sua postura como resignação e nostalgia.”³³ (SÁNCHEZ, 2000, p. 35, tradução nossa).

O posicionamento de Horkheimer acerca da verdade da religião está mais além dessas duas formas de compreensão: de um retorno da religião, quer dizer, em teísmo, ou de uma repulsa que se dirige ao ateísmo. Sendo que o teísmo desemboca em afirmativa do sistema de domínio deixando de lado as esperanças dos injustiçados, assim, “[...] toda teodiceia é um sarcasmo para as vítimas.”³⁴ (SÁNCHEZ, 1994, p. 631, tradução nossa), que, por conseguinte, nega a possibilidade da justiça prevalecer. Isso se dá pelo fato de haver uma adequação da religião com o poder vigente e com o progresso da ciência e da técnica. Ao se adaptar-se aos modos da ciência e da técnica, a religião passa a ser afirmação de tal ordem e abandona a sua função de outrora. A saída para o ateísmo como negação de algum ser absoluto, no entanto, parece recair no mesmo fim do teísmo: em legitimar o sistema de dominação. Isto acontece quando o ateísmo ao invés de trazer a emancipação humana se transforma em antirreligião, em uma negação que absolutiza a não existência de qualquer ser absoluto, em uma forma de afirmar a dominação sobre as vítimas pelos vencedores. Há um impasse a tal respeito em relação a tais vertentes que versa sobre a impossibilidade de se fazer qualquer afirmação acerca da existência ou não existência do absoluto. Horkheimer se exime de fazer qualquer assertiva que tente desembocar em tal problemática. Isto significa que “toda afirmação, como toda negação, do Absoluto é pura ilusão e portanto religião em mau sentido.”³⁵ (SÁNCHEZ, 1994, p. 631, tradução nossa).

Horkheimer não está preocupado em fazer referência ao absoluto como afirmação, ou negação, mas a reflexão está pautada sobre as vítimas da história e o prolongamento da injustiça cometida. Para Horkheimer a religião em seu estado primeiro tem a função de não deixar que as esperanças dos injustiçados se percam, mas que possa existir a possibilidade de que sejam concretizadas. Tal estado primeiro que Horkheimer fala corresponde na forma em

³³ Esta valoración de la verdad de la religión en Horkheimer es, evidentemente, distinta de la que encontramos en los críticos que interpretan su postura en clave resignación y nostalgia. (SÁNCHEZ, 2000, p. 35).

³⁴ [...] toda teodicea es un sarcasmo para las víctimas. (SÁNCHEZ, 1994, p. 631).

³⁵ Toda afirmación, como toda negación, del Absoluto es pura ilusión y por tanto religión en mal sentido. (SÁNCHEZ, 1994, p. 631).

que a religião nasce, isto é, como crítica diante da realidade e não se conforma como o que é dado como pronto e acabado, mas empreende em transformar a realidade em que o indivíduo está inserido. Assim, a religião permite que o indivíduo, em um ato de não conformação com a realidade existente, possa criticar e efetivar a *práxis* como transformação. Tal empreendimento da religião comporta, para Horkheimer, em sua verdade: “[...] na negação do mundo como é, na negação da injusta realidade dominante e da lógica que leva uma e outra vez a seu triunfo sobre a justiça e a esperança não comprida das vítimas.”³⁶ (SÁNCHEZ, 1994, p. 631, tradução nossa). O anseio de justiça universal consiste em encerrar a lógica de dominação que com seu progresso culmina em um estado de barbárie, ou antes, que em tal progresso há resquícios de barbárie. Tal estado de barbárie refere-se a perda da individualidade e, por conseguinte, na supressão da liberdade. De modo que as conquistas da humanidade tiveram um preço a ser pago por elas: foi necessário sugar o sangue de outros e lhes causar dor e sofrimentos incalculáveis para afirmar um estado de liberdade. A coletividade significa escorraçar a espontaneidade do indivíduo, a padronização do indivíduo como algo uniforme ao sistema de dominação. Empreender uma crítica à própria razão se utilizando da razão constitui saber se chegou à concretização da promessa à humanidade. A religião é vista, portanto, como “[...] anseio e esperança em algo transcendente que pusesse fim ao horror da história.” (SILVA, 2001, p. 226). História que deixa as margens os oprimidos e injustiçados perpetuando a lógica de dominação.

A lógica de dominação e a autoconservação tendem a reduzir tudo a uma uniformidade de modo a definir tudo como sendo iminentemente dado e, por conseguinte, transforma a cultura em mera mercadoria. A lógica imperante define algo a partir de seu valor de troca, assim, o valor de mercado constitui no cerne que movimenta as relações da sociedade. Sendo que “[...] a lógica imanente da história, que é a lógica do capitalismo e da civilização industrial.”³⁷ (SÁNCHEZ, 2000, p. 16, tradução nossa) correspondem em um *malum physicum* que, para Horkheimer, retira das vítimas as esperanças e seus desejos de justiça. A preocupação de Horkheimer está no absolutamente outro, isto é, na solidariedade com o outro que ainda permanece nas margens da história. A reivindicação da religião possibilita que se possa conservar a criticidade diante da realidade dada e do indivíduo autônomo e sentido. No entanto, antes de qualquer pressuposição a uma reivindicação da

³⁶ [...] en la negación del mundo como es, en la negación de la injusta realidad dominante y de la lógica que lleva una y otra vez a su triunfo sobre la justicia y la esperanza incumplida de las víctimas. (SÁNCHEZ, 1994, p. 631).

³⁷ [...] lógica inmanente de la historia, que es la lógica del capitalismo y la civilización industrial. (SÁNCHEZ, 2000, p. 16).

religião por parte de Horkheimer como resignação, ou um saudosismo ao retorno da religião em afirmação, tal reivindicação corresponde em uma “[...] práxis de liberdade e solidariedade no sentido de que uma práxis genuína de solidariedade com as vítimas e com todos os seres finitos é inseparável do anseio de justiça universal cumprida e portanto do anseio do Absoluto.”³⁸ (SÁNCHEZ, 2000, p. 39, tradução nossa).

A negação permite que a injustiça não seja a última voz a ser ouvida e possa acontecer a solidariedade com o outro. A lógica de dominação tende a não realizar o fim que a *Aufklärung* propôs, subjugando a todos sob a sua forma de legitimação. Entretanto, há de se ressaltar que Horkheimer não faz uma crítica ao progresso com a intenção de rememorar, ou retornar a um determinado tempo; trata-se de uma crítica dirigida as formulações de falsos absolutos que não têm um fim humano. Talvez Horkheimer tenha a intenção que o progresso cumpra a promessa da Modernidade: a elevação de um estado emancipatório da humanidade de modo que não haja sofrimento. Sendo que a lógica do poder conduz para uma efetivação da morte do sujeito autônomo e a desesperança das vítimas da história de sofrimento. A morte do sujeito autônomo proporciona a não realização da *práxis* solidaria com o outro e empreende um escárnio e mortificação do outro. Isto é, não há como vislumbrar mediante tal lógica a possibilidade de que exista a concretização de uma justiça universal. Recai, dessa forma, em afirmação da lógica imperante e em discurso assertivo de que o outro não tem importância no momento que se perde o seu valor, isto é, uma peça que não serve para as engrenagens da máquina deve ser jogada fora e posta no esquecimento absoluto. A religião que se adequa ao modo de poder que vigora na sociedade consiste em negação de justiça para com as vítimas.

Os espíritos negativos, os negativistas, que só vivem e dizem o que é o horror, não deve ser, que temem a nomear a Deus, o que pretendem? – Que tudo melhore. Os positivos agem em seu nome, afirmam o mundo e seu criador. Se unificam, e não estão contra os bens sagrados. Se enchem a boca com eles. Assim, unificou Hitler aos alemães ao designar aos judeus como suas vítimas, e Nasser aos árabes ao designar como vítima a Israel.³⁹ (HORKHEIMER, 1976, p. 61, tradução nossa).

³⁸ [...] praxis de libertad y solidaridad en el sentido de que una praxis genuina de solidaridad con las víctimas y con todos los seres finitos es inseparable del anhelo de justicia universal cumplida y por tanto del anhelo del Absoluto. (SÁNCHEZ, 2000, p. 39).

³⁹ Los espíritus negativos, negativistas, que sólo viven y dicen qué es el horror, qué no debe ser, que temen nombrar a Dios, ¿qué pretenden? – Que todo mejore. Los positivos obran en su nombre, afirman el mundo y su criador. Se unifican, y no están en contra de los bienes sagrados. Se llenan la boca con ellos. Así unificó Hitler a los alemanes al designar a los judíos como su víctimas, y Nasser a los árabes al designar como víctima a Israel. (HORKHEIMER, 1976, p. 61).

Essa pretensão de que tudo possa melhorar constitui em negação da realidade como dada e empreende em salvaguardar o momento de criticidade e de solidariedade com o outro. Uma resistência que se impõe diante da lógica de dominação para dar total cumprimento às esperanças truncas das vítimas e que possa se concretizar o anseio de justiça universal. Sendo que a religião compreende, nesta perspectiva, uma forma de resistência e de solidariedade para com os oprimidos e desvalidos que não são rememorados. A religião rememora as esperanças das vítimas para que não corra o risco de incidir no esquecimento. Destarte, “o anseio de justiça que constitui a religião não é um desejo egoísta e resignado, nostálgico, mas a esperança contrafática de que a (injustiça) realidade dominante não seja a última palavra, de que a esperança por cumprir das vítimas não caia definitivamente truncada.”⁴⁰ (SÁNCHEZ, 1994, p. 631-632, tradução nossa). Ao não aceitar a lógica dominante, a religião se torna uma forma de liberdade ante os ídolos e uma práxis solidária para com os injustiçados. Nesta perspectiva, a religião adota uma postura que contraria a posição estabelecida com relação a tendência dominante de autoconservação de uma base espiritual da sociedade, isto é, em religião afirmativa.

Isto significa que a religião não deve constituir em uma vertente dogmática de uma certeza inquestionável, mas uma religião em bom sentido que recuse o mundo tal qual. “Para Horkheimer, desde logo, a religião no bom sentido – o anseio de justiça plena e universal – está ligada intrinsecamente a uma práxis de resistência e de solidariedade.”⁴¹ (SÁNCHEZ, 2000, p. 31, tradução nossa). Isto é, o mundo que se apresenta como mito que cria uma necessidade ao ser humano em se reafirmar a partir de tal compreensão. Antes, é um anseio imbuído de esperança de outro mundo que possa concretizar a ânsia de justiça por cumprir. Ou seja, a religião é expressão de anseio pelo totalmente outro que resiste a lógica de dominação e está em solidariedade com os oprimidos historicamente. É, portanto, uma rememoração da finitude humana que expressa um pessimismo schopenhaueriano sobre o finito e o anseio da não realização das esperanças das vítimas por cumprir. Sendo que se veta a possibilidade de definir uma sociedade ideal, isto é, *Bilderverbot* a proibição de se tentar criar uma imagem de uma sociedade utópica para além deste mundo. Dessa forma, “[...] não se pode afirmar o que é a sociedade boa, mas apenas o que é mau e trabalhar para que o mal desapareça.” (SILVA, 2011, p. 237) e concretize a ânsia por justiça renegada na história. Não

⁴⁰ El anhelo de justicia que constituye la religión no es un deseo egoísta y resignado, nostálgico, sino la esperanza contrafática de que la (injusticia) realidad dominante no sea la última palabra incumplida de las víctimas no quede definitivamente truncada. (SÁNCHEZ, 1994, p. 631-632).

⁴¹ Para Horkheimer, desde luego, la religión en el buen sentido – el anhelo de justicia plena y universal – está ligada intrínsecamente a una práxis de resistencia y solidaridad. (SÁNCHEZ, 2000, p. 31).

há resignação, mas corresponde em uma forma de resistência com a intensão de salvaguardar a autonomia do indivíduo diante da lógica de dominação que empreende na dissolução do mesmo.

2.3.3 Deus estava em Auschwitz

A *Aufklärung* tinha como intenção a emancipação humana: a razão como a única forma de se chegar ao fim de tal estágio. A humanidade poderia despedir-se de todas as formas de fantasias que compreende em seu estágio de infantilidade. Agora a humanidade poderia seguir o seu próprio destino, ou antes, fazer acontecer-lo sem ter necessidade de um ser supremo para afirmar o que seja certo ou errado. Assim, entraria em sua maioridade de modo a guiar-se por suas próprias decisões tendo a certeza regrada na experiência. A ciência tornou-se a forma de compreensão do mundo com o seu método experimental por estar em conformidade como a realidade e, dessa forma, pode se eximir do trabalho especulativo que é de ordem de outras ciências. Pois, a especulação não tem nada a comprovar mediante a teorização que se faz sobre o mundo, antes, tem a dizer a maneira como deveria ser, o que não tem qualquer correlação com o mundo concreto, com a natureza em sua forma elementar. O desejo imbuído de dominação movimenta a ação do homem para a sua emancipação e, portanto, para que se consiga atingir o seu estágio de maioridade. Se antes o homem era refém das forças incumbidas da natureza e, por conseguinte, tinha que se adequar as suas leis, agora, o homem empreende uma ação inversa: o homem tem a capacidade de submeter a natureza ao seu julgo. A sua ação diante da natureza expressa a racionalidade que foi formulada ao longo dos séculos. É mediante a racionalidade, por meio da razão que o homem tem a capacidade de pôr a natureza abaixo de si. Compreendendo as relações das leis que vigoram na natureza, o homem tem a possibilidade de modificá-las com a intenção de produzir algo que possa favorecer a humanidade em sua totalidade. A proposta da *Aufklärung* consiste em acabar como o sofrimento da humanidade e para tornar isso realidade coloca toda a sua confiança na ciência. Portanto, somente a ciência teria a capacidade de resolver todos os problemas que são apresentados à humanidade. A ciência se apresenta como sendo divina de modo que tem em suas mãos as fórmulas para solucionar o sofrimento que assola a humanidade. A razão deve conduzir a ações humanas por compreender os meios para se conseguir atingir tal fim, isto é, a racionalidade é a segurança para o desenvolvimento da humanidade.

No entanto, o que leva a razão a retroceder em um estado de barbárie logo que se deu a sua consumação? Por qual motivo o objetivo da *Aufklärung* não foi realizado? O que

terá acontecido em Auschwitz? Uma irracionalidade da razão, ou uma racionalização da morte? São vários questionamentos acerca da razão e do estado de barbárie que logo se sucedeu. Em “*Dialética do Esclarecimento*” Adorno e Horkheimer se questionam sobre como foi possível se chegar a tal estado e concluem que esse estado só foi possível por uma progressiva instrumentalização da razão e um atrofiamento crítico diante da realidade. A falta de um posicionamento crítico propicia a conformação com a realidade existente e não dá a possibilidade para que se saia dessa lógica. A razão instrumentalizada parece tornar-se um ser absoluto que não necessita ser questionada e, por conseguinte, válida toda a pretensão de verdade. Deveras, Deus estava em Auschwitz. Isso pode até ser mal interpretado, mas quando a razão assume o lugar de uma divindade, neste caso, o lugar de Deus e não pode ser questionada sua ação, tem-se a possibilidade de afirmar tal fato. A razão divinizada desembocou em um processo racional da morte e, portanto, não compreende em uma forma irracional, mas uma falta de criticidade diante dos fatos que se sucedem. A religião torna-se, talvez, o único elemento de criticidade diante da realidade.

3 A RELIGIÃO NA PERSPECTIVA DE THEODOR ADORNO

O pensamento de Adorno está estritamente ligado ao acontecimento da Segunda Guerra Mundial, em especial, as formas de degradação da humanidade ocasionadas pelo *Nationalsozialismus*⁴², na administração da morte nos campos de concentração e o antissemitismo são como chaves para compreender seu pensamento. Uma palavra poderia resumir o empreendimento reflexivo de Adorno: Auschwitz. Sendo que Auschwitz não representa somente um estágio de barbárie em que a humanidade caiu, mas uma denúncia de que a promessa não foi realizada e comprovou-se como engodo. Ao invés da humanidade alcançar sua emancipação e sua efetivação houve um retrocesso para uma barbárie. Tal retrocesso só foi possível com o eclipsar da razão e a técnica como fim deixando de lado o ideal da *Aufklärung* para um futuro próximo. A técnica não constitui um desvio para a humanidade, ou que possa levá-la a uma estagnação, mas o seu mau uso pela humanidade ao estabelecer a técnica como fim. A técnica deveria ser um auxílio que proporcionasse a efetivação da humanidade e seu domínio diante da natureza, no entanto, tal ideal não foi possível de ser realizado. O que aconteceu foi uma nova forma de dominação da humanidade: a técnica tornou-se um fim, a qual a humanidade é um instrumento que lhe mantém. Dessa forma, a humanidade caiu em um novo engodo ao atribuir a técnica o seu papel de emancipação. O que se vê é uma instrumentalização crescente da razão e uma degradação do sujeito autônomo. O sujeito reflexivo que empreende em compreender o mundo segundo sua perspectiva de mundo e a sua forma de racionalizar parece ser uma inadequação para a sociedade atual. A sociedade se pauta na padronização da indústria cultural e vê no indivíduo autônomo uma ameaça eminente que precisa ser eliminado. Assim, o sujeito autônomo corresponde a uma ameaça ao modo de viver estabelecido na sociedade que adota o modo econômico de troca livre de mercadorias. Entretanto, o exaurir do sujeito autônomo pode levar a supressão reflexiva diante do que está aí e o que lhe é imposto como verdade inquestionável de modo que o sujeito deve se adequar a um determinado *ticket*, contendo uma forma padrão da sociedade. A supressão do sujeito autônomo e sua atividade reflexiva tendem, de certa maneira, a tornar o indivíduo isento da capacidade crítica diante das coisas que são dadas. Sendo que as coisas dadas correspondem às ideologias que fazem parte da sociedade e estão isentas de qualquer dúvida sobre o seu *status* de verdade. Assim, a falta da criticidade do sujeito pode conduzi-lo a uma decisão pautada na concordância com as

⁴² Partido Nacional-socialismo.

ideologias vigentes. No entanto, tal decisão não constitui uma vontade inerente ao sujeito autônomo, antes comporta na decisão irreflexiva do sujeito. A não reflexividade pode levar a perda da capacidade crítica diante da realidade e a indiferença diante do outro e conduzir ao antissemitismo. A abordagem sobre o antissemitismo perpassa na obra de Adorno no tempo de guerra e após Auschwitz. De modo que na obra “Dialética do Esclarecimento”, feita conjuntamente com Horkheimer, é abordada na parte final sobre a questão do antissemitismo.

