



Afinidades metafísico-teológicas entre Max Horkheimer e Emanuel Levinas

Por SINÉSIO FERRAZ BUENO

A história da filosofia no século XX foi marcada decisivamente pelo aparecimento de correntes de pensamento profundamente influenciadas pelos acontecimentos trágicos ocorridos nas décadas de trinta e quarenta. A segunda guerra mundial, o holocausto judeu e a bomba atômica foram episódios personificadores da mobilização da razão como instrumento de propagação sistemática da barbárie. Sob a égide do cálculo instrumental e da administração biopolítica de gigantescos contingentes populacionais, a racionalidade deixou de justificar o otimismo iluminista dos séculos anteriores, motivo pelo qual a filosofia passou a dedicar-se à crítica das próprias estruturas da razão. Nesse contexto histórico, a Escola de Frankfurt dedicou-se a uma crítica interna e dialética, focalizando a articulação dialética entre progresso e regressão como qualidade intrínseca à racionalidade. Essa modalidade reflexiva, representada principalmente por Theodor Adorno e Max Horkheimer, apontou os elementos regressivos da razão, com vistas à incrementação de potenciais autoreflexivos que pudessem reverter o trajeto de recaída na barbárie.

O presente artigo destina-se a analisar as afinidades de natureza ética entre dois pensadores que ao longo do século XX dedicaram-se à crítica da racionalidade assentada na hegemonia de um sujeito soberano e universal. O primeiro deles, Horkheimer, foi um dos principais responsáveis pelo desenvolvimento conceitual da teoria crítica da sociedade, assumindo em seus escritos a perspectiva de crítica interna à racionalidade. O segundo pensador, Emanuel Levinas, desenvolveu um pensamento voltado para a crítica da centralidade da ontologia no âmbito filosófico e pela valorização da alteridade, tarefas reflexivas típicas de um estilo crítico externo à razão. A tentativa de aproximação aqui proposta não desconsidera que os dois autores mobilizaram aparatos conceituais amplamente distintos em seu trabalho filosófico. Horkheimer assumiu uma perspectiva crítica dialética focalizada nas contradições da razão, aspecto suficientemente evidenciado em duas de suas obras mais consagradas: *Dialética do Esclarecimento*, produzida em parceria com Adorno, e *Eclipse da razão*. Levinas desenvolveu reflexões questionadoras do reducionismo ontológico





e racional amparadas em grande parte no pensamento de Husserl e de Heidegger, descartando o método dialético. Malgrado significativas assincronias metodológicas, em sua obra madura, ambos os pensadores assumiram uma perspectiva ética metafisicamente fundamentada e fortemente ligada à teologia. O viés metafísico-teológico no trabalho dos dois pensadores será o tema central do presente trabalho.

I

Desde a fundação do Instituto de Pesquisas sociais de Frankfurt, em 1922, acontecimentos decisivos como a transformação do socialismo soviético em um regime político totalitário e disseminador do terror e o fracasso da Revolução Alemã influenciaram profundamente o papel do marxismo no desenvolvimento das reflexões de seus integrantes. Aliado à gradativa assimilação da classe operária pela sociedade de consumo norte-americana, fato largamente constatado por Horkheimer e seus pesquisadores no contexto da imigração, os trabalhos empreendidos pelos integrantes da Teoria Crítica distanciaram-se nitidamente de um possível viés de engajamento político de esquerda. Mesmo que consideremos que no artigo *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de 1937, Horkheimer, há passagens denunciadoras da subordinação do trabalho científico às mediações materiais do capitalismo, nos textos de *Eclipse da razão*, de 1946, o pensamento de filósofo alemão é perpassado por um eixo epistemológico concentrado na dialética da razão.

As conferências reunidas em *Eclipse da razão* constituem-se de uma versão pessoal de Horkheimer acerca da dialética do esclarecimento, explicitando um par conceitual apenas subentendido na obra escrita com o colega Adorno. Enquanto na obra produzida a quatro mãos prevalece a análise de uma contradição dialética intrínseca à racionalidade, que articula o esclarecimento ao mito, na conferência *Meios e fins*, de *Eclipse da razão*, a crítica ao positivismo é realizada mediante a oposição entre o pensamento instrumental e uma razão metafisicamente fundada. A razão subjetiva, em sua concentração na eficiência técnica, acompanhada pela ausência de preocupação ética com os fins, é contrastada com uma razão objetiva, entendida como princípio inerente da realidade, e historicamente fundamentada nos “grandes sistemas filosóficos, como de Platão, Aristóteles, a escolástica e o idealismo alemão” (2015, p. 12). No mundo moderno, a dissolução do conceito objetivo de razão é





resultado do próprio trabalho racional de desencantamento do mundo, empreendido pelo Iluminismo, que em sua crítica da metafísica solapou os próprios fundamentos de uma virtual emancipação do gênero humano: “os filósofos do Iluminismo atacaram a religião em nome da razão; no fim, eles mataram não a Igreja, mas a metafísica e o próprio conceito objetivo de razão, a fonte do poder dos seus esforços” (2015, p. 26).