3.1 A limitação da *Aufklärung* sobre o antissemitismo

Era necessário inventar, ou pressupor alguém como causa da desgraça e ruína de uma nação. Sendo assim, os fascistas criaram um bode expiatório, isto é, uma válvula de escape de uma violência que há muito tempo foi reprimida. Portanto, para os fascistas, o judeu não é uma raça digna de sobreviver na face da terra, antes compreende no espólio que deve ser eliminado com grande eminência para que a paz e a felicidade possam ser estabelecidas e os demais povos possam descansar sem qualquer perturbação ocasionada por alguns impertinentes. Os judeus para os fascistas não possuíam qualquer dignidade para existirem, antes “[...] os judeus não são uma minoria, mas a antirraça, o princípio negativo enquanto tal; de sua exterminação dependeria a felicidade do mundo.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 139). A negação do judeu enquanto minoria está mais além de uma negativa de um povo ou nação. Constitui a negação do judeu enquanto sujeito autônomo e detentor de direitos. É a deslegitimação do sujeito e a transformação em mero instrumento que proporciona a eficácia de um sistema dominante que cria os seus inimigos mais tenebrosos. Além da descaracterização do judeu enquanto indivíduo há a negação de que os judeus possam constituir uma nação ou mesmo uma raça de modo que sua formação estaria arraigada “[...] na opinião e na tradição religiosas e nada mais.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 139). Os judeus consistem numa ameaça a ordem vigente pelo seu inadequado ajustamento, por estarem ligados aos costumes de sua tradição que parece ser ultrapassada. A sobrevivência dos judeus não dependia somente de sua condição, porque estava pautada na aliança estabelecida com a ordem dominante. Ou seja, os judeus estavam sob uma forte dominação por parte de outrem. Embora tal adaptação seja, num primeiro momento, uma pedra de toque na lembrança judaica dos tempos em que estavam submissos aos jugos de outros, “o autodomínio esclarecido com que os judeus adaptados superaram inteiramente as lembranças penosas da dominação imposta por outros [...] tirou-os de sua comunidade carcomida e o jogou sem mais na burguesia moderna, que já avançava inexoravelmente para a recaída [...]”

(ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 140). A recaída da burguesia moderna na regressão quase inevitável, isto é, a uma ideologia que constituiria em uma raça pura. Entretanto, raça pura não se equivale na forma biológica como se é entendida, mas compreende um retornar à forma natural, a um estado mais primordial da afirmação do sujeito.

A raça não é imediatamente, como querem os racistas, uma característica natural particular. Ela é, antes, a redução ao natural, à pura violência, a particularidade obstinada que, no existente, é justamente o universal. A raça, hoje, é a autoafirmação do indivíduo burguês integrado à coletividade bárbara. (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 140).

O antissemitismo pode ser compreendido como uma degeneração da humanidade que, ao invés de prosseguir com a efetivação da humanidade, retrai progressivamente a um estado de barbárie, a um declínio dos ideais que a humanidade pretendia alcançar. Tal degeneração da sociedade dominante não possibilita a sua desintegração unitária, mas corresponde a estabilização necessária da mesma. Todavia, “eles achavam que era o antissemitismo que vinha desfigurar a ordem, quando, na verdade, é a ordem que não pode viver sem a desfiguração dos homens.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 140). O que está velado na atitude da classe dominante na perseguição a um determinado grupo, ou minoria corresponde ao estado de violência. A justificativa empreendida para a aceitação da perseguição aos judeus por ordem econômica, ou qualquer outro fator de segunda ordem encobre um impulso que foi por demasiado tempo reprimido: a violência com o outro, isto é, o outro em sua diferença que não se assemelha a certa lógica do grupo dominante. Assim, “a perseguição dos judeus, como a perseguição em geral, não se pode separar de semelhante ordem. Sua essência, por mais que se esconda às vezes, é a violência que hoje se manifesta.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 140). Tal estado de perseguição, ou violência aos judeus pode ser compreendido com a representação de Goya⁴³ sobre “o sono da razão” e no dormir da razão há “produzido monstros”. A representação de Goya mostra um homem que dorme, o qual pode ser interpretado como o sono da humanidade que renunciou o projeto emancipatório à sua efetivação. Esse sono que representa a renúncia da razão é, de certa forma, a origem das quimeras que atormentam a humanidade e a realidade que se apresenta como sendo a não desejada. No entanto, esse elemento de irracionalidade não pode ser compreendido a parte da razão como se estivesse desligado da mesma. Mas tal degeneração, quer dizer, a irracionalidade está contida na razão como componente regressivo. A irracionalidade da

⁴³ Francisco de Goya e Lucientes (1746 – 1828) foi um pintor espanhol.

razão⁴⁴ refere-se ao sujeito imbuído de autoridade que empreende na dominação da natureza e, conseqüentemente, numa objetivação irrefletida. E, portanto, o desejo de alcançar o progresso torna-se um empreendimento frustrado pelo fato de haver recaído numa forma de regressão.

O antissemitismo empreendido pelo nazismo compreende em uma carga impulsiva reprimida que não tinha tão-somente uma perspectiva econômica, isto é, a desculpa de que os judeus eram a causa da arruinação da economia vigente. Antes tal pretexto esconde uma motivação impulsional que corresponde numa ânsia por aniquilamento. Sendo que a motivação do antissemitismo não compreende em um estímulo com o intuito de ajudar aos homens na resolução dos seus problemas cotidianos, mas torna-se um meio de regressão. Todavia, “a vantagem real era uma ideologia devassada. [...] ele não auxilia os homens, mas sua ânsia de destruição. O verdadeiro ganho com quem conta o “camarada de etnia” (Volksgenosse) é ratificação coletiva de sua fúria.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 141). O antissemitismo não estava desprovido de qualquer utilidade para a sociedade dominante, pois tinha a função de aliviar a tensão aí existente. Isto implica na retenção da forma reflexiva acerca dos fatos, ou fatores que provocam uma adesão maciça da sociedade ao ideal do antissemitismo. Tal retenção corresponde na supressão da criticidade do indivíduo que perde a sua capacidade crítica diante do que lhe é apresentado. De modo que isto provoca uma ação guiada numa decisão desprovida de rigorosidade crítica. E, portanto, com o aniquilamento de tal faculdade a ação parece estar regida na forma de impulso. Deste modo, “o antissemitismo mostrou-se imune ao argumento da falta de rentabilidade. Para o povo, ele é um luxo.” (ADORNO, HORKHEIMER, 2015, p. 141). Isto se dá como forma de conformação da sociedade, ou sua motivação para manter uma conjuntura unitária entre as partes que a compõe.

A consolidação do antissemitismo movido por critérios econômicos e políticos, isto é, uma forma de compreensão racional que motivou o surgimento do antissemitismo, tem uma limitação em relação a determinada explicação racionalista. Assim, o intuito de entender a regressão que a humanidade teve pela via da racionalidade corresponde num esforço de se

⁴⁴ A emancipação da humanidade se daria pelo uso da razão, isto é, a racionalização do mundo. Entretanto, tal ideal parece ter-se demonstrado uma promessa que não foi cumprida. O processo de racionalização não pode dar total cumprimento ao ideal que se tinha planejado, mas houve um processo de irracionalidade, isto é, a perda da razão reflexiva diante dos fatos e, por conseguinte, uma instrumentalização da razão que se torna em um processo de irracionalidade da razão. Ao tomar posse da técnica, mais especificamente da lógica de instrumentalização, o indivíduo autoritário tende a se utilizar de forma irrefletida para se alcançar um fim e isto pode instaurar um estado de barbárie. Isto é, na objetivação dos indivíduos.

tentar racionalizar os fatos que perpassam tal via. Quer dizer, há uma tentativa de racionalizar as consequências catastróficas do impulso irracional: a redução do outro a um mero objeto que podia ser descartado quando não apresentava mais utilidade, ou na simples forma de vontade do sujeito que cansa do objeto que lhe traz satisfação. Compreende-se que “se um mal tão profundamente arraigado na civilização não encontra sua justificação no conhecimento, o indivíduo também não conseguirá aplacá-lo, ainda que seja bem-intencionado quanto a própria vítima.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 141). Portanto, a via de compreensão na racionalidade acerca do antissemitismo tende a deixar velada a conjuntura do cotidiano vivencial do indivíduo. Isto implica na negação dos impulsos que acompanha o sujeito na sua existência cotidiana na sociedade. De modo que “[...] a racionalidade ligada à dominação está ela própria na base do sofrimento.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 141) e, dessa forma, não pode ser exaurida dos impulsos do sujeito. Sendo que tal reação do antissemitismo para com a sua vítima está relacionado ao desaparecimento da subjetividade do sujeito. De forma que o sujeito não possui subjetividade autônoma, porque age conforme a ideologia dominante. Assim, o sujeito está desprovido da racionalidade crítica e tem como instrumento de adequação o que lhe é apresentado como verdade absoluta. Ao adotar a forma ideológica imperante, o sujeito está aceitando de maneira passiva e sem autocrítica, correspondendo a uma conformação diante dos fatos, ou verdades dadas.

Ao aderir a uma determinada ideologia, a ação normal que se tem, em primeiro grau, consiste na defesa por quaisquer meios da mesma. Quaisquer meios dão indicativo de que possa se utilizar até da violência contra aqueles que não aceitam tal ideologia de modo a salvaguardar o ponto de vista que é considerado absoluto e inquestionável. A violência que ocorre entre aqueles que perseguem as vítimas consiste na manutenção do sistema de dominação, pois há necessidade de ambos para que este possa subsistir.⁴⁵ Isto implica dizer que “[...] perseguidores e vítimas pertencem ao mesmo circuito funesto. O comportamento antissemita é desencadeado em situações em que os indivíduos obcecados e privados de sua subjetividade se veem soltos enquanto sujeitos.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 141). Portanto, os sujeitos estão em um estado de engodo ao acreditarem que são possuidores de certa subjetividade e estão isentos de qualquer forma ideológica, isto é, são indivíduos autônomos em que sua decisão foi estabelecida mediante sua reflexividade e subjetividade. O

⁴⁵ O sistema de dominação tem a necessidade de que haja perseguidores e vítimas para a manutenção da ordem estabelecida. Assim, sem a existência de um, não há como prosseguir com tal lógica. Dessa forma, tanto a vítima quanto o seu perseguidor são vitais para o sistema de dominação.

que há é uma destituição do indivíduo pensante para uma conformação do indivíduo com uma determinada ideologia de modo a se apresentar como sendo algo vinda da subjetividade do indivíduo. Isto consiste em uma ideologia dada e o sujeito só precisa, de certa forma, adequar-se a mesma como sendo um impulso de sua subjetividade. Pode-se observar na explanação feita por Adorno e Horkheimer:

O antissemitismo é um esquema profundamente arraigado, um ritual da civilização, e os *pogroms* são os verdadeiros assassinatos rituais. Neles fica demonstrada a impotência daquilo que poderia refreá-los, a impotência da reflexão, da significação e, por fim, da verdade. O passatempo pueril do homicídio é uma confirmação da vida estúpida a que as pessoas se conformam. (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 141-142).

Nesta perspectiva, os argumentos de uma ordem racional acerca do antissemitismo parecem se eximir de uma função totalizante de modo a esconder uma iniciativa que foi negada, ou seja, o antissemitismo está para além de alguns fatores que podem ser racionalizados. Antes, tal acontecimento parecia necessário para uma civilização que estava em um estado demasiado tenso. Quer dizer, “só a cegueira do antissemitismo, sua falta de objetivo, confere uma certa verdade à explicação de que ele seria uma válvula de escape.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 142). Tal válvula controla a tensão instintiva reprimida com o intuito de equilibrar a energia agressiva. Essa ideia tende a afirmar que o antissemitismo ocorreu por um acúmulo demasiado de energia agressiva, em outras palavras, a repressão dos instintos possibilitou uma anomalia social e concretizou-se na perseguição aos judeus. Sendo assim, os judeus foram a projeção adequada, o bode expiatório para uma sociedade dominante que voltava ao seu estágio de degeneração.⁴⁶ No entanto, essa carga instintiva reprimida pode ser projetada a um outro determinado grupo, ou seja, não está especificamente dirigida a um grupo específico. Isso pode levar a afirmar que o antissemitismo foi um produto da irracionalidade humana auxiliada pela razão instrumental.

A origem do antissemitismo não deve ser interpretada como sendo algo especificamente de uma determinada nação, ou etnia, mas constitui numa forma ideológica que é instigada e aceita por uma parte da sociedade que pode ser adotada pela maioria. Dessa forma, “não existe um genuíno antissemitismo e, certamente, não há nenhum antissemita nato.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 142). O que há é uma criação da ideologia antissemita que compreende na formulação de valores em que os indivíduos podem se

⁴⁶ A degeneração da sociedade consiste em um retrocesso a um estado anterior: a barbárie. Ao invés de a sociedade efetivar sua emancipação deixa-se para um futuro mais próximo e, por conseguinte, tende a renunciar os ideais de sua emancipação.

identificar e ao estarem conformados acerca dos princípios estabelecidos tendem a defendê-los como parte integrante de sua vida, ou seja, tal ideologia é um sentido que dar significância às suas atitudes cotidianas. E, ao tomar para si como forma subjetiva que está pautada em sua escolha, os indivíduos não conseguem fazer uma análise crítica da realidade que vivenciam. Isso ocorre pelo fato do sujeito autônomo não existir mais, havendo apenas um sujeito que pode ser influenciado pelas ideologias vigentes. Neste caso, o sujeito parece estar num estado anencefálico e a razão como faculdade crítica não pode aí existir, antes, o sujeito comporta-se como uma marionete que todos podem controlar. Não há esclarecimento, ou emancipação da humanidade no processo de conformação com a existência do antissemitismo, mas uma censura da atividade crítica. A supressão da criticidade tende a possibilitar que exista uma necessidade de estabelecer alguém para poder liderar uma determinada nação. Assim, a imagem do *Führer* parece representar tal forma de pensamento. Assim, tal líder possibilitaria a massa o caminho mais adequado, pois a mesma não teria condições para discernir sobre as metas que se propõe a realizar. Portanto, o *Führer* representaria, nesta condição, a racionalidade da massa que está desprovida de racionalidade e que executa as ordens que são exigidas. Essa reflexão fica explícita na observação feita por Adorno e Horkheimer ao afirmarem que “os mandantes, altamente situados, é verdade, que a conhecem, não odeiam os judeus e não amam os que obedecem seu comando.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 142). O antissemitismo está destituído de racionalização, no entanto, parece apresentar-se como algo que tenha alguma utilidade para os indivíduos e carrega em si alguma racionalidade. Tal aparência de racionalidade está imbuída de motivações que não apresenta qualquer fim, isto é, o antissemitismo consiste em um fim em si mesmo. Como observa Adorno e Horkheimer:

A ação torna-se realmente um fim em si e autônomo, ela encobre sua própria falta de finalidade. O antissemitismo conclama sempre a ir até o fim do trabalho. Entre o antissemitismo e a totalidade havia desde o início a mais íntima conexão. A cegueira alcança tudo, porque nada compreende. (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 142).

A falta de finalidade do antissemitismo constitui sua cegueira e sua ação encerra-se em si mesmo. Uma ideologia que está arraigada na personalidade autoritária do sujeito ao incumbir às suas motivações particulares como sendo inquestionáveis de modo que as demais formas de pensar são vistas como inferiores diante da mesma. Tal superioridade que o sujeito atribui a si é inerente ao modo que este vê o mundo diante de si: a singularidade torna-se a medida e a via de exclusão. A aceitação por parte dos demais está relacionada à identificação

com a ideologia, a qual possibilita aos indivíduos estarem imbuídos de alguma certeza. De modo que tal certeza traz aos adeptos da ideologia a sensação de felicidade alcançada. Esta felicidade está intimamente arraigada a questão de poder que estes exercem sobre os demais e a um tipo de ideal sobre o que seja viver feliz. Assim, “a noção de felicidade sem poder é intolerável pois só ela seria felicidade pura e simples. [...] a boa vida é o sinal da felicidade.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 143). A boa vida é renegada aos espólios do sistema de dominação que não tem nada a oferecer, mas constitui uma chaga que precisa ser aniquilada com a adequada medicação. A utopia dos abnegados do sistema de dominação consiste em atingir a vida boa, a qual torna-se a medida padronizada de indicação de felicidade. Sendo assim, “o banqueiro e o intelectual, o dinheiro e o espírito, expoentes da circulação, são o sonho renegado daqueles que a dominação mutilou e de que ela se serve para sua própria perpetuação.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 143). Dessa forma, o sistema de dominação só pode ter sentido quando está fundamentado em algo que lhe dá a motivação necessária para subsistir. Neste caso, a dominação funciona como um dualismo que necessita de duas partes contrárias para haver algum sentido: a exclusão de algo está longe de ser um empecilho para a sua manutenção, mas tal contradição é a matriz que impulsiona a sua existência. Todavia, o antissemitismo não foi uma anomalia do sistema a desvirtuar o seu ideal, mas era algo tão somente imprescindível que conferia significado. Isso proporciona que o real motivo do ódio com relação aos judeus permaneça velado, pois tal ódio consiste numa projeção que encontra um algo aonde pode descarregar sua fúria. Portanto, o judeu é apontado como causa *sine qua non* da espoliação do trabalhador que sugava até o último vintém que lhe restava. Entretanto, o judeu foi uma peça fundamental para a manutenção do sistema como forma imprescindível para ocultar a realidade.

Na sociedade regida pelo sistema de troca de mercadoria os meios de produção ficam retidos nas mãos de poucos que impulsionam o sistema econômico vigente. As relações em tal sociedade convergem na relação de interesse entre os indivíduos e cada ação realizada por um determinado indivíduo para com outro carrega uma intenção pautada no valor atribuído a tal relação. Isso caracteriza uma colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico, ou seja, há uma transformação das relações entre os indivíduos em sociedade. A invasão que ocorre por parte da ideologia econômica transforma as relações dos indivíduos que antes eram regidos por outras formas de valores. Assim, cada agir dos indivíduos representa um valor que está de acordo com a ideologia de mercado. No entanto, tal sociedade parece não aceitar o sistema em que o judeu estabelece o seu modo de viver. Sendo que “[...] essa sociedade se toma de indignação contra o retrógrado mercantilismo do judeu e designa-o como o

materialista, o traficante, que deve recuar diante do fogo sagrado daqueles que erigiram o negócio em algo absoluto.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 143). A acusação dirigida aos judeus em relação a sua forma, por assim dizer, atrasada sobre as questões de negócio parece estar implicada de motivações com o intuito de deslegitimar a função que desempenha na sociedade de modo a favorecer uma parcela da sociedade, o burguês. Antes de ser uma forma de legitimação de um dado grupo tal investida parece ter a intenção de proteger, ou seja, manter de forma velada a causa da expropriação do trabalhador.

Sendo assim, “o antissemitismo burguês tem um fundamento especificamente econômico: o disfarce da dominação na produção.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 143). O labutar causava estranheza e repulsa a classe dominante, a qual considerava inapropriada para a sua gente. A labuta era destinada as classes baixas que necessitavam desta para sobreviver, as quais estavam privadas de desfrutar da vida boa. O trabalho constituía numa ofensa humilhante para a classe dominante, pois isto significava o rebaixamento para a condição de uma classe inferior. No entanto, há uma mudança de perspectiva em relação ao trabalho, o qual é comumente aceito na classe dominante. Ou seja, “a produção passa a ser aceitável na corte. [...] O trabalho não envergonha, diziam, para se apoderar mais racionalmente do trabalho de outrem.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 143). Tal iniciativa se dá pelo fato de haver uma transformação do sistema econômico e, de certa forma, controlar os meios de trabalho. Para isso se fixava diversas funções para não perde o controle sobre a produção, isto é, o domínio sobre o lucro das mercadorias. Assim, “o fabricante arriscava e embolsava, como negociante e o banqueiro. [...] Só que ele não rapinava apenas no mercado, mas também na fonte: como representante de sua classe, tomava cuidados para não ficar prejudicado no trabalho de sua gente.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 143-144). A atenção do burguês estava voltada para uma maior soma de lucros que os trabalhadores pudessem lhe garantir. Aí se aplica a mais-valia que Marx havia desvendado: os trabalhadores produzem uma soma maior de riqueza pelos que foram contratados e tal lucro é somado ao valor da mercadoria. Porém, o detentor dos meios de produção parecia estar isento da responsabilidade de expropriação dos trabalhadores, antes “ele se denominava “produtor”, mas como qualquer um sabia no íntimo a verdade. O trabalho produtivo do capitalista [...] era a ideologia que encobria a essência do contrato de trabalho e a natureza do sistema econômico em geral.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 144). Tal função de usurpador ficou a cargo de outrem.

A desapropriação se inicia nos meios de produção onde os trabalhadores produzem uma determinada riqueza a mais que o valor de sua força de trabalho, mas parece que tais

indivíduos ficam isentos da racionalidade e não percebem tal expropriação efetivada pelo capitalista. No entanto, acusam o judeu como causa de sua desgraça pelo fato de estar ligado à circulação da mercadoria, isto é, ao comércio. E, “por isso as pessoas gritam: “pega ladrão!” e apontam para o judeu. Ele é, de fato, o bode expiatório, não somente para manobras e maquinações particulares, mas no sentido mais amplo em que a injustiça econômica da classe inteira é descarregada nele.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 144). A expropriação é percebida quando os trabalhadores não têm como fazer obtenção de um determinado artigo pois o seu poder de aquisição é inferior ao valor do produto que se tem interesse. Assim, o comércio torna-se uma pedra de toque que impossibilita aos trabalhadores a efetivação da compra.

Não basta descobrir no mercado como são poucos os bens que lhes cabem, o vendedor ainda elogia o que eles não podem se permitir. Só a relação do salário com os preços exprime o que é negado aos trabalhadores. Com seu salário, eles aceitaram ao mesmo tempo o princípio da expropriação do salário (Entlohnung). [...] O comerciante é o oficial de justiça para o sistema inteiro e atrai para si o ódio voltado aos outros. A responsabilidade do setor de circulação pela exploração é uma aparência socialmente necessária. (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 144).

Assim, por ficar demasiado tempo no setor de circulação os judeus atraíram para si toda uma aversão por representarem a causa *per si* da insuficiência, ou estagnação econômica dos trabalhadores. Desse modo o judeu corresponde a um artifício para se chegar a um determinado fim, isto é, o judeu constitui numa forma de instrumentalização para certo objetivo. Sendo assim, “na medida em que podiam usar o judeu como intermediário, eles o protegiam das massas que tinham que pagar a conta do progresso.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 145). No entanto, a contribuição do judeu para com o progresso tanto econômico quanto para a humanidade é, conseqüentemente, esquecida de modo a representar a espoliação da sociedade econômica, a degeneração a ser eliminada. Na sociedade regida pelo capitalismo e pela lógica de progresso os judeus são deixados às margens do desenvolvimento por apresentar uma forma antiquada ao atual sistema econômico, embora, estivessem sempre a frente da maior parcela da sociedade em determinadas épocas, sendo que sua presença não se faz mais necessária. O progresso encerrado dentro de sua lógica de desenvolvimento parece ter destituído o judeu de sua característica humana e transformou-o num objeto sem utilidade destituído de quaisquer direitos.

Aqueles que propagaram o individualismo, o direito abstrato, o conceito de pessoa, estão degradados agora a uma espécie. Aqueles que jamais puderam gozar tranquilamente dos direitos civis e políticos, que deviam lhes conferir a qualidade da humanidade, são de novo indistintamente designados como “o judeu”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 145).

Estes pioneiros, os judeus, que deram a possibilidade ao progresso acontecer e impulsionaram o desenvolvimento dos conceitos de direitos inerentes ao indivíduo com sua percepção avançada são, subsequentemente, destinados a receber todos os encargos de outrem para uma manutenção da aparência social. O antissemitismo de viés burguês tem a intenção de se eximir de qualquer responsabilidade para com a penúria dos trabalhadores: a falta de poder aquisitivo não é um problema do “produto”, isto é, o problema não está em quem mantém e tem os meios de produção, mas quem fica responsável pela circulação da mercadoria. Estes renegados do progresso foram essenciais para sua expansão, os quais constituíam nos precursores que traziam o progresso para as civilizações atrasadas e, assim, lhes davam os meios para o seu desenvolvimento. Destarte, “[...] eles sempre foram, em consonância com sua religião patriarcal, os representantes de condições citadinas, burguesas e, por fim, industriais.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 145), no entanto, tal empreendimento não foi uma escolha em que os judeus tinham certa predisposição, mas tão somente a única que lhes restavam. Portanto, a sociedade economicamente desenvolvida tenta a todo custo apagar a origem de sua história e descarregar todas as mazelas do progresso naqueles que foram os primeiros e, por conseguinte, tornaram-se os atrasados. Tal antissemitismo tenta encontrar em outrem os fatores de sua penúria podem ser compreendidos como um estado de projeção em algo que possibilita uma isenção de responsabilidade e, de certa forma, um alívio para a consciência. Em certa medida, numa expressão comum: “O jargão judeu dizia-lhe a razão por que secretamente se desprezava a si mesmo: seu antissemitismo é ódio de si mesmo, é a má consciência do parasita.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 145). No entanto, o antissemitismo não constitui numa exclusividade da esfera burguês, mas que está, de certa forma, relacionado a outras esferas da sociedade.

3.2 A relação entre religião e antissemitismo

No quarto tópico sobre o estudo do antissemitismo na “Dialética do Esclarecimento” se tem a intenção de demonstrar uma determinada influência da religião, neste caso, o cristianismo, como o antissemitismo. Entretanto, o argumento antissemita tenta evitar certa

influência por parte da religião, portanto, “o antissemitismo racista quer se abstrair da religião.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 145). Tal motivo de distanciamento da religião está no fato desta não constituir uma motivação adequada diante da massa e tende a pautar seu discurso sobre a questão da raça e da nação. Todavia, há um questionamento sobre o exaurir da religião no cerne do antissemitismo, pois por muito tempo o judeu foi acusado de causar a ruína dos fieis do crucificado. O judeu trazia em si o mal, era a presença encarnada de Satã sobre a terra, cuja salvação sempre negou. A intolerância contra os judeus e as acusações que sobre estes recaiam estão relacionadas ao fato de pertencerem a uma religião diferente e não estão de acordo com os princípios defendidos da religião do crucificado, os quais estão em contraposição com tal religião e são, comumente, acusados de seguirem uma religião falsa e portadora de todas as mazelas. Assim, o diferente caracteriza a negação do que é mais sagrado em outra religião e tem-se a necessidade de extirpar da face da terra. Um “Povo maldito – e que desejara sua maldição no momento da condenação de Jesus –, estava destinado ao castigo. [...] Merecia as punições em cadeia que sofria e que só terminariam no fim dos tempos [...]” (DELUMEAU, 2009, p. 436). Mas tal intolerância parece, na concepção do antissemitismo, não ter influenciado o bastante, pois “acusar os judeus de serem infiéis obstinados não mexe mais com as massas. Mas é muito improvável que a hostilidade religiosa que, durante dois milênios, impediu à perseguição tenha se extinguido inteiramente.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 145-146). Eximir completamente a religião das motivações antissemitas configura-se em negar uma esfera que compõe a sociedade e, de certa forma, não conferir qualquer função aos indivíduos que dela fazem parte. Isto não significa que a religião foi exorcizada do cerne do antissemitismo de modo que tal insistência em renegar a religião tem a intenção de dissimular, ou encobrir sua filiação religiosa. Antes, a negação da religião é o encobrimento da íntima relação aí existente. De modo que “[...] o zelo com que o antissemitismo renega sua tradição religiosa mostra que ela está, ainda que em segredo, tão profundamente arraigada nele, como outro a idiossincrasia profana no zelo religioso. A religião foi intrigada como patrimônio cultura, mas não abolida.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 146).

A religião em consonância com o Estado, que corresponde ao sistema de dominação, é uma tessitura fundamental para propagar a ideologia entre a massa. A religião torna-se parte integrante do Estado ao servir-se como meio para disseminar a sua ideologia. Assim, a adequação da religião para com o Estado tende a provocar uma assimilação dos seguidores e, por conseguinte, a forma ideológica que se defende. Dessa forma, “[...] a religião enquanto instituição é, em parte, confundida de maneira direta e inexorável com o sistema e, em parte,

transporta na pomba da cultura de massa e das paradas.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 146). Há, portanto, uma mudança na constituição substancial da religião, no entanto, a fé permanece quase que inquebrantável e os seus seguidores não mostram qualquer expressão de desânimo. A fé parece ser o elemento que não teve qualquer alteração e, conseqüentemente, permaneceu com outrora sempre foi. Antes, o que obteve transformação foi a sua substância que lhe dava sua autenticidade própria. Destarte, “a fé fanática, de que se vangloriavam os chefes e seus seguidores, não é outra senão a fé encançada que ajudava, outrora, os desesperados a aguentar, só o seu conteúdo se perdeu.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 146). A religião não possibilita uma relação de amor ao próximo como outrora, tal conteúdo parece ter sido eximido de sua constituição para outrem que não compartilha do grupo que detém a verdade inquestionável. Há uma indiferença com relação ao outro e uma perseguição para com os quais não são adeptos da verdadeira fé. E para salvaguardá-la se tem a necessidade de agir por múltiplos meios para deter o avanço dos hereges. O outro representa a diferença, a multiplicidade a ser aniquilada em favor de uma verdade universalmente aceita por todos. Assim, tem-se mudança da função que antigamente direcionava os seus seguidores para com os outros. Ao invés da fé proporcionar a solidariedade com relação ao outro, contudo, “esta continua a nutrir tão-somente o ódio pelos que não partilham da fé.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 146). Dessa forma, o indivíduo deve estar em conformidade com os pretextos que são defendidos de modo que o discordar representa numa ofensa indelével para com tal fé. Tal ofensa possibilita que o ódio venha à tona, pois o mesmo precisava apenas de um impulso para poder se externar. Assim, “entre os cristãos alemães, a única coisa que sobrou da religião do amor foi o antissemitismo.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 146).

A afirmação acima sobre o cristianismo leva, conseqüentemente, a uma comparação entre as duas religiões: a religião patriarcal e a religião do filho. Tal comparação tem a intenção de demonstrar que o cristianismo, desde sua formação, não foi capaz de eliminar dos apetrechos que se utilizou. A característica universal que o acompanha não dar possibilidade para que outras religiões existam e sua exclusividade de ser universal não aceita que nada esteja fora de sua competência. Portanto, “o cristianismo não é apenas um retrocesso relativamente ao judaísmo. Ao passar da forma henoteísta para a forma universal, seu deus ainda não despiu inteiramente os traços do demônio natural.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 146). Dessa forma, o cristianismo não constitui tão somente numa rememoração a religião patriarcal, mas está intimamente relacionado a um estado anterior, isto é, ao estado da natureza. Sendo que o cristianismo transpôs o conteúdo arraigado na natureza para a

conceptualização do absoluto, ou seja, a essência que era inerente à natureza é, comumente, dirigida para o absoluto. Essa transposição dá a possibilidade de se voltar contra a natureza conferindo ao absoluto como sendo o ser que cria. Assim, o absoluto como fonte criadora da natureza corresponde naquele ser que dá sentido e sustentação a existência e desempenha a função de dominador diante da natureza. Sendo assim, a natureza, que representava uma relação direta com o homem, passa a ter um caráter, frequentemente, inferior ao conceito de absoluto. Quiçá, “o terror que tem origem no passado pré-animista passa da natureza para o conceito de absoluto que submete inteiramente a natureza como seu criador e dominador.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 146).

Tal empreendimento só é possível com o auxílio do pensamento, o qual fornece os apetrechos necessários para a efetivação da transposição do terror que estava intrinsicamente relacionado à natureza para uma forma universal, isto é, uma abstração feita pelo pensamento no conceito de absoluto. No entanto, essa transposição do conteúdo inerente a natureza para a conceptualização como sendo algo universal no conceito de absoluto que, geralmente, tende a denominar a natureza a partir de si, pode ser compreendido como uma forma de velamento da origem do conteúdo existente. Tal universalização do conteúdo da natureza que dar-se no conceito de absoluto “[...] é alcançável pelo pensamento, que se torna universal justamente pela relação com um ser supremo e transcendente.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 146), neste caso, estar relacionado a compreensão de deus e, mais especificamente, ao deus judaico e cristão. Assim, o conceito de absoluto consiste na causa *sine qua non* para a existência da natureza e sua manutenção. No entanto, o absoluto apresenta-se como espiritualização que está em constante contraposição com a natureza. De modo que a natureza é compreendida como algo que não tem sustentação em si e necessita de outro ser que é transcendente para que se tenha uma efetivação da sua existência. Deus, de certa forma, preenche os requisitos indispensáveis para tal função de criador e mantedor da natureza, além disso, corresponde ao ser que concebe a organização do que existe. Todavia, tal solução alcançada pelo uso do pensamento não exauriu o conteúdo anterior da natureza: o terror existente. “Mas ao mesmo tempo, a abstração e a distância desse deus reforçou o terror incomensurável, e esse verbo inflexível: Eu sou, que nada tolera a seu lado, supera com sua inescapável violência a sentença mais cega (e, por isso mesmo, mais ambígua também) do destino anônimo.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 146).

Tal conduta empreendida por tal ser supremo que não permite qualquer tolerância se refere ao deus judaico. Assim, o *Eu sou* não possibilita que haja outra divindade, ou possa se reconhecer como no henoteísmo, antes o que há é tão somente o *Eu sou*. A expressão *Eu sou*

carrega em si a afirmação da universalização em si mesma. A possibilidade é deixada de lado pelo fato do *Eu sou* já se imbuir de realizar a totalização das coisas na existência do *Eu sou*. De modo que o *Eu* não abre qualquer espaço para a existência de outro, logo, a máxima universal está na expressão *Eu sou*. Sendo que a mesma contém em si o tremor existencial, ou seja, o medo intrinsecamente relacionado ao terror. Tal deus, de vertente patriarcal, é o estabelecedor da ordem e o criador das normas para manter certa harmonia entre a humanidade, a qual deve se adequar. O não cumprimento acarreta na experiência de cobrança e, de certa forma, isto implica na aplicação da lei que está consoante a tal desobediência. Dessa forma, “o deus do judaísmo exige o que lhe é devido e ajusta contas com o devedor relapso” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 146). Isto possibilita formular a imagem de um deus terrível que não aceita qualquer erro e está apostado a qualquer vacilo dado por seus fiéis, logo, uma figura patriarcal. Essa é a abstração através do pensamento do conteúdo que antes estava relacionado a natureza. Entretanto, o cristianismo segue uma metodologia diferente da empregada pelo judaísmo.

O cristianismo, ao contrário, enfatizou o aspecto da graça, que está contido, é verdade, no próprio judaísmo, na aliança de Deus com os homens e na promessa messiânica. O cristianismo suavizou o terror do absoluto, na medida em que a criatura se reencontra a si mesma na divindade: não temais; a lei desaparece diante da fé; maior que toda majestade é o amor, o único mandamento. (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 146).

A pretensão do cristianismo é conferir uma atenuação da perspectiva do deus do judaísmo. Assim, deus não precisa ser entendido com algo terrível e, por conseguinte, tenebroso, o qual prestará contas sobre cada ação dos seus seguidores. O cristianismo tenta uma aproximação do homem com deus viabilizado pela conceptualização de amor, de modo que a humanidade não deve temer a deus, pois sua ação é de solidariedade efetivada na graça. Dessa forma, o cristianismo atenua o conteúdo existente do conceito de absoluto tornando a relação da humanidade com esse deus passível de ser concebível. Sendo assim, o cristianismo possibilita que a humanidade possa se aproximar de deus sem tem qualquer receio de manter uma relação com o mesmo. Afinal, a suavizar da transposição do conteúdo feita para o conceito abstrato do absoluto possibilita uma aproximação da humanidade para com deus tornando-o, de certa forma, mais humano.

Se o cristianismo pode ser compreendido como sendo um retorno à forma mais elementar da religião, ou seja, a forma animista, entretanto, há um ressurgimento da “[...] idolatria sob a forma espiritualizada.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 147). De modo

que a humanização de deus feita pelo cristianismo faz uma aproximação com o que é humano, trazendo-o para a esfera do mundano. Isto implica em possibilitar a aproximação daquilo que é infinito para o âmbito do finito e, num movimento inverso, o finito adentra na esfera do infinito. Aí pode-se encontrar o elemento de idolatria em sua forma espiritualizada no cristianismo: o infinito pode ser compreendido como sendo o âmbito do espírito enquanto o finito pode ser relacionado a natureza, ao que é mundano. O movimento inverso, o finito na esfera do infinito, dá a possibilidade de afirmar que o finito corresponde ao infinito. Sendo assim, aquilo que pertence ao âmbito totalmente da natureza e não tem uma essência caracteristicamente arraigada no espírito, torna-se essencialmente espírito. Dessa forma, “Cristo, o espírito que se tornou carne, é o feiticeiro divinizado.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 147). Nessa aproximação reflexiva do espírito para com aquilo que é humano, que está recolhido na natureza, há uma divinização da natureza, ou seja, aquilo que é próprio do espírito é deixado de lado e, conseqüentemente, o que pertence a natureza preenche o lugar antes atribuído ao espírito. Portanto, “a autorreflexão humana no absoluto, a humanização de Deus por Cristo é *proton pseudos*.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 147). Isto corresponde na formulação de uma conclusão falsa, pois as premissas que antecedem a conclusão são verdadeiras, no entanto, a conclusão que se chegar a partir das premissas é falsa. A assertiva sobre a conclusão como falseamento por parte do cristianismo está no fato de tentar uma divinização do natural, isto é, da condição humana. Sendo que a intensão do cristianismo em ir além que a proposta do judaísmo proporciona uma espiritualização do que seja natural em detrimento do próprio espírito, pois há uma mudança de perspectiva do que seja natural ou espiritual. Pode-se afirmar que há uma troca de lugar entre ambos, sendo que cada um assume o papel equivalente do outro. Assim, “apresenta-se como tendo uma essência espiritual justamente aquilo, que diante do espírito, se revela como tendo uma essência natural. O espírito consiste exatamente no desdobramento da contradição contra semelhante pretensão do finito.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 147). A pretensão, nessa perspectiva, consiste na elevação do finito ao *status* de infinito de modo que tal empreendimento é desvio da má consciência. Assim, a má consciência, que compreende na formulação de conclusões ou argumentos sob a perspectiva de falseamento, dá a possibilidade que se faça uma reflexão fora da conjuntura de uma coerência lógica. Ou seja, a sua iniciativa visa alcançar um objetivo que até então era impossível: a natureza divinizada.