Se o ataque iluminista à metafísica implicou no enfraquecimento dos potenciais emancipatórios da razão objetiva, configurando a versão de Horkheimer sobre a dialética do esclarecimento, é preciso adicionalmente observar que idêntico acometimento sujeitou a religião ao papel de um bem cultural entre outros, desprovida da objetividade espiritual que a animava. Juntamente com a metafísica, tanto a razão objetiva quanto a religião experimentaram um processo de liquidação de sua dimensão ética e espiritual, sendo ambas reduzidas a um caráter formal e instrumental. A derrota da razão sacrificou a própria razão como instância capaz de refletir eticamente sobre o destino humano e as finalidades que devem presidir ao trabalho de dominação da natureza, assim como dissipou o real espírito da religião em sua relação com o bem a verdade. “A morte da razão especulativa, primeiro servil à religião e depois sua inimiga, provou-se catastrófica para a própria religião” (2015, p. 27).

A dialética do esclarecimento, compreendida na versão de Horkheimer, conduziu não apenas à liquidação dos potenciais emancipadores da razão objetiva, mas também do momento de verdade da religião, originalmente incompatível com a instrumentalização do mundo. Considerando-se a crítica de Horkheimer em *Eclipse da razão*, é possível discernir uma perfeita compatibilidade com suas reflexões tardias sobre a teologia negativa. À luz da dialética do esclarecimento, a teologia negativa deve ser entendida como oposição ao processo de secularização e ajustamento da religião e sua redução a instância de controle social e legitimação do poder. Desvinculada da mera resignação, de certezas dogmáticas e da fé incondicional na existência de Deus, a teologia negativa significa, para Horkheimer, “a esperança de que a injustiça que atravessa esse mundo não tenha a última palavra” (2000, p.169).

A compreensão do significado da teologia negativa no pensamento de Horkheimer requer primeiramente sua oposição ao caráter afirmativo da religião como órgão do poder,





instrumento de controle das massas e instância de legitimação da dominação. O alinhamento das instituições religiosas modernas com a instrumentalização da razão denota a atrofia de seu momento de verdade, evidenciando o quanto a própria religião padece do eclipsamento que acomete a razão. Teologia negativa implica solidariedade com a dor e sofrimento, esperança de justiça universal diante de uma finitude injusta e repleta de precariedades. A lucidez de Horkheimer é plena de crítica materialista, ao constatar a perversão da religião quando esta se converte em instrumento de conformismo e adaptação ao mundo administrado, não sendo, como destaca Juan José Sánchez, sinônimo de resignação ou nostalgia como foi pensada sob uma chave interpretativa conservadora (Horkheimer, 2000, p. 25).

O caráter negativo da teologia expressa-se como solidariedade assumidamente schopenhauriana diante da finitude e do sofrimentos dos homens, irmanada com a confiança na possibilidade de transformação do mundo rumo a seu melhoramento qualitativo no sentido da ampliação do bom e do belo. Distinto de uma simples fé positiva, o humanitarismo intrínseco à ética de Horkheimer baseia-se na esperança de que à finitude desse mundo não seja dada a última palavra. Ela, porém, prescinde, dada a predominância do sofrimento e da injustiça, do dogma da existência de um Deus onipotente e infinitamente bom. Ao se referir a Deus, Horkheimer relata o princípio básico da teoria crítica de não representação do Absoluto: “se tivéssemos a certeza absoluta de que existe Deus, então nossa consciência do abandono do homem seria um engano e não poderíamos ter essa consciência” (2000, p. 167).

Assim como na *Dialética do Esclarecimento* e em *Eclipse da razão*, a exposição de Horkheimer sobre a teologia negativa fundamenta-se na oposição radical à epistemologia positivista e sua cumplicidade sinistra com a barbárie, bem como na crítica da atrofia ética na sociedade administrada. Sob a égide do capitalismo tardio, caracterizado pela hegemonia dos monopólios econômicos e burocracias estatais, as inclinações humanas para a justiça, a bondade e a civilidade são soterradas pela frieza e pela coisificação na relação com o mundo. Prevalecem “o embrutecimento da vida pessoal e pública, de modo que à miséria material se soma a miséria espiritual”. A exposição da teologia como esperança de justiça para um mundo que parece orientado pelo acaso e pela indiferença em relação ao sofrimento do outro





assume em determinados momentos um teor dialético análogo àquele dos escritos mais consagrados da teoria crítica: “nunca esteve a pobreza dos homens de tal forma em flagrante contradição com sua possível riqueza, nunca estiveram todas as forças mais cruelmente encadeadas do que nestas gerações em que as crianças