Um elemento diferencial entre o judaísmo e o cristianismo está relacionado a observação das leis. O tácito no judaísmo compreende na inteorização do ritual do sacrifício pagão que proporciona, em certo sentido, a autoconservação. Sendo que tal inteorização do

ritual antigo proporciona ao judaísmo estabelecer as normas, as quais estão estritamente relacionadas ao tabu para tal autoconservação. O tabu funciona como um criador de normas para que se tornar fundamental para poder auxiliar na sobrevivência e conservação da sociedade. Dessa forma, o cotidiano está demarcado de acordo com as proibições advindas do tabu. Antes de ser visto como algo que impedia a liberdade do indivíduo, ou que foi criado para uma divisão de hierarquias, o tabu corresponde na organização da sociedade. É por meio do tabu que os indivíduos podem se orientar na realização das atividades em seu dia a dia. A organização da sociedade, entretanto, não deve estar isenta da coerção que tem a função de coibir a ação do indivíduo que atenta contra a ordem aí estabelecida. Portanto, “a transformação do rito pagão do sacrifício não se consumou apenas no culto, nem apenas na mente, pois ela também determinava a forma do processo do trabalho. [...] O tabu transforma-se na regulação racional do processo do trabalho.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 147). O elemento de racionalidade existente, que é proveniente do tabu, confere o impulso para a efetivação das normas que dão condições para a autoconservação. Ou talvez tal racionalidade deva ser derivada do estabelecimento das regras na sociedade. Quer dizer, “se as regras não se originam da reflexão racional, pelo menos a racionalidade se origina delas.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 147). Isto implica, a saber, que se as regras não foram produzidas por uma reflexão empenhada na racionalidade, mas as mesmas proporcionaram o surgimento da racionalidade, logo, as regras fornecem o impulso para que haja uma racionalização. É mediante a racionalidade que as regras estatuídas têm um sentido para os indivíduos e, de certa forma, promover a autoconservação. Tal racionalidade tem a intenção de liberar a humanidade do componente que lhe proporcionava a sua manutenção e sobrevivência: o medo. A erradicação do medo tem início com a criação de ritos, isto em tempos mais remotos. Entretanto, “[...] no judaísmo, se purifica no ritmo sacralizado da vida de família e do Estado.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 147). A dominação exercida pelo judaísmo na manutenção dos costumes estava intrinsecamente relacionada a teocracia, isto é, um governo que está fundado na base de uma religião. Sendo que em tal forma governamental os sacerdotes desempenham funções de grande importância na conservação dos costumes.

Na forma de rejeição para com o judaísmo, “[...] o cristianismo, porém, queria permanecer espiritual, mesmo quando aspirava à dominação.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 147). O cristianismo com sua humanização de deus arraigado na compaixão e no amor tem a intenção em negar a lei mosaica. A negação da lei mosaica consiste numa tentativa de aproximar deus da humanidade eliminando o conteúdo de terror do deus do

judaísmo. Se antes deus se apresentava como um carrasco implacável que tudo ver e tudo julga, no cristianismo deus é revestido de humanidade e por compreender a condição humana é cheio de misericórdia. No entanto, “através do sacrifício derradeiro do homem-deus, ele destruiu na ideologia a autoconservação [...]” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 147). O aniquilamento da autoconservação é a destituição do indivíduo e, de certa forma, a desvalorização da vida. No entanto, há possibilidade de se alcançar a salvação por um meio eficaz: o que resta é apenas assemelhar-se com o homem-deus. O assemelhar-se é autonegação de si e, portanto, o princípio para a destruição da autoconservação. Assim, tal imitar possibilita a extinção do indivíduo autônomo por não deixar outra opção.

Assim, o amor abnegado é despido da ingenuidade, separado do amor natural e contabilizado como mérito. Ao mesmo tempo, o amor mediado pelo saber de salvação deve ser o amor imediato; nele estariam reconciliados o natural e o sobrenatural. É nisso que reside sua inverdade: no sentido enganosamente afirmativo que é dado à autoabnegação. (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 147).

A afirmação que se dar à auto abnegação, neste caso, no cristianismo, não corresponde ao sentido congruente do conceito utilizado. Portanto, há uma deturpação do significado usual do conceito empregado. Assim, a terminologia da palavra empregada é falseada com o intuito de se alcançar um determinado fim. No entanto, tal fim parece mais improvável de se garantir, antes se assegura no acreditar de outrem. Sendo assim, a promessa de salvação pós-mundo não tem qualquer garantia que seja efetivada, mas compreende numa esperança que possa ser realizada com grande sucesso para os fiéis. A sua existência está radicada na crença que se tem, por parte de seus seguidores, na sua ordem de discurso e doutrina. Todavia,

Essa doação de sentido é enganosa porque a igreja vive, é verdade, do fato de que os homens veem o caminho para a salvação na obediência à sua doutrina (não importa se ela exige obras, como na versão católica, ou a fé, como na versão protestante), mas não pode garantir o objetivo. (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 147-148).

O elemento da existência da religião está na confiança dos homens que têm na religião sem tal artifício seria quase impossível a sua manutenção. Mas tal confiança não pode ser correspondida na mesma circunstância que o homem deposita na religião, no entanto, a religião se ver impedida de poder realizar qualquer promessa que tenha feito aos seus seguidores. Aí estar a incógnita da promessa: ela não está obrigatoriamente a cumprir aquilo que promete. Entretanto, “[...] é tacitamente rejeitado pelo crente ingênuo; o cristianismo, o

supranaturalismo, torna-se para ele um ritual mágico, uma religião natural. Ele só crê esquecendo sua própria fé.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 148).

A reflexão simplista acerca da religião compreende que a substituição da religião consiste na religião, ou seja, a via que possibilita a mudança de uma dada religião é a própria religião. Tal compreensão estava arraigada desde o início do cristianismo, apenas poucos perceberam e tiveram a ousadia de confrontar tal interpretação. A aceitação perpassa além da razão, pois o que há é um sacrifício da razão em favor da manutenção do cristianismo. A discórdia trazida por outrem para o cerne do mesmo deve ser aniquilada e sua persistência em afirmar o domínio da razão deve ser exaurida por argumentos escritos a sangue.

Mas outros, que recalcavam esse pressentimento e, com má consciência, procuravam se persuadir do cristianismo, tinham que buscar a confirmação de sua salvação eterna na desgraça terrena daqueles que não faziam o turvo sacrifício da razão. Eis aí a origem religiosa do antissemitismo. Os adeptos da religião do Pai são odiados pelos adeptos da religião do Filho porque sabem tudo (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 148).

A eliminação da racionalidade no outro, ou uma luta pela supressão iminente de qualquer resquício que possa efetivar a existência da razão. O indivíduo autônomo, aquele que pensa por si mesmo, é a negação dos meios para se alcançar a efetivação da salvação. Portanto, o antissemitismo consiste na má consciência que não aceita o que esteja fora do âmbito de sua atuação. Assim, o outro constituído de racionalidade é a desgraça terrena a ser de alguma forma extirpada para se conseguir atingir a paz e salvação que se deseja. Parece que a conjugação do verbo ser na primeira pessoa do singular: o *Eu sou* da tradição judaica ressurgiu no antissemitismo e a intolerância do deus da religião patriarcal a regra para a exceção. A má consistência é o artifício de persuasão que tenta conferir uma racionalidade àquilo que não possui uma determinada racionalidade. Todavia, “o que escandaliza os inimigos cristãos dos judeus é a verdade que resiste ao mal sem racionalizá-lo e retém a Ideia de beatitude imerecida contra o curso do mundo e a ordem da salvação, que deveriam pretensamente realizá-la.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 148). Embora haja um empreendimento para ocultar o conteúdo, a verdade que é apresentada, tem-se a percepção de que os artifícios utilizados não são eficazes para o velamento da verdade. Isso implica num contraste com a ideia defendida pelo cristianismo e no seu empenho de dominação. Para tanto só resta uma saída: “o antissemitismo deve confirmar a legitimidade do ritual da fé e da história, executando-o naqueles que o negam.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 148).

Tal função desempenhada pelo antissemitismo consiste numa ideologia que está encerrada em si mesma.

3.3 A ideologia antissemita na sociedade capitalista

Os autores de *Dialética do Esclarecimento* se questionam sobre a possibilidade de que haja alguma forma de antissemitismo em uma sociedade democrática. Em um primeiro impulso, talvez, seria uma negação de tal possibilidade. Isto, quiçá, dar-se por se pensar que em tal sociedade, aonde o sistema democrático prevalece, estaria isenta de tal probabilidade. No entanto, os autores, afirmam que, mesmo em uma sociedade democrática, há uma possível chance que surja alguma forma de antissemitismo. Ou seja, a arguição de que em uma sociedade democrática não haveria qualquer lacuna para a existência de um antissemitismo parece ser fraca. Dessa forma, a argumentação que não faz qualquer ressalva a possibilidade do antissemitismo no cerne da democracia apenas visa uma confirmação da sociedade democrática. Portanto, a democracia parece está isenta de qualquer resquício do antissemitismo. No entanto, o que se percebe é que existem formas sofisticadas que tende a velar algumas formas de antissemitismo. Sendo que “a psicologia antissemita, em grande parte, substituída por um simples “sim” dado ao *ticket* fascista, ao inventário de *slogans* da grande indústria militante.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 165, grifo do autor). O sim corresponde na aceitação da totalidade da ideologia e, posteriormente, o sujeito se submete.

O *ticket*, isto é, a ideologia padronizada, está imbuído dos aspectos que cada indivíduo deve ser enquadrado. A escolha implica na aceitação da ideologia e suas consequências posteriores. O indivíduo não tem a necessidade de fazer qualquer reflexão acerca da escolha que pretende optar, antes só basta um simples enquadramento a uma determinada ideologia. Sendo que “[...] quem dá uma chance qualquer ao fascismo subscreve automaticamente [...] a eliminação dos judeus. A convicção – por mais mentirosa que seja – do antissemita foi substituída pelos reflexos predeterminados dos expoentes despersonalizados de suas posições.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 165). Isso significa que não se tem a necessidade de uma reflexão, porém a ideologia já está determinada de modo que só precisa tão somente da anuência do indivíduo, o qual não precisa ser autônomo, pois tal autonomia é posta de lado. Não se necessita de um indivíduo autônomo para seguir regras, pois a reflexão não possibilita a implementação da ideologia antes afeta drasticamente a sua efetivação. Quer dizer, “de fato, ficou comprovado que as chances do antissemitismo são tão grandes nas regiões sem judeus como até mesmo em Hollywood.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p.

165). Portanto, não há como definir um lugar específico para o surgimento do antissemitismo, ou seja, a necessidade dos judeus seria a causa *sine qua non* para a existência do antissemitismo. De modo que a experiência não é mais necessária e o imagético que a experiência proporciona é desnecessário. Dessa forma, “a experiência é substituída pelo clichê e a imaginação ativa na experiência pela recepção ávida.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 165).

A produção em massa tornou algo possível que até então parecia impossível considerar tal probabilidade: a supressão da razão e do sujeito autônomo. A ação reflexiva do sujeito em fazer uma síntese do geral, neste contexto, não tem qualquer utilidade. A síntese possibilita ao sujeito ter uma visão ampla da realidade, isto é, do geral, entretanto, com a supressão da reflexividade o sujeito está impossibilitado de fazer tal síntese. Isso implica que o sujeito perdeu a capacidade de fazer uma síntese e, por conseguinte, tende a ampliar sem se deter reflexivamente. Assim, tal ampliação não é capaz de fazer uma reflexão acerca dos fatos e da realidade. Portanto, “o juízo não se apoia mais numa síntese efetivamente realizada, mas numa rápida subsunção. [...] Antes, o juízo passava pela etapa de ponderação, que proporcionava certa proteção ao sujeito do juízo contra uma identificação brutal com o predicado.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 166). Há um atrofiamento da região cognitiva do sujeito que impulsiona a racionalidade. Assim, o sujeito está privado de fazer uso da faculdade do juízo sobre o que lhe é apresentado. A falta de raciocínio – entenda-se racionalidade aqui como forma de percepção crítica – deixa o sujeito propenso a aceitar qualquer ideologia que pareça ter o *status* de verdadeira. Dessa forma, o sujeito é algo que é predeterminado e o mesmo não precisa fazer o esforço crítico diário, mas apenas concordar com o que está já postulado. A necessidade de chegar a um determinado fim sem complicação, ou burocracia foi proporcionada pela técnica. Sendo que é possível fazer uso de uma conjuntura eficaz de meios técnicos que não exija um grande consumo de energias para tal procedimento. O fator simplicidade – a utilização de meios mais simples e eficazes – torna-se a regra primordial para que se possa decidir sobre algo. Ou seja, a praticidade dá mais possibilidade para a efetivação de uma dada norma, ou a execução de uma atividade. A execução das normas não precisa passar por um processo rigoroso de reflexão, pois o que se precisa é simplesmente ter uma ação prática. Dessa forma, o procedimento empregado tem mais agilidade de ser executado. Deste modo, há apenas a necessidade de seguir os procedimentos normativos, outrora, já predeterminados. O enquadramento dentro das normativas possibilita que se chegue a um fim com mais rapidez. Entretanto, tal mudança

provoca no sujeito a rarefação da racionalidade crítica e tende a ver o pensamento de gabinete com certa dúvida.

Na era do vocabulário básico de trezentas palavras, a capacidade de julgar e, com ela, a distinção do verdadeiro e do falso estão desaparecendo. Na medida em que o pensamento deixa de representar uma peça do equipamento profissional, sob uma forma altamente especializada em diversos setores da divisão de trabalho, ele se torna como um objeto de luxo fora de moda: “*armchair thinking*”. É preciso produzir alguma coisa. Quanto mais a evolução da técnica torna supérfluo o trabalho físico, tanto mais fervorosamente este é transformado no modelo do trabalho espiritual, que é preciso impedir, no entanto, de tirar as consequências disso. Eis aí o segredo do embrutecimento que favorece o antissemitismo. (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 166).

A imbricação disso está no fato do indivíduo ser completamente destituído de si mesmo, ou seja, a autonomia do indivíduo embora fosse um empecilho para a produção, agora, é o indivíduo em sua completude que se torna um artifício que incomoda e perturba a ordem de produção. “A indiferença pelo indivíduo que se exprime na lógica não é senão uma conclusão tirada do processo econômico. O indivíduo tornou-se um obstáculo [...]” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 167). Se a compreensão acerca do indivíduo estiver pautada no modelo econômico, assim, a construção que se empreende na sociedade segue tal perspectiva. Não só as relações que tendem a se transformarem de acordo com o modelo econômico, mas também a própria noção de indivíduo. O que deve estar como ponto de referência na sociedade é racionalidade do sistema econômico. O indivíduo autônomo – aquele que tem a autonomia para decidir sobre algo a partir de uma base racional – não tem mais necessidade. A decisão é deixada para outros numa escala hierárquica: o indivíduo tem a função de apenas aceitar o que já foi predeterminado.

Os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida mais racionalmente pela própria sociedade. A decisão que o indivíduo deve tomar em cada situação não precisa mais resultar de uma dolorosa dialética interna da consciência moral, da autoconservação e das pulsões. Para as pessoas na esfera profissional, as decisões são tomadas pela hierarquia que vai das associações até a administração nacional; na esfera privada, pelo esquema da cultura de massa, que desapropria seus consumidores forçados de seus últimos impulsos internos. (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 167).

O indivíduo tende a ser influenciado, na sociedade capitalista, mais rapidamente por meios externos. Aquilo que é apresentado ao indivíduo como algo dado e que não precisa de

um esforço para se produzir torna-se mais aceitável. Em contrapartida, os impulsos internos, intrínsecos ao indivíduo, são repulsivamente descartados, de modo que o indivíduo ainda tem que lidar com a censura interior. O indivíduo autônomo – a individualidade que lhe caracteriza como indivíduo – não deve perturbar a uniformidade da sociedade econômica. A individualidade consiste em um atentado para tal uniformidade e se há a necessidade de conter a autonomia do indivíduo. A “[...] sociedade em seu todo [...] provoca a atrofia dos órgãos do indivíduo que atuavam no sentido de uma organização autônoma de sua existência.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 168). O indivíduo parece não ser mais necessário em tal contexto já que tudo aparenta estar antecipadamente determinado por outros. O aniquilamento do indivíduo pode ser entendido como uma medida da racionalidade econômica que engloba em sua lógica.

O progresso da sociedade industrial, que devia ter eliminado como que por encanto a lei da pauperização que ela própria conduzia, acaba por destruir a ideia pela qual o todo se justificava: o homem enquanto pessoa, enquanto portador da razão. A dialética do esclarecimento transforma-se objetivamente na loucura. (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 168).

A intenção é deixar a impressão ao indivíduo que o mesmo faz uma escolha pautada em sua liberdade. Não existe uma escolha efetuada pelo indivíduo, mas o que existe são decisões já há tempos escolhidas. A adequação por parte do indivíduo é essencial para que se possa manter a aparência de uma escolha livre e sem qualquer coação. Ao aceitar a ideologia o indivíduo tenta-se se encaixar, isto é, necessita de habituar-se as regras que a ideologia contém. Não aceitar qualquer ideologia se corre o risco de ser visto como inimigo. Assim, a escolha é fundamental para o enquadramento de cada indivíduo nos respectivos guetos da sociedade. Não é permitido um indivíduo autônomo que tenha que fazer uma escolha fora do padrão exigido, mas a inexistência do sujeito em si. “Escolher um *ticket*, ao contrário, significa adaptar-se a uma aparência petrificada como uma realidade e que se prolonga a perder de vista graças a essa adaptação. Por isso mesmo, quem hesita se vê proscrito como um desertor.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 169).

A destituição do sujeito consiste na uniformidade do indivíduo e em sua adequação a uma determinada ideologia. A supressão da racionalidade cognitiva do indivíduo dá possibilidade para que isso se concretize de forma mais fácil. Isso pode ser expresso na fala de Hitler: “Man kann nur für eine Idee sterben, die man nicht versteht. (Só se pode morrer por

uma ideia que não se compreende).”⁴⁷ (apud ADORNO, 1965, p. 684, tradução nossa). Compreende-se na não aceitação da diferença, pois é preferível o atrofiar da racionalidade que confere autonomia ao sujeito ao ver questionar as formas empregadas na manutenção da ideologia como realidade verídica. O ato de pensar não tem qualquer utilidade e a sua estagnação possibilita a implementação e manutenção de uma ideologia.

Mas, se o *ticket* progressista tende para algo pior do que seu conteúdo, o conteúdo do *ticket* fascista é tão vazio, que ele só pode ser mantido de pé – como um sucedâneo do melhor – graças aos esforços desesperados dos logrados. O que ele contém de horrível é a mentira manifesta e, no entanto, persistente. Ao mesmo tempo que não admite nenhuma verdade com a qual possa ser confrontado, a verdade aparece negativamente, mas de maneira tangível, em toda a extensão das contradições desse *ticket*; dessa verdade, os destituídos do poder de julgar só podem ser separados pela perda total do pensamento. O próprio esclarecimento, em plena posse de si mesmo e transformando-se em violência, conseguiria romper os limites de esclarecimento. (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 170).

A recusa do pensamento pelo antissemitismo tem a intenção de não possibilitar ao indivíduo ser capaz de ter uma escolha pautada em sua liberdade. A decisão não cabe ser uma escolha do indivíduo, mas deve já estar pronta como se fosse uma manifestação do próprio indivíduo. Entretanto, o que deve salvaguardar é a autoridade de quem infere algo como sendo verdade, ou seja, a imposição deve prevalecer sobre a autonomia do indivíduo. Há somente a necessidade que o indivíduo esteja apenas de acordo com a ordem estabelecida. A autonomia deve ser suprimida a qualquer momento para não causar desconforto, ou perturbação da realidade ideológica autoritária. Numa sociedade capitalista não se há uma certeza absoluta de que esteja isenta de qualquer resquício do antissemitismo. Antes, parece que os meios técnicos possibilitam a existência de tal ideologia e, de certa forma, de uma personalidade autoritária que não aceita outra verdade senão aquela que defende como sendo única.

3.4 A religião como ideologia

Em “*Algunos aspectos de la ideologia religiosa revelados por las entrevistas*”⁴⁸, um estudo realizado por Adorno, tem-se como finalidade a análise de compreender como é

⁴⁷ Man kann nur für eine Idee sterben, die man nicht versteht. (Sólo se pode morrer por uma ideia que não se compreende.) (ADORNO, 1965, p. 684).

⁴⁸ Texto que compõe em um conjunto de capítulos que tentam estudar a questão da personalidade autoritária.

possível a existência de indivíduos com personalidade autoritária na sociedade. O estudo tem motivações inerentes aos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial. A obra foi publicada mais exatamente no período de pós-guerra, no exílio nos Estados Unidos. No entanto, a intenção que se pretende aqui refere-se a abordagem que Adorno faz sobre a religião. Especificamente a respeito da influência que a religião tem sobre a conduta de um indivíduo, o qual pode apresentar, ou não, uma personalidade autoritária que não aceita outra verdade senão a própria, ou que está imbuído. Nesta perspectiva, quiçá, a religião pode desempenhar a função de ideologia e, talvez, um meio para se alcançar um determinado fim. O texto, no entanto, de Adorno não se baseia em um estudo da religião que está limitado a um grupo religioso determinado, mas consiste numa sociedade em que a religião não tem grande influência como teve no passado⁴⁹. Portanto, “a religião já não cumpre um papel tão decisivo na disposição mental da maioria da gente como outrora; só em raras ocasiões explicaria as atitudes e opiniões sociais de uma pessoa.”⁵⁰ (ADORNO, 1965, p. 679, tradução nossa). Pode-se compreender que a religião foi perdendo sua influência com relação aos indivíduos na medida em que o progresso foi sendo instaurando. Tal perda de influência, segundo Adorno, não viabiliza afirmar que a religião seria uma ideologia em primeira instância, mas estaria em “[...] um segundo plano dentro da ideologia: é inquestionável que tem menor carga afetiva que a maioria das áreas ideológicas consideradas e que já não é válida a tradicional equiparação entre “fanatismo” religioso e pré-juízos fanáticos.”⁵¹ (ADORNO, 1965, p. 679, tradução nossa). Adorno parece ressaltar a importância da religião pelo fato de permitir certa compreensão das relações entre os indivíduos na sociedade e as influências da religião para o surgimento do indivíduo autoritário, isto é, a possibilidade que surja o antissemitismo.

Porém, existem amplas razões para que estudemos atentamente os dados reunidos acerca da religião, por escassos que eles sejam. O importante papel cumprido por ministros religiosos do passado e da presente difusão da propaganda fascista e seu contínuo uso da religião sugere marcadamente que a tendência geral à diferença religiosa não significa que haja uma ruptura total entre as convicções religiosas e o problema que constitui o objetivo de nossa investigação. Embora a religião não estimule já o franco fanatismo

⁴⁹ Adorno tenta enfatizar que a religião não possui uma grande influência em uma sociedade secularizada em detrimento de outra que ainda a religião tem grande importância e, portanto, influência os indivíduos. E como a mesma teve suma importância em outros tempos.

⁵⁰ La religión ya no cumple un rol tan decisivo en la disposición mental de la mayoría de la gente como antaño; sólo en raras ocasiones explicaría las actitudes y opiniones sociales de una persona. (ADORNO, 1965, p. 679).

⁵¹ [...] un segundo plano dentro de la ideología: es incuestionable que tiene menor carga afectiva que la mayoría áreas ideológicas consideradas y que ya no es válida la tradicional equiparación entre “fanatismo” religioso y prejuicios fanáticos. (ADORNO, 1965, p. 679).

contra aqueles que não compartilham nossas crenças, suspeitamos que em um nível mais profundo, mais inconsciente, a heresia religiosa, o restante da antiga fé e a identificação com determinadas seitas, exercem ainda certa influência.⁵² (ADORNO, 1965, p. 679).

A abordagem sobre o cristianismo na pesquisa possui importância, em certo sentido, pelo fato de proporcionar alguns fatores para o surgimento do antissemitismo. Isso pode ter relação com o paradoxo existente entre o cristianismo e o judaísmo, ou seja, uma contraposição por parte do cristianismo para com a religião patriarcal. De modo que os herdeiros da religião do pai, os judeus são, consequentemente, responsabilizados pela morte de seu deus-homem. O rechaçamento que os judeus fazem em relação ao cristianismo está no fato de que “[...] a aceitação do cristianismo pelos próprios cristãos contém um elemento problemático e ambíguo, engendrado pela natureza paradoxal de uma doutrina que faz Deus homem, finito ao infinito.”⁵³ (ADORNO, 1965, p. 780, tradução nossa). Tal elemento tende a proporcionar, “de forma consciente”, o fechamento de um determinado grupo em relação ao outro. Não há possibilidade para outro grupo, ou outra verdade: a aceitação, ou não aceitação de tal verdade deve ser a adequação de como se deve agir com cada indivíduo, ou grupo. E, portanto, só e tão somente se ao “[...] menos que tal elemento se coloque conscientemente como eixo dos conceitos religiosos, o mesmo tende a fomentar a hostilidade contra o *exogrupo*.”⁵⁴ (ADORNO, 1965, p. 680, tradução nossa). Não há qualquer tolerância para o que é externo, ou o que difere dos ideais que são defendidos. A diferença parece se torna um empecilho para a unidade de um grupo, ou seja, algo só pode ser aceito se tem uma identificação entre os indivíduos de tal grupo. A uniformidade entre os indivíduos favorece a existência do grupo e a diferença proporciona a degeneração. Portanto, o cristianismo tende a não aceitar a perspectiva de outro grupo, antes, se necessário deve-se rechaçar.

⁵² Sin embargo, existen sobradas razones para que estudiemos atentamente los datos reunidos acerca de la religión, por escasos que ellos sean. El importante papel por los ministros religiosos del pasado y del presente en la difusión de la propaganda fascista y su uso continuo de la religión sugiere marcadamente que la tendencia general a la religión no significa que haya una ruptura total entre las convicciones y el problema que constituye el objetivo de nuestra investigación. Aunque la religión no estimule ya el franco fanatismo contra aquellos que no comparten nuestras creencias, sospechamos que en un nivel más profundo, más inconsciente, la heresia religiosa, el remanente de la antigua fe y la indeficación con determinadas sectas, ejercen aún cierta influencia. (ADORNO, 1965, p. 679).

⁵³ [...] la aceptación del cristianismo por los propios cristianos contiene un elemento problemático y ambiguo, engendrado por la naturaleza paradójica de una doctrina que hace a Dios hombre, finito a lo infinito. (ADORNO, 1965, 680).

⁵⁴ [...] menos que tal elemento se ponga concientemente como eje de los conceptos religiosos, el mismo tiende a fomentar la hostilidad contra el exogrupo. (ADORNO, 1965, p. 680).

Não seria exagerado afirmar que muitas das usuais racionalizações do antissemitismo têm sua origem no próprio cristianismo ou, ao menos, hão sido amalgamadas com temas cristãos. Ao que parece, a luta contra os judeus seguiu o molde de combate entre o Redentor e o Diabo cristão. [...] As fantasias acerca dos banqueiros e credores judeus têm seu arquétipo bíblico no episódio no qual Jesus expulsou os usurpadores do templo. [...] Todos estes temas são abordados por tendências mais inconscientes tais como as que expressam na ideia do crucifixo e do sacrifício do sangue. Embora estas últimas hão sido substituídas com mediano êxito pelo “humanismo cristão”, ainda possuem suas raízes psicológicas mais profundas.⁵⁵ (ADORNO, 1965, p. 680, tradução nossa).

Entretanto, o cristianismo ao longo da história foi sendo bastante influenciado pelo desenvolvimento das ciências e, conseqüentemente, pelo progresso. Ou seja, pelo chamado espírito científico. Tal espírito científico tende a deixar a religião, neste caso, o cristianismo, em um estado de neutralização. A religião não tem maior influência sobre os indivíduos como outrora. Sendo que a mesma tinha o papel de guardião do bom costume e da conduta moral. Na modernidade parece que tal função não apresenta mais qualquer importância. No entanto, a neutralização da religião não pode ser uma afirmação de que não tenha qualquer influência sobre os indivíduos. Sua influência não poder ser equiparada como outrora teve, mas não se pode negar que existam algumas motivações que impulsionam cada indivíduo. De modo que alguns temas, que são de grande importância para a religião, ainda continuam a influenciar o modo de vivência e de se relacionar dos indivíduos entre si e com o mundo. Assim, não se pode eximir a religião na conjuntura social e das relações entre cada indivíduo. Portanto, “[...] alguns dos atributos formais da religião, tais como a rígida antítese do mal e do bem, os ideais ascéticos, a incitação ao máximo esforço individual, conservam ainda considerável poder.”⁵⁶ (ADORNO, 1965, p. 681, tradução nossa).

Sendo que a falta ou a supressão do conteúdo de tais constituintes pode provocar um enrijecimento e um agir regido unicamente pelo mero seguimento de regras formuladas, quiçá, pronta sem qualquer reflexão crítica de tais normativas. O sujeito comporta-se como alguém que segue fórmulas sem conteúdo que lhe possa dar qualquer sustentação ou

⁵⁵ No sería exagerado afirmar que muchas de las usuales racionalizaciones del antissemitismo tienen su origen en el propio cristianismo o, al menos, han sido amalgamadas con temas cristianos. Al parecer, la lucha contra los judíos sigue el molde del combate entre Redentor y el Diablo cristiano. [...] Las fantasías acerca banqueros y prestamistas judíos tienen su arquetipo bíblico en el episodio en el cual Jesús expulsó a los usurpadores del Templo. [...] Todos estos temas son abonados por tendencias más inconscientes tales como las que se expresan en la idea del crucifijo y el sacrificio de la sangre. Aunque estas últimas han sido reemplazadas con mediano éxito por lo “humanismo cristiano”, aún cuentan sus raíces psicológicas más profundas. (ADORNO, 1965, p. 680).

⁵⁶ [...] algunos de los atributos formales de la religión, tales como la rígida antítesis del mal y del bien, los ideales ascéticos, la incitación al máximo esfuerzo individual, conservan considerable poder. (ADORNO, 1965, p. 681).

fundamentação. Ao seguir tais formulas sem o conteúdo o sujeito tende a agir de forma rígida e, por vezes, intolerante. Assim, tais “[...] tais características de rigidez e intolerância tais como os que cabe esperar nas pessoas [estão imbuídas de pré-juízo].”⁵⁷ (ADORNO, 1965, p. 681, tradução nossa). De modo que para Adorno a religião em seu estado positivo passa para a forma ideológica a partir dos processos sociais.⁵⁸ A religião não tem mais a legitimação de discorrer, ou pressupor uma verdade absoluta, pois a religião, agora, vem a se tornar uma forma de conformismo diante da realidade social. A conformação com a realidade social proporcionada pela religião consiste em não deixar espaço para o sujeito autônomo, assim, o conformismo tem o intento de aniquilar o ato de criticar e a não aceitação da realidade estabelecida. Assim, a religião como forma ideologia tende a ser conformidade com a realidade social sem deixar alguma lacuna para outra forma de realidade da existente.

A transformação da religião em agente de conformidade social a põe em um mesmo plano com as demais tendências conformistas. A adesão ao cristianismo em semelhantes condições pode conduzir facilmente a extremos; a tomar a subordinação, a adaptação e a lealdade fazia o endogrupo como ideologia que esconde o ódio contra quem não crer, contra quem discorda: o judeu. [...] A adesão a um grupo religioso particular costuma terminar na adoção de um conceito medianamente abstrato de separação entre endogrupo e exogrupo que segue as linhas da pauta geral estabelecida em nossa análise previa do etnocentrismo.⁵⁹ (ADORNO, 1965, p. 681, tradução nossa).

A reflexão pauta-se na particularização e adesão a um determinado grupo fechado que não dar abertura para agregar outro. O grupo particular torna-se a via de regra para a compreensão do meio em que se situa e se amplia para uma forma mais universal. A contradição a tal sistema é expurgada e considerada como falseamento da realidade. O falseamento para o grupo particular está no fato de não se aceitar qualquer contradição ao seu modo de pensar o mundo. Daí pode-se surgir a forma de intolerância que não tem a

⁵⁷ [...] tales caracteres de rigidez y intolerancia tales como los que cabe esperar en las personas perjudiciosas. (ADORNO, 1965, p. 681).

⁵⁸ CF. Idem. p. 681.

⁵⁹ La transformación de la religión em agente de la conformidad social la pone en un mismo plano com las demás tendencias conformistas. La adhesión al cristianismo em semejantes condiciones puede condicionar facilmente a extremos; a tomar la subordinación, la hiperadaptación y la lealtad hacia el endogrupo como ideología que esconde el odio contra quien no cree, contra quien disiente: el judío. [...] La adhesión a un grupo religioso particular suele terminar en la adopción de un concepto medianamente abstracto de separación entre endogrupo y exogrupo que sigue las líneas de la pauta general establecida em nuestro análisis previo del etnocentrismo. (ADORNO, 1965, p. 681).

preocupação de aceitar uma visão que difere da já estabelecida. O *endogrupo*⁶⁰ que partilhar entre os seus membros as afinidades inerentes não tolera o diferente, pois a diferença é a perturbação e a degradação da harmonia do grupo pautado em afinidades. Aquilo que lhe é externo tende a ser visto com desconfiança e com certo cuidado para não pôr os ideais em decadência. Antes, tal atitude corrobora para uma intolerância a outro grupo, ou em relação a algum indivíduo que tenha uma percepção diferente e que não aceita as concepções de verdade já dadas. Essa falta de tolerância transluz na compreensão de etnocentrismo: a concepção e a visão de um dado grupo particular, que reúne as características comuns dos indivíduos que compõem tal grupo, compreendem na verdade universal e inquestionável. A rejeição a outra forma de perspectiva de mundo consiste em não aceitar a renúncia ao seu modo de percepção acerca do mundo. A ressalva ao etnocentrismo aqui pode-se ser entendida que um determinado grupo pode ser formado sem a necessidade de estar condicionado a uma nação ou características biológicas, mas pode ser formado por afinidades variadas: estilo de vida, religiosa e outras. A exemplificação do etnocentrismo tem a função de demonstrar que a formação de grupos que tendem a estar próximos da perspectiva em que se pauta o etnocentrismo. Tal aproximação deve-se ao fato de tais grupos, em certa medida, possuírem uma semelhante atitude que pode ser encontrada numa visão etnocêntrica.

Parece que a intenção de Adorno ao fazer uma análise de algumas entrevistas⁶¹ pauta-se em compreender de qual forma a religião tem influência na personalidade do indivíduo que da mesma participa. E como a influência exercida pela religião sobre os indivíduos proporciona nestes uma visão de mundo carregada de pré-conceitos. A desconfiança em relação ao externo torna-se uma constante de comparação e exclusão do que não se encaixa nos seus moldes de perceber e afirmar a realidade. Entretanto, tal restrição a um modo de pensar, ou conceber a realidade não fica apenas envolto a uma determinada esfera, isto é, a religião. A exaltação de outras formas de ideologia pode configurar em uma perspectiva de fechamento para com outro grupo que não aceita tal visão. Dessa forma, a intolerância não está apenas restrita a um determinado grupo, mas que pode ser, talvez, encontrada nos grupos que se restringem a uma única compreensão. Entretanto, a religião para Adorno se aproxima

⁶⁰ Com o intuito de facilitar a compreensão de alguns termos tem-se a necessidade de defini-los adequadamente: *endogrupo* refere-se a um grupo de indivíduos centrados em si e rejeita qualquer interferência de outros grupos, tendo a rejeitar qualquer ideia que não esteja de acordo com suas próprias ideias; *exogrupo* consiste em grupos de indivíduos que são externos ao *endogrupo* e que não participam de seus ideais, apresentando ideias bastante distintas em relação ao *endogrupo*.

⁶¹ Estudo no qual Adorno tenta identificar a função da religião para a existência do indivíduo autoritário e intolerante com outros que não compartilham da mesma concepção de mundo ou de verdade.

do etnocentrismo na medida em que se apresenta de maneira tradicional. Ou seja, “[...] quanto mais se faz a religião, tanto mais coincide com a perspectiva geral do indivíduo etnocêntrico.”⁶² (ADORNO, 1965, p. 682, tradução nossa). A religião quanto mais tradicional tende a conceber um indivíduo que não tolerar quem está fora do ciclo e empenha-se para afastar a ameaça advinda do meio externo. Assim, o indivíduo tende a estar conformado com a forma com que a religião estabelece e ordena a maneira que se deve agir em certas circunstâncias. A intolerância consiste em não aceitar qualquer compreensão que divirja da já estabelecida. O outro parece apresenta-se como sendo um infiel que necessita de ser convencido e que seu modo de pensar está completamente errado e que só existe uma única verdade universal. Pode-se entender que a universalidade parece ser uma problemática quando se tenta estabelecer como algo válido para todos, entretanto, tal tentativa tem sua limitação a determinado grupo e não poder ser estendida para além desse ciclo fechado. Aquele que não compartilha das mesmas atitudes e do mesmo credo religioso é comumente acusado de ser uma perturbação para a harmonia do grupo e, conseqüentemente, a causa da desgraça que venha a acontecer. Portanto, o outro parece encarnar a face do mal existente e que precisa a todo instante ser extirpado para que o bem possa subsistir. Tal posição que o indivíduo toma poder ser entendido “[...] que a rigidez religiosa convencional tem alguma relação com uma quase falta do que poderíamos chamar fé “experimentada” por si mesmo.”⁶³ (ADORNO, 1965, p. 682, tradução nossa). Quiçá, a fé não estar intrinsecamente relacionada a experiência religiosa que o indivíduo tem na religião que participar, mas tão somente tende a seguir as conversões estabelecidas. Ou seja, parece que o indivíduo estar isento da experiência religiosa e sua vivência religiosa estar pautada na tradição, naquilo que normalmente foi desde sempre.

Parece que a religião convencional tem função de conduzir, ou orientar as condutas dos fiéis, embora alguns não tenham uma preocupação sobre os conteúdos religiosos. Ir à igreja torna-se uma forma de tradição que deve ser seguida, ou seja, pelo costume que outrora os pais desde há muito tempo fazem, ou com a intenção de não os desapontar e, dessa forma, agradá-los. Assim, “uma jovem de pontuação alta, F103, disse: “Meus pais nos deixam escolher sozinhos; mas vamos igualmente à igreja”. Neste caso observamos uma falta de interesse pelo conteúdo da religião; se vai à igreja porque “assim deve fazer” e para agradar

⁶² [...] cuanto más convencional se hace la religión, tanto más coincide con la perspectiva general del individuo etnocêntrico. (ADORNO, 1965, p. 682).

⁶³ [...] que la rigidez religiosa convencional tiene alguna relación con casi total falta de lo que podríamos llamar fe “experimentada” por uno mismo. (ADORNO, 1965, p. 682).

aos pais.”⁶⁴ (ADORNO, 1965, p. 682, tradução nossa). Em tal entrevista, Adorno, enfatiza que não há uma preocupação com o que seja a religião ou sobre os seus conteúdos, mas apenas em um rito apenas social em que tem por finalidade agradar aos conjugues. Outra atitude comumente típica, segundo Adorno, é ir à igreja como afirmação de normalidade, isto é, se todos vão à Igreja isso pode ser caracterizado como sendo uma normalidade e para manter tal normalidade é necessário que se vá à igreja. Não ir à igreja tende a ser visto como uma ação anormal empreendida pelo indivíduo na sociedade. Portanto, “ao que parece, tem a ideia de que se vai à igreja para demonstrar a própria normalidade ou, pelo menos, para que o considerem uma pessoa normal.”⁶⁵ (ADORNO, 1965, p. 682, tradução nossa). Parece que participar de certa religião, ou o ato de ir à igreja tem a função demonstrar que o indivíduo estar completamente em sua sã consciência, ou seja, não apresenta qualquer anomalia que possa infligir às regras sociais e, assim, torna-se um meio de certeza para os outros indivíduos de que não devem ter qualquer preocupação, pois quando se vai para a igreja é sinal que tudo estar concorrendo bem. Parece que a religião tem o papel de acalmar os indivíduos e comumente estabelecer um estado de normalidade.

Para Adorno a internalização da religião, por parte do indivíduo, possibilita uma rejeição ao modo de concepção do etnocentrismo, ou seja, o indivíduo religioso tende a não aceitar outra perspectiva que não esteja arraigada à religião. A religião se torna o elemento de medida para que o indivíduo possa estabelecer os critérios para a sua ação na sociedade. Assim, “[...] os indivíduos ou os grupos que “tomam a religião a sério” em um sentido mais internalizado, são propensos a opor-se ao etnocentrismo.”⁶⁶ (ADORNO, 1965, p. 682, tradução nossa). A preocupação que o indivíduo tem sobre os assuntos inerentes à religião pode, de certa forma, caracterizá-lo como sendo um indivíduo que não aceita o elemento de conformidade com a realidade já estabelecida. Ao não aceitar tal conformidade tem-se um indivíduo autônomo que empreende em agir na tentativa de se mudar tal estado que não deixa lacunas para se construir outra realidade. A conformação tende a estabelecer certa perspectiva de compreensão de mundo como a verídica e inquestionável e, portanto, tende a engessar o indivíduo tirando-lhe a possibilidade de conceber ou transformar a realidade já estabelecida. Dessa forma, “o fato de uma pessoa que se preocupe realmente pelo significado da religião

⁶⁴ Una joven de puntaje alto, F103, disse: “Mis padres nos dejan elegir solos; pero igual vamos a la iglesia.” En este caso observamos uma falta de interés por el contenido de la religión; se va a la iglesia porque “así debe hacerse” y para complacer a los padres. (ADORNO, 1965, p. 682).

⁶⁵ Al parecer, tiene la idea de que se va a la iglesia para demostrar la propia normalidad o, por lo menos, para que lo tomen a uno por persona normal (ADORNO, 1965, p. 682).

⁶⁶ [...] los individuos o los grupos que “toman la religión en serio”, en un sentido más internalizado son propensos a oponerse al etnocentrismo. (ADORNO, 1965, 682).

em si, ainda vivendo em uma atmosfera geral de religião “neutralizada”, é índice de uma atitude não conformista.”⁶⁷ (ADORNO, 1965, p. 682-683, tradução nossa). Portanto, para Adorno quando não se tem a preocupação de estabelecer uma cisão entre o conteúdo da religião e, por conseguinte, com a crença há a possibilidade de se compreender de forma mais humana aqueles que não possuem qualquer crença. O indivíduo não está preocupado em fazer qualquer restrição ou separação daqueles que não seguem o seu mesmo credo, ou sequer não tem qualquer crença específica. A solidariedade parece ser em tal contexto o que há mais de humano e, quiçá, o que mais se aproxima da religião e sua mensagem na conjuntura dos indivíduos.

Ademais, quem se interessa em especial pelo conteúdo específico da religião, sem se preocupar por estabelecer uma separação entre os que pertencem à fé cristã e os que são alheios a ela, acentua necessariamente os aspectos de amor e compaixão que as orientações religiosas convencionais relegam à obscuridade. Quanto mais “humano” e concreto seja o vínculo de um indivíduo com a religião, tanto mais humano pode ser seu modo de ver aos que “não são de seu grupo”: nos sofrimentos destes o subjetivista religioso vê o martírio, ideia indissolivelmente ligada a sua imagem de Cristo.⁶⁸ (ADORNO, 1965, p. 683, tradução nossa).

Essa compreensão de Adorno parece corroborar com a denúncia empreendida por Kierkegaard à religião de sua época: a religião que apenas afaga em carícias aqueles que pertencem ao seu grupo e tende a rechaçar qualquer indivíduo que esteja fora de tal grupo. Tal atitude corresponde uma forma semelhante ao etnocentrismo, embora tenha o aspecto religioso. A crítica de Adorno consiste em denúncia da subversão da religião em algo que não seja religião: um meio que alguns se utilizam para obterem poder. A religião se torna um meio para atingir certo fim: os objetivos pessoais em relação aos da comunidade que estar inserido. A religião passa por uma instrumentalização que possibilita a manobra e a dominação dos indivíduos para um fim desejado. Nesta perspectiva, a religião, mais especificamente o cristianismo “[...] é suscetível de ser etnocêntrico apesar de que as organizações religiosas às que pertence se oponham oficialmente a tal atitude, no entanto, o cristão “radical” é propenso

⁶⁷ El hecho de que una persona se preocupe realmente por el significado de la religión en sí, aun viviendo en una atmosfera general de religión “neutralizada” es índice de una actitud no conformista. (ADORNO, 1965, p. 682-683).

⁶⁸ Además, quien se interesa en especial por el contenido específico de la religión, sin preocuparse por establecer separación acentúa necesariamente los aspectos de amor y compasión que las pautas religiosas conversionales relegan a la obscuridad. Cuando más “humano” y concreto sea el vínculo de un individuo con la religión, tanto más humano puede ser su modo de ver los que “no son de su grupo”: en los sufrimientos de éstos el subjetivista religioso ve el martirio, idea indisolublemente ligada a su imagen de Cristo. (ADORNO, 1965, p. 683).

a pensar de modo muito distinto.”⁶⁹ (ADORNO, 1965, p. 683, tradução nossa). Essa forma subjetiva de pensar do indivíduo, um pensar objetivista pode ser enquadrado como uma atitude fascista. Tal enquadramento se dá quando o indivíduo usa a religião de forma subjetiva com o intuito de alcançar um fim sem importar com os demais indivíduos que fazem parte da religião. A subjetividade extremista caracteriza uma semelhança com a ação fascista que se utiliza da religião de maneira extrema e tende a apresentar atitudes autoritárias. Assim, a subjetividade levada ao extremo proporciona a intolerância a quem não participa de um grupo e, comumente, é tratado como aqueles que trazem a desgraça por estarem fora de tal grupo. Não há uma ação de solidariedade para com outro que está fora do grupo, mas o que impera são formas autoritárias que define o que está certo ou errado no âmbito em que se situa.

O subjetivismo religioso, que nos dispensa de todo princípio que constitui uma adadura, cria um clima espiritual propício para outros tipos de reclamos autoritários. Ademais, o espírito sectário das pessoas que levam aos extremos este modo de pensar conduz às vezes a certa afinidade com o espírito agressivo de *endogrupo* dos movimentos qualificados geralmente de “coisa de chifrados”, e também à afinidade com aquelas tendências anárquicas subjacentes que caracterizam ao indivíduo fascista em potência. Este aspecto do subjetivismo religioso cumpre importante rol na mentalidade dos agitadores fascistas que atuam em um meio religioso.⁷⁰ (ADORNO, 1965, p. 683, tradução nossa).

A ressalva feita por Adorno em relação ao subjetivismo religioso consiste uma advertência de uma similaridade na imputação autoritária com as atitudes desempenhadas pelos indivíduos fascistas. A partir do instante que esse subjetivismo religioso é confrontado com outras formas de pensamento, a reação é uma refutação maciça baseada na forma unilateral de entender o mundo. Além dessa recusa ao que é diferente, existe uma forte intolerância com os indivíduos que não pactuam com suas ideias. Essa intolerância pode ocasionar uma ação agressiva a outros grupos. Não aceitam pensamentos diferentes, mas prezam por um pensamento que seja uniforme e sem divergência. A defesa de um pensamento uniforme pode remeter sobre a questão da verdade: há uma verdade universal, ou várias

⁶⁹ [...] es susceptible de ser etnocéntrico a pesar de que las organizaciones religiosas a las que pertenece se opugnan oficialmente a tal actitud, en tanto que el cristiano “radical” es propenso a pensar y actuar de modo muy distinto. (ADORNO, 1965, p. 683).

⁷⁰ El subjetivismo religioso, que nos dispensa de todo principio que constituye una adadura, crea un clima espiritual propicio para otros tipos de reclamos autoritarios. Además, el espíritu sectario de las personas que llevan a los extremos este modo de pensar conduce a veces a cierta afinidad con el espíritu agresivo de *endogrupo* de los movimientos tildados generalmente de “cosa de chiflados”, y también a la afinidad con aquellas tendencias anárquicas subyacentes que caracterizan al individuo fascista en potencia. Este aspecto del subjetivismo religioso cumple importante rol en la mentalidad de los agitadores fascistas que actúan en un medio religioso. (ADORNO, 1985, p. 683).

verdades? Ao afirmar que somente existe uma única verdade exclui-se a possibilidade de outras. Isso denota um autoritarismo que não reconhece outra maneira de ver o mundo senão a própria. A preocupação de Adorno consiste em entender a mentalidade autoritária imbuída do subjetivismo religioso que pode alimentar atitudes semelhantes aos dos fascistas.

A constatação da existência de atitudes fascistas na religião não quer dizer que não exista tais atitudes em indivíduos que não sejam religiosos. Não há como inferir que a atitude fascista está somente em uma esfera, mas que “[...] existe um tipo de pessoa fascista irreligiosa que tem chegado ao cinismo total por ter-se desiludido da religião e fala das leis da natureza, a supervivência do mais apto e os direitos do forte.”⁷¹ (ADORNO, 1965, p. 683, tradução nossa). Portanto, mesmo fora do rol da religião é possível que exista alguma forma de fascismo na sociedade. A religião, embora desempenhe alguma função na mentalidade autoritária, não pode ser responsabilizada com a causa de tal mentalidade. Ao que parece, Adorno afirma que há elementos na religião que contribuem e dão base para a mentalidade autoritária, neste caso, o fascismo, mas que a atitude fascista pode ocorrer em outros setores da sociedade sem qualquer relação com a religião. Não pode fazer uma generalização a partir de uma particularidade, mas é preciso compreender todo o contexto social.

Adorno empreende nesse estudo para saber o quanto a religião influencia os indivíduos no desenvolvimento de atitudes fascistas e da intolerância para com outros indivíduos que não participam do mesmo grupo. E, posteriormente, a possibilidade de os indivíduos utilizarem a religião para fins próprios com o intuito de constatar a existência de atitudes fascistas na objetivação da religião. Essa objetivação da religião é a constatação da neutralização atingida. A neutralização da religião provoca a perda das influências sobre os indivíduos e progressivamente uma objetividade com relação a religião. Isso pode ser observado na ressalva feita por Adorno:

Um traço que frequentemente aparece nas entrevistas prova nossas hipóteses de que a religião está “neutralizada”. [...] Não se aceita à religião pela verdade que encerra mas por sua utilidade para concretizar certos objetivos que também poderiam alcançar-se por outros meios.⁷² (ADORNO, 1965, p. 684, tradução nossa).

⁷¹ [...] existe um tipo fascista de persona irreligiosa que ha llegado al cinismo total desilucionado de la religión y habla de las leyes de la naturaleza, la supervivencia del más apto y los derechos del fuerte. (ADORNO, 1965, p. 683).

⁷² Un rasgo que aparece asaz frecuentemente en las entrevistas pruebla nuestra hipótesis de que la religión está “neutralizada”. [...] No se acepta a la religión por la verdad que encierra sino por su utilidad para concretar ciertos objetivos que también podrían alcanzar-se por otros medios. (ADORNO, 1965, p. 684).

A religião passa a ser um meio para o indivíduo. Existe uma inversão da função da religião: se antes ela consistia em fim e as atitudes desempenhadas pelos indivíduos tinham a finalidade de adequar-se a tal fim, entretanto, com a neutralização da religião tem-se uma mediação para alcançar fins: os indivíduos se utilizam da religião para atingir seus próprios objetivos. A religião torna-se em meios para fins para quem dela faz uso. Sua utilização pode ser indicado para alcançar fins higiênicos da mentalidade, conforme observa Adorno: “Muitos sujeitos etnocêntricos consideram que a religião é um meio prático para lograr a higiene mental do indivíduo.”⁷³ (ADORNO, 1965, p 685, tradução nossa).

Talvez, possa-se afirmar que a religião contribui com a mentalidade fascista quando é usada para certos fins. Os indivíduos objetivizam a religião e podem não se identificar com a mesma. Ao não se identificarem com a religião tais indivíduos etnocêntricos aconselham que deve ser de certa utilidade para outros, segundo a ressalva de Adorno:

O ato de que este sujeito aceite a religião por razões estranhas à mesma pode não ser tanto expressão de seus próprios desejos e necessidades como de seu parecer de que a religião é boa para outros, ajuda a mantê-los contentes, em suma, de que pode ser utilizada para manejar aos demais. Resulta fácil “gostar” da religião sem identificar-se realmente com ela quando se a recomenda aos demais. Ao que parece, se há democratizado em certa medida o cinismo dos governantes da Europa Central do século dezanove, que ensinavam que a religião é boa para as massas⁷⁴ (ADORNO, 1965, p. 685-686, tradução nossa).

A objetivação da religião tende a ser comparada com o uso de técnicas, utilizadas como meios, para atingir certos objetivos. Ao ser utilizada como meio a religião torna-se em ideologia para controlar outros. O fim em si mesma é deixada de lado pois o que está em pauta é o controle e a higiene mental dos indivíduos. No entanto, essa perspectiva objetivista parte de uma visão etnocêntrica com proximidade fascista não é a única sobre a religião. Uma questão importante faz-se necessária: acaso a religião tem condições de opor-se a certos pré-juízos? Além da preocupação que Adorno tem sobre a influência da religião com relação a mentalidade fascista e o uso que dela os indivíduos etnocêntricos fazem, há a tentativa de

⁷³ Muchos sujetos etnocéntricos consideran que la religión es un medio práctico para lograr la higiene mental del individuo. (ADORNO, 1965, p. 685).

⁷⁴ El hecho de que este sujeto acepte la religión por razones extrañas a la misma puede no ser tanto expresión de sus propios deseos y necesidades como de su parecer de que la religión es buena para otros, ayuda a mantenerlos, en suma, de que puede ser utilizada para manejar a los demás. Resulta fácil “gustar” de la religión sin identificarse realmente con ella cuando se la recomienda a los demás. Al parecer, se há democratizado em cierta medida de los gobernantes de la Europa Central del siglo diecinueve, quienes enseñaban que la religión es buena para las massas. (ADORNO, 1965, p. 685-686).

saber se a religião ainda pode, “[...] criar tendências afetivas que se oponham aos pré-juízos.”⁷⁵ (ADORNO, 1965, p. 693, tradução nossa). A possibilidade de a religião opor-se a tal mentalidade que está encerrada no indivíduo etnocêntrico e a objetivação que dela se faz. Talvez, a única saída consista na negação, ou em uma religião negativa.

3.5 Uma teologia negativa

Poder-se-ia perguntar: o que é uma teologia negativa? Uma definição simples pode considerar que a teologia negativa é uma proibição de fazer quaisquer imagens a respeito do incondicionado. Quando se diz como é o incondicionado se está fazendo uma imagem do mesmo e ao fazer tal imagem também está falseando o incondicionado. A negação consiste em desmascarar as falsas imagens atribuídas ao incondicionado. A tentativa de dizer como é o incondicionado pode levar a exprimir de forma inadequada e falseá-lo. Adorno não tem qualquer intenção em descrever o incondicionado, antes, prefere o interdito judaico sobre a proibição das imagens.

A teologia negativa consiste na negação de formular a transcendência como algo positivo. Ao denominar a transcendência como positividade tem-se uma imagem, ou conceito da transcendência, a qual pode estar em consonância com a realidade danificada e injusta. A teologia negativa em Adorno apresenta certa identificação histórica tanto com a teologia cristã como também com a judaica sob dois motivos, conforme assinala Mueller:

O primeiro é o correspondente uso do adjetivo “negativo” em diversas formas em seu pensamento, e que lhe confere uma característica peculiar. O segundo é o mandamento da proibição de imagens, que, estendida ao nomeamento do divino, desembocaria naturalmente numa teologia negativa. (MUELLER, 2009, p. 160).

De alguma forma, fica-se mais claro a constelação do pensamento de Adorno a respeito do uso de tal adjetivo. Quiçá, Adorno em seu programa filosófico esteja preocupado em arrancar o véu que encobre a realidade que impossibilita ver como a realidade é ela mesma. Uma realidade que não demonstra nada além do que a antiga forma de percepção de mundo e não abre qualquer perspectiva de mudança para os indivíduos tentarem transformar tal realidade. O que se apresenta é comumente aquilo que deve ser aceito porque parece não existir outra forma senão a que está diante de si. A negação representa, neste interim, uma

⁷⁵ [...] crear tendencias afectivas que se opongan a los prejuicios. (ADORNO, 1965, p. 693).

saída que não aceita o que é estabelecido como verdade inquestionável. Parece que a negação possibilita um alento de esperança para as vítimas da história: uma história que não dá possibilidade para que a justiça possa ser cumprida. Ao revisitar a religião, Adorno entende que a religião resguarda a instância crítica diante da realidade estabelecida. A religião é inconformidade com o que é dito que todo é assim e não de outra maneira. Na ressalva feita por Zamora: “o que se deveria herdar seriam, portanto, seus momentos de protesto e resistências diante de uma imanência acabada, que fecha toda possibilidade de saída e exclui toda alternativa à realidade constituída e injusta.” (ZOMORA, 2008, p. 277). A religião, em Adorno, não deve ser compreendida como a forma tradicional, mas uma instância de criticidade diante do real e desempenha uma negação na falta de opções para transformar a realidade, uma saída da maldição do capitalismo. A negatividade tem a função de impedir a formulação do positivo, pois tal formulação consiste em falsear a verdade, ou a realidade. Afirmar o positivo é dizer que é assim pelo fato de ser assim. Não há outra forma de ser, mas uma única forma de realidade, ou verdade que não abre qualquer possibilidade para que a realidade, ou verdade possa ser de outra forma. Para sair desse círculo vicioso é necessário a negatividade, uma proibição de fazer imagens do que seja a verdade.

No entanto, é salutar fazer uma ressalva sobre a terminologia “teologia negativa”, pois Adorno faz pouco uso, conforme Mueller ressalta:

Em seus escritos, Adorno fala muito raramente de “teologia negativa”. Duas referências são argumentativamente neutras: uma em relação a Kierkegaard e uma em relação a Paul Tillich, durante uma preleção. Uma outra, num texto sobre Schönberg, é crítica. [...] O único lugar em que Adorno faz menção positiva ao termo não é um texto propriamente, e sim um protocolo de discussões entre ele e Horkheimer, em 1930 [...]. (MUELLER, 2009, p. 160-161).

O que fica evidente é que não há um consenso entre os estudiosos e que suscita várias discussões sobre o termo e, comumente, sobre a teologia no pensamento de Adorno. Uma saída para tal impasse é segundo Mueller:

Talvez um caminho para o melhor esclarecimento da teologia negativa de Adorno esteja num cruzamento refletindo e ao modo constelativo de vários conceitos: “teologia entre parênteses”, “teologia mínima”, “teologia desaparecente”, “o irreptível” como tendo ficado para trás, por um lado, e, por outro lado, como utopia e objeto de esperança. (MUELLER, 2009, p. 164).

Nessa perspectiva, talvez, a teologia negativa de Adorno consiste em uma interlocução de conceitos para espessar uma ideia contundente. Em tal interlocução pode estar a proposição central expressa na proibição de imagens e a negação de nomear a transcendência. Há uma renúncia em dizer o que é a transcendência e, conseqüentemente, fazer uma imagem dessa transcendência. Ao formular uma imagem, ou dizer o que seja a transcendência pode-se está criando uma imagem, ou conceito inadequado e, portanto, cria-se uma mentira sobre a transcendência. Parece melhor ficar isento de qualquer criação de imagens.

3.5.1 A proibição das imagens

Na obra “Teoria Estetica” publicada em 1970, Adorno faz alusão sobre a questão da proibição das imagens: “A interdição vétero-testamentária das imagens possui, além do seu aspecto teológico, um aspecto estético. O facto de não ser permitido fazer-se uma imagem, nenhuma imagem do que quer que seja, exprime ao mesmo tempo que uma tal imagem não é possível.” (ADORNO, 1993, p. 84). A intenção de dizer, ou afirmar algo sobre alguma coisa pode ser considerado como falseamento daquilo que tenta descrever. Remetendo-se ao aspecto teológico, pode-se afirmar que as diversas imagens que são atribuídas ao incondicionado consistem em falseamento do mesmo, pois estas imagens que são criadas não correspondem ao que ele realmente é. Neste caso, a melhor opção é não fazer qualquer imagem sobre o incondicionado, tal imagem pode desfigurar o que é o incondicionado e em seu lugar postular uma mentira. A proibição das imagens é negatividade a qualquer postulação de imagens pelo fato de tornar possível a comparação de imagens sobre o incondicionado. Essa proibição fica evidente em Êxodo 20, 4: “Não farás para ti uma imagem, nenhuma figura do que há em cima, embaixo na terra, ou na água sob a terra”. Tal proibição tem uma intenção de fundo: a linguagem é limitada ao tentar fazer qualquer definição a transcendência e, conseqüentemente, a imagem segue a mesma direção. Pois cada imagem feita constitui em uma desfiguração da transcendência, tornando-a em uma mentira desmedida. O cuidado que se tem para não criar tais imagens é não colocar algo falso naquilo que conversa a verdade. Negação é inconformidade com o falseamento daquilo que é. Quando afirma-se que não é, também deve renunciar a tentar dizer o que então seria para não cair no mesmo ímpeto de falsear.

A negação pode ser entendida como momento de salvação daquilo que não deve ser falseado. Conforme entende Adorno e Horkheimer:

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 o infinito, a mentira como a verdade. O penhor da salvação consiste na recusa de toda fé que se substitua a ela, o conhecimento na denúncia da ilusão. (ADORNO; HORKHEIMER, 2015, p. 32).

Qualquer tentativa de criar uma imagem é fardada ao falseamento, a uma caricatura daquilo que tenta expressar, ou comunicar. Pois o indivíduo que expressar algo apenas expressa sob suas faculdades, as quais não podem ser definidas como universalmente válidas para todos. Ao deixar de imagear tem-se a intenção de não falsificar, ou determinar algo dando-lhe atributos, eximindo-se em fazer tal empreendimento. Há a constatação da impossibilidade de fazer qualquer determinação sem antes fazer uma transformação a partir das ruínas. Conforme expressa Adorno: “Nenhuma palavra com um tom elevado, nem mesmo uma palavra teológica, permanece com um direito não-transformado depois de Auschwitz.” (ADORNO, 2009, p. 304).

A negação que Adorno faz está direcionado a proibição de fazer qualquer forma de idealismo, ou a nomeação da utopia que espera com afincamento de dizer como a realidade é, ou deva ser. Essa obstinação em afirmar algo corresponde na produção de imagens, ou idealidades para demonstrar o que é esperado. Tal produção, segundo Adorno, não condiz sobre o que é expresso, ou tenta comunicar. Há uma deformação, um falseamento que exprime um desejo de como é, ou deva ser. Na compreensão de Mueller, uma tentativa de definir a transcendência para além do mundano, conforme a metafísica tenta fazer, “toda descrição, todo imageamento, desconsideraria a suprema antinomia introduzida pela morte.” (MUELLER, 2009, p. 156). A descrição, o nomear corresponde a supressão do limite que a morte estabelece. A morte parece não existir, mas consiste em uma longa noite de sono da qual se desperta. Isso implica em considerar que a morte não faz parte da constituição do eu, mas que permanece externo a tal eu. Há uma recusa de identificar-se como a morte e ao negar essa possibilidade parece estar habilitado a nomear e a descrever o que possa ir além da matéria. Conforme a ressalva feita por Adorno:

Na sociedade socializada, contudo, no tecido inextrincavelmente denso da imanência, os homens só continuam sentindo a morte como algo que lhes é extrínseco e alheio, sem ilusão quanto à sua comensurabilidade com as suas vidas. Eles não conseguem metabolizar o fato de precisarem morrer. A isso se junta uma parcela de esperança incongruente e errática: justamente porque a morte não constitui, como em Heidegger, a totalidade do ser-aí,

experimentamos, na medida em que não somos débeis, a morte e seus mensageiros, as doenças, como heterogêneos, como alheios ao eu. (ADORNO, 2009, p. 306).

A recusa da morte é compreendida como negação da impossibilidade de nomear e descrever aquilo que está fora do alcance, que possa perdurar no infinito. A morte é o ponto divisor que estabelece limites a qualquer tentativa de querer nomear, ou afirmar sobre alguma coisa além desta. Se na nomeação e descrição acerca do incondicionado possibilita qualquer produção de imagens, a morte está como instância que não aceita qualquer falseamento para além desta, mas está como pêndulo da consciência, que em constante movimento, lembra a impossibilidade de nomear, ou criar imagens, as quais são falseamentos da realidade. Essa lembrança leva a uma inversão da própria teologia.

3.5.2 Uma teologia inversa

Não se entrará no mérito sobre as divergências por partes de alguns estudiosos da obra de Adorno sobre os termos “teologia negativa” e “teologia inversa” de maneira profícua, mas uma explicação simples da gama desse itinerário para prosseguir no conteúdo que aqui interessa. As divergências situam-se sob dois pontos: um defende a distinção desses dois termos (Pritchard), e outro, afirma que não está propriamente nos termos, mas nos fundamentos em que estão alicerçadas (Guerreiro). No entanto, para além dessa discussão, o que importa é a compreensão dessa forma de teologia, a qual se diferencia substancialmente da teologia tradicional.

A teologia tradicional empreende na empreitada de nomear e descrever a existência de um ser soberano e criador. Pode-se, talvez, designar que tal teologia seja positiva, pois sua função está estritamente ligada em postular um imageamento de um ser soberano com qualidades positivas. Portanto, tal ser carrega as melhores qualidades idealizadas pelos seres humanos. Essa idealização correr o risco de falsear a esperança dos indivíduos ao descrever como é, ou deva ser. Esse imageamento diz como a vida terrena e a divina deve ser. Quando afirma-se que deve ser assim, o que está em jogo é a possibilidade de conceber de outra forma. Dizer que deve ser assim é negar qualquer outra chance de ser de outra maneira em relação ao que já foi estabelecido. Em contrapartida, a teologia inversa exime-se de fazer tentar fazer qualquer imagem. Entretanto, sua negação consiste em denúncia diante das diversas imagens que são feitas com a intenção de descrever e nomear a esperança esperada pelos indivíduos. Tal nomeação é uma tentativa de dizer como deve ser, mas essa tentativa

tende a falsificar sobre o que quer dizer, ou esperar, de acordo com a interpelação feita por Zamora:

A teologia inversa da qual Adorno em suas cartas a Benjamin e que considera o aporte mais genuíno deste, é para ele a garantia da objetividade de um conhecimento capaz de penetrar a aparência enganosa do ser social na constelação de elementos que constitui a imagem dialética e, ao mesmo tempo, a expressão do desejo que poderia ser de outra maneira, de que é possível escapar da condição do capitalismo. (ZAMORA, 2008, p. 278).

Portanto, a teologia inversa olhar para a realidade sem fazer qualquer nomear idealista, mas nega qualquer intenção de postulação. Tal negação tem a intenção de salvaguardar a esperança das vítimas ao dizer que existe a possibilidade de ser diferente. Com a abertura de uma fissura no campo fechado do dever ser assim, também há uma negação de nomear tal chance de transformar tal realidade. A teologia inversa seria uma lente da câmera pela qual pode ver e compreender a situação que encontra-se a vida mundana. A foto que é tirada dessa realidade não é uma das mais belas e que possa encher-se de sublimação, mas representa algo que horroriza, ou um inferno que causa transtorno e náuseas. Conforme observa Mueller: “tal foto mal feita corresponde, então, para Adorno, à própria condição do objeto fotografado, a realidade, e também a imagem de teologia que ele compartilha com Benjamin e que ele diz que poderia ser chamada de “teologia inversa.” (MUELLER, 2009, p. 168). Ao mostrar a realidade sem sua máscara, a teologia inversa invoca para que o indivíduo possa ter consciência e num movimento dialético transforme a realidade. A teologia inversa tende a resguardar a esperança na desesperança.

Com a negação de nomear a realidade e o que se pode esperar, a teologia inversa mostra a impossibilidade de conceber a totalidade de tudo, segundo a compreensão de Zamora:

Essa teologia, cuja função não é outra senão a de colocar a imanência do mundo em uma perspectiva deslocada e estranha, e assim, pô-la em apuros, cumpre o desiderato adorniano de um conhecimento não-ontológico, consciente da impossibilidade para abarcar conceitualmente a totalidade do real. Trata-se de um conhecimento com uma dupla determinação: a de captar a negatividade da realidade constituída e a de captar a possibilidade de que exista algo completamente outro frente a essa negatividade. (ZOMORA, 2008, p. 278).

A negação sobre a possibilidade de abarcar a totalidade corresponde em crítica diante de um pensamento uniforme, o qual estabelece a realidade segundo uma única forma de

compreensão. Crítica que reconhece os limites de tentar fazer qualquer descrição, pois entende que não é possível apreender em sua totalidade o que pretende descrever, ou comunicar além da vida mundana. A teologia inversa não está preocupada em fazer qualquer discussão que fuja para além da vida mundana. Em conformidade com a interpelação de Zamora:

A teologia inversa não proporciona nenhum olhar para o além seja este do tipo que for, mas em certo sentido adota uma perspectiva que volta as costas à transcendência para encobrir em forma de prisma a luz que procede dela e fazê-la utilizável para esta fotografia do mundo como inferno, que proporciona a sacudida sem a qual não existirá verdadeiro conhecimento. (ZAMORA, 2008, p. 279).

Uma negatividade que desmascara o estabelecimento da realidade e a forma do conhecimento com o que existe. A conformidade com o que existe é negação de uma outra chance que transforme o estabelecido. Portanto, negação da esperança aos indivíduos na desesperança. Quando existe uma confrontação a tal forma de entendimento, tem-se um resgate da esperança na desesperança. Assim, “essa perspectiva desmascara o-que-existe como o-que-não-deve-existir, e apresenta a salvação como o único estado que faria justiça ao desfigurado e danificado na história, se é que algum dia chegasse a realizar-se.” (ZAMORA, 2008, p. 280). Parece haver uma relação com intenção de Horkheimer de salvaguardar o sujeito autônomo e que a realidade de injustiça não prevaleça. Para poder instaurar tal estado de justiça é preciso deixar de fazer qualquer idealização sobre a utopia. Pois essa idealização consiste em nomear o que se espera e ao nomear cria-se a expectativa de que venha acontecer, mas existe a possibilidade que tal descrição da utopia não seja cumprida.

Nesse contexto, expressar algo sobre a transcendência tende a excluir o sofrimento humano. Talvez, a intenção de Adorno por uma teologia inversa seja a de deixar de teorizar para além da vida do ser humano. Tal teologia parece estar arraigada no sofrimento e na condição humana. Uma teologia que não se preocupa com a condição do ser humano não possibilita a erradicação do sofrimento instaurado, mas tende a confortar a consciência dos indivíduos para aceitarem tudo como está estabelecido. A conduta da teologia parece profanar a vida humana, pois, parece, não demonstrar qualquer preocupação em transformar as condições de sofrimento que cada indivíduo está situado. Nesta perspectiva, a intenção de resguardar a religião está na intenção de dá esperança no meio da desesperança. Um momento de criticidade e de mudança diante da injustiça instaurada. Ao exime-se de fazer uma

nomeação da transcendência, tem-se a intenção de evitar uma tautologia e deixar de lado a questão do sofrimento, conforme expressa Zamora:

O absoluto, como índice do anelo das criaturas de escapar à imanência de sofrimento, não pode ser afirmado como existente, mas como algo que ainda está pendente, que ainda é preciso realizar, mas cuja realização está obstruída pelas condições sociais atuais. Daí que, ao se afirmar positivamente o absoluto sem antes remover estes obstáculos, a divindade atuará como mera tautologia do horror. (ZAMORA, 2008, p. 288).

Portanto, parece que Adorno compreende que existe limites tanto para a religião, ou teologia quanto para a própria filosofia em tentar descrever e nomear as condições que são esperadas para realizar o que se espera e, conseqüentemente, o que seja esse esperar. Ambas veem-se diante da impossibilidade de dizer o que seja o todo e abarcar a totalidade. Segundo a compreensão de Mueller: “que essa não é a última palavra desta filosofia [...]. E também que a “última palavra” não é teológica, no sentido tradicional. Essa fica, também enclausurada no movimento que leva à desesperança. Esperança em meio à desesperança, se brotar, brota de outro lugar.” (MUELLER, 2009, p. 171). Isso implica dizer que não existe uma verdade absoluta e da tal se possa fundamentar qualquer realidade. Antes, é preciso tirar os obstáculos que impedem a realização da esperança dos indivíduos. A negação de qualquer positividade consiste em proporcionar esperança na desesperança, a qual tende a persistir no sofrimento e no horror. Uma teologia que olha o mundo como inferno e não tenta definir algo para além dessa condição infernal negando qualquer positividade só pode ser considerada como teologia inversa.

5 CONCLUSÃO

A guisa conclusiva do texto dissertativo consistirá em três etapas, as quais indicaram a relação da religião com o Estado, com o antissemitismo e a ideologia. Tais etapas possibilitam a compreensão do estatuto crítico da religião defendido por Adorno e Horkheimer. A condição da religião como crítica diante da realidade estabelecida, uma esperança no meio da desesperança para que a injustiça não possa ter a última palavra sobre as vítimas da história.

A relação entre religião e Estado imbrica na submissão da religião ao Estado, o qual a utiliza conforme lhe convém. A religião torna-se parte integrante da dominação do governo em exercício. Destarte, a função desempenha consisti em apaziguar a consciência dos indivíduos que compõem tal governo. A religião seria o dispositivo para acalmar os impulsos de insatisfação com a realidade vigente. A utilização desse meio de forma adequada dá possibilidade para a conformação diante do estabelecido. Tal conformação é uma forma de não-criticismo, pois os indivíduos deixam de fazer uso da faculdade crítica e tende a aceitar os ditames do sistema de dominação sem questionar as normas estabelecidas. A religião é um anestésico para a consciência crítica por impedir a crítica ao que é estabelecido como verdade única e válida para todos. Não é de se estranhar que Horkheimer expressou que “a religião seria o companheiro de cama do Estado”⁷⁶, a qual possibilita a efetivação dos seus objetivos: a dominação sobre os petulantes que ora querem escapar das garras do Estado e não aceitam a condição privilegiada de alguns poucos que foram designados por Deus para governar os opróbrios desvalidos da graça divina. A compreensão da religião como extensão do Estado remete-se a primeira teoria crítica, influenciada pelas ideias de Marx, que define a religião apenas como uma conformação com os ideais do Estado. Nessa perspectiva, a religião está de acordo com as motivações do sistema de governo em vigência: não há como fazer qualquer alteração no quadro que se encontra estabelecido, isso seria uma anormalidade diante daquilo que é certo e inquestionável. Assim, não se pode fazer qualquer reclamação do que está aí, mas é preciso reconhecer que não há qualquer fresta para escapar: a transformação é feita no além, para um futuro distante, no pós-morte, aonde a graça divina será completa aos desvalidos na terra e, talvez, todos sejam iguais. O além-túmulo compreende na perpetuação da injustiça sobre as vítimas da história, as quais não podem ser compensadas, pois a justiça lhes foi negada. Quando há o processo de perpetuação da injustiça a religião perde sua essencialidade: a crítica sobre o assim-mesmo. A idealização de outro mundo é uma forma de

⁷⁶ Cf. HORKHEIMER, 2002c, p. 129.

dizer que o mundo que os indivíduos vivem não corresponde, na expressão leibniziana, ao melhor dos mundos possíveis. Antes, é sofrimento e injustiça. A anestesia da consciência crítica pela religião consiste no dismantelamento do indivíduo crítico, o qual é suprimido por ser considerado de pouca relevância para o sistema de dominação. O ideal é que seja um indivíduo que não questione a ordem estabelecida, mas que aceite sem qualquer crítica. Afinal, não há outra realidade além da que está aí. A conformação é a guia mestra para evitar qualquer perturbação inconveniente e a perpetuação do sistema de dominação.

A supressão da criticidade dos indivíduos é fundamental para a manutenção do sistema de dominação. A religião comporta como auxílio desse sistema ao está em conformidade com os ideais do Estado. Assim, o indivíduo bom é aquele que está subserviente e não questiona quaisquer imposições que são feitas. Afinal, a realidade é esta e não há outra, pois a melhor opção deve ser a conformação com o que se tem. O dismantelamento do pensamento crítico é condição *sin qua non* para a perpetuação do sistema. Com a degradação do pensar crítico há a deterioração do indivíduo autônomo. O indivíduo perde a capacidade refletiva diante da realidade instaurada. Tal supressão efetiva a conformação do sujeito diante do que é estabelecido e impede-o de transformar a constituição de tal realidade. A religião, neste caso, faz o papel do psiquiatra de massas que tenta acalmar a consciência dos indivíduos para não provocar uma mudança expressiva da realidade. Não é à toa que os discursos consistem em uma forma de reestabelecer a ordem anterior que foi perturbada. Assim, diante da relação entre religião e Estado a sua prole não pode ser outra senão os mesmos que o sono da razão. A definição marxista sobre a religião, em certo sentido tinha algo de razão: “Ela é ópio do povo.” (MARX, 2010, p. 145).

Ao recusar este mundo a religião está afirmando que tal mundo poderia ser diferente. Portanto, a idealização de outro mundo é uma denúncia contra a instauração da realidade que não aceita nenhuma transformação. Horkheimer entende que essa recusa consiste no elemento crítico da religião, pois possibilita a existência de alguma esperança para mudar tal realidade. No entanto, há de notar que Horkheimer se exime de fazer qualquer idealização da transformação de tal realidade. Isso dá-se pelo fato de não correr o risco de fazer algum falseamento do mundo que se espera. Tal compreensão parece ir de encontro com o entendimento de Adorno sobre a proibição das imagens. Há uma negação da imagem por entender que tal imageamento não corresponde à realidade do mundo, mas apenas uma idealização que não possui efetivação da realidade. Assim, a produção da imagem desperta a expectativa da concretização conforme a imagem apresenta. Portanto, tem-se que negar a imageação para evitar qualquer comparação com a realidade vivenciada. Esse ponto de

entrelaçamento entre os autores refere sobre a impossibilidade em determinar o que deve esperar, pois quando se define há uma grande chance de não ser como antes havia enunciado.

Na segunda formulação da teoria crítica, a religião não é entendida conforme a compreensão marxista, mas como estatuto crítico da realidade em que os indivíduos estão situados. Quando Horkheimer volta a falar sobre a religião deve ter em mente que sua pretensão não é um retorno a religião, mas tão somente que ele encontra na religião uma saída para salvar o indivíduo autônomo. Se na primeira teoria crítica a religião era compreendida como parte integrante do Estado e, conseqüentemente, está de acordo com a lógica de dominação e uma recusa em nomear a transformação da realidade, entretanto, na segunda teoria crítica, a religião parece ser o último lugar onde se pode resguardar a consciência crítica e a hegemonia do indivíduo autônomo. A segunda visão da teoria crítica está preocupada com a existência e defende que a injustiça não seja a última realidade. Tal preocupação consiste em um anseio por um mundo melhor. Entretanto, Horkheimer não deixa de observar a impossibilidade de nomeação de um mundo melhor. A transformação da realidade estabelecida para uma outra não pode ser determinada, mas tal modificação tem a intenção de melhorar a condição que os indivíduos estão inseridos. A religião tem a função de negação tanto do estado de dominação quanto de formular, ou dizer o que seja tal mudança. Ao falar sobre o absoluto, Horkheimer não está preocupado em afirmar o estatuto da teologia positiva. Tal fato consistiria na ratificação do mal no mundo e a teologia corroboraria com a injustiça cometida contra as vítimas da história. A constatação de Horkheimer é que a teologia não deve ser uma afirmação da realidade de injustiça, mas uma negação desse *status quo* reinante. Assim, Horkheimer expressa “[...] uma teologia sem dogmas, na forma de uma fé duvidosa que não chega a trazer a certeza da redenção.” (CHIARELLO, 2001, 151). A redenção seria a perpetuação da injustiça e a confirmação de tal estado na deliberação divina. A compreensão horkheimeriana sobre a teologia não é pautada no entendimento convencional, mas que “[...] a esperança de que a injustiça que atravessa este mundo não seja o último, que não tenha a última palavra.”⁷⁷ (HORKHEIMER, 2000b, p. 169, tradução nossa). Tal entendimento parece ir de encontro com a teologia negativa, ou inversa de Adorno, a qual não traz uma definição positiva do mundo, mas uma negação do mundo. Para definir tal teologia, Adorno utiliza-se de uma fotografia tirada obliquamente: a foto que saíra deformada, portanto, uma foto malfeita. Tal fotografia expressa o mundo de forma invertida, a imagem do mundo como inferno. Quando a teologia, na perspectiva adorniana, mostra a realidade mundana tal teologia

⁷⁷ [...] la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra. (HORKHEIMER, 2000b, p. 169).

fica impossibilitada de fazer qualquer imagem no intuito de definir o que há de esperar. Tal cuidado está no fato de Adorno compreender a impossibilidade de tentar fazer qualquer determinação tanto do absoluto quanto do que é melhor. A preocupação centra-se na constatação das mazelas deste mundo e na transformação de tal realidade com a pretensão de que possa melhorar. A negação funciona como prevenção diante de qualquer tentativa de determinar alguma realidade, ou postulação idealizadora. A proibição tem a precaução de evitar a comparação entre a realidade vivenciada e a idealizada.

A relação entre religião e antissemitismo está na motivação que possibilita uma supressão da racionalidade e não reconhece outro modo de pensar. Isso configura na compreensão da conjugação verbal *Eu sou*, a qual traz a intrínseca negação de uma existência, ou da racionalidade autônoma. A razão imperante nos campos de concentração, como Auschwitz, estava imbuída de irracionalidade. A administração de seres humanos transformou-os em objetos vivos, os quais poderiam ser aniquilados conforme as ordens de seus superiores. A capacidade reflexiva foi perdida e diluída como forma de anestesiar a consciência diante das barbaridades cometidas. O ser humano torna-se num objeto manipulável que não tem qualquer importância. Afinal, o que está em jogo não é a vida de poucos miseráveis, mas algo mais além da humanidade. Assim, a humanidade é um instrumento para a racionalidade instrumental, pois o ser humano já perderá o *status quo* que detinha na *Aufklärung*. O ideal de emancipação da humanidade são tempos passados, o que se avista é um futuro para além do humano. A melhoria das condições imputadas pela técnica acaba por dismantelar o indivíduo autônomo e a própria razão. O antissemitismo não aceita um pensamento crítico e que tenha autonomia. Tal perspectiva parece ir de encontro com alguns ideais do judaísmo e cristianismo, e com a razão instrumental. A uniformidade de pensamento constitui no elemento tanto das religiões quanto do antissemitismo. É inviável a existência de qualquer forma de pensamento que difere da estabelecida colocando em risco tal uniformidade. A religião tende a possibilitar o surgimento de uma forma de pensamento que não é tolerante a outras. Tal recusa também está imbuída no pensamento antisemita, pois apenas reconhece o que está em conformidade com seus ideais defendidos. Toda contradição com relação a essa hegemonia é vista como um atentado a harmonia do grupo. Portanto, tanto a religião como o antissemitismo constituem um determinado *endogrupo* diferente, mas que possui uma mesma lógica de pensar. Vale ressaltar que o antissemitismo não está desprovido de influências da religião. A constituição do *endogrupo* impossibilita expandir para além dos limites estabelecidos. Cada grupo que não pactua com os ideais do *endogrupo* é entendido como uma mazela que aflige o desempenho e o desenvolvimento do *endogrupo*. Há, portanto,

uma supressão da racionalidade crítica para poder existir uma uniformidade de pensamento. Não há possibilidade para reflexão crítica ou dissenso diante da conjectura estabelecida, mas apenas a conformação diante do já estabelecido. Nesse contexto, a religião é fundamental para o apaziguamento da consciência, a qual funciona como anestésico perante as barbaridades empreendidas.

A religião também está imbuída do elemento da ideologia, pois a mesma pode ser útil para a justificação de alguns atos individuais. O sujeito autoritário se utiliza da religião para fundamentar as suas convicções. Nesse caso, a religião passa a ter uma função utilitarista para os indivíduos que a utilizam como meio para alcançar certos fins, ou justificar as atitudes egocêntricas. Pode-se encontrar na religião elementos que favoreçam a conduta de indivíduos que não estão interessados pelos outros, mas que entende que os outros, em particular os que estão em dissenso com seus ideais, não fazem parte de tal grupo, os quais são vistos como empecilhos para a ordem, pois causam uma perturbação na harmonia do grupo. Esse indivíduo autoritário está próximo da mentalidade fascista, pois há uma inconformação acerca da forma de pensar que esteja fora de seu âmbito. Diante da diferença de pensamento, o indivíduo autoritário tende a rechaçar de todos os meios. A verdade compreende em sua paralaxe. O que existe é tão somente uma verdade universal que é válida para todos, embora tal verdade esteja arraigada em concepções particulares. Assim, o diferente é o erro que necessita ser erradicado para não conturbar o consenso estabelecido. Neste caso, a religião não possui importância devido aos conteúdos existentes, mas por dá fundamentos para os indivíduos agirem de acordo com suas perspectivas. A regra de conduta não está pautada nos conteúdos existentes na religião, mas em sua forma invertida: a religião comporta como agente que dá bases para as ações egocêntricas dos indivíduos. Logo, os indivíduos se utilizam da religião para certas finalidades.

A ideologia na religião não se encerra na relação com a personalidade autoritária, mas também conduz ao indivíduo que participar da mesma a defende como única verdade. A religião funciona como motivação para o agir no dia a dia. Tal agir está arraigado nas motivações que a religião proporciona aos indivíduos. A conduta de tais indivíduos está centrada na religião que seguem, os quais não aceitam outra forma de pensamento. Ao que parece, esse modo de agir assemelha-se as atitudes fascistas. Há uma recusa em aceitar argumentos que provenham do âmbito de um grupo externo. O que mais está em voga é a uniformização do pensamento. Portanto, a defesa dos ideais, para quem participa de uma determinada religião, são considerados universais. Tal defesa tende a desqualificar os que não estão de acordo com as expectativas do grupo. Qualquer indiferença, ou não conformação

com a forma de pensar uniforme é entendida como perturbação, a qual precisa ser desarraigada do meio do grupo. Assim, uma determinada religião possui o elemento de intolerância para com as outras religiões, pois parte do pressuposto que a verdade se encerra nos seus limites. O que existe posterior a tais limites consiste em um errado grotesco, uma falsidade. Não é difícil ver os seus arautos empunharem os argumentos mais letais para a conservação de seu reduto de sentidos.

Diante de tais elucubrações acerca da religião, há alguma coisa para salvaguardar da mesma? Teria a religião alguma função nas relações sociais? Há uma possível mudança de perspectivas diante do horror no mundo? Perante o estatuído das ressalvas elencadas por Adorno e Horkheimer sobre a religião, pode-se entender que não está isenta de mecanismos de ideologias, as quais podem favorecer as mentalidades fascistas que se utilizam da religião como meio para disseminarem suas ideias. Mas vale ressaltar que a religião nesses autores também tem o seu momento crítico, o qual pode salvaguardar a esperança perdida. Ao dizer que a realidade pode ser de outra forma, a religião salva a criticidade do sujeito autônomo, o qual não se conforma com a realidade estabelecida e não permite que a transformação da realidade não possa ser imageada, pois tal ato permitiria está em consonância com a dominação existente que não abre qualquer perspectiva de esperança para a transformação do que é estabelecido como imutável. Assim, a religião, em sua forma crítica, pode ser comparada com a teoria crítica, a qual faz uma leitura da realidade fora dos padrões estabelecidos. Quando a religião mantém esse *status*, pode-se compreender a sua utilidade na sociedade. Tentar eliminar a religião da sociedade é um erro pois aqueles indivíduos que participam da sociedade são também os indivíduos que creem. Para evitar tal dicotomia seria mais viável a conduta de responsabilidade. Uma conduta que sabe a importância da religião para cada indivíduo e que denuncie a transposição dos limites exigidos. Isso compreende em deixar as motivações partidárias de lado para empreender um consenso adequado entre os indivíduos. A falta de um pensamento crítico pode induzir a cometer barbáries, pois a supressão da racionalidade crítica tende a deixar de lado a reflexão acerca do que está em jogo. Ao que parece tal supressão formula indivíduos que agem a partir do modo automático. Não existe um pensar autônomo, mas uma conformação do já estatuído.

Para Adorno e Horkheimer a religião em seu momento crítico é uma saída de tal condição, pois ao dizer que a realidade consiste em injustiça e desesperança, tem-se a intenção que tal estado não seja o último. É preciso transformar a realidade que não aceita qualquer mudança, mas também é preciso ficar precavido para não cair no erro de idealizar o que possa ser o melhor. A denúncia do que está errado é um meio para que tal realidade seja

mudada. Na imagem de Kafka do mundo como inferno, a religião deve ser uma esperança para os indivíduos fadados na desesperança.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, W. Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. **Kierkegaard**. Tradução Alvaro L. M. Valls. São Paulo: UNESP, 2010.
- _____. **Três estudos sobre Hegel**. Tradução Ulisses Razzante Veccari. São Paulo: UNESP, 2013.
- _____. **Minima moralia**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1951.
- _____. **Para a metacrítica da teoria do conhecimento**: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas. Tradução Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: UNESP, 2015.
- _____. **Dialética negativa**. Tradução Marco Antonio dos Santos Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. **La personalidad autoritaria**. Tradução Dora y Aída Cymbler. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1965.
- _____. **Teoria estética**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- BÍBLIA do peregrino. Tradução Ivo Storniolo e José Bortolini. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- CHIARELLO, Maurício Garcia. **Das lágrimas das coisas**: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; São Paulo: FASFEP, 2001.
- FREITAG, Barbara. **A teoria crítica**: ontem e hoje. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002a.
- _____. **Crítica a la razón instrumental**. Tradução Jacobo Muñoz. Madri: Trotta, 2002b.
- _____. **Historia, metafísica y esceptismo**. Tradução Maria del Rosario Zurro. Madri: Altaya, 1998.
- _____. **Teoría tradicional y teoría crítica**. Tradução José López e López de Lizaga. Barcelona: Paidós, 2000a.
- _____. **Anhelo de justicia**: teoría crítica y religión. Tradução Juan José Sánchez. Madri: Trotta, 2000b.
- _____. **Critical theory: selected essays**. Tradução Matthew J. O'Connel. New York: Continuum, 2002c.
- _____. **Teoria crítica: uma documentação**. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva; Edusp, 1990.
- _____. **La funcion de las ideologias**. Tradução Victor Sanchez de Zavala. Madri: Taurus, 1966.
- _____. **Teoria tradicional e teoria crítica**. Tradução Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. In: Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. Tradução José Lino Günnewald [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

JAY, Martin. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Sociais, 1923 - 1950. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LAZCANO, Lissette Silva. **Entre el polvo del mundo**: la irracionalidad, el pesimismo y la compasión en Max Horkheimer. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Coordinación de Estudios de Posgrado, 2014. (Colección Posgrado)

MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt**: luzes e sombras do Iluminismo. São Paulo: Moderna, 1993.

MIDIETA, Eduardo (org.). **The Frankfurt school**: key writhings by the major thinkers. New York: Routledge, 2005.

MOTA, Myriam Becho; BRAICK, Práticia Ramos. **História**: das cavernas ao terceiro milênio. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2002.

MUELLER, Ênio R. **Filosofia à sombra de Auschwitz**: um dueto com Adorno. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009.

RUSH, Fred (org.). **Teoria crítica**. Tradução Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.

SÁNCHEZ, Juan José. Presentación. In.: HORKHEIMER, Max. **Crítica de la razón instrumental**. Tradução Jacobo Muñoz. Madri: Trotta, 2002.

_____. **La esperanza incumplida de las víctimas**: religión en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. In: Filosofía de la religión. Madri: Trotta, 1994.

SILVA, Rafael Cordeiro. **Max Horkheimer**: teoria crítica e barbárie. Uberlândia: EDUFU, 2001.

THONSON, Alex. **Compreender Adorno**. Tradução Rogério Bettoni. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

ZAMORA, José Antonio. **Th. W. Adorno**: pensar conta a barbárie. Tradução Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2008.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Tradução Lilyane Deroche-Gurgel e Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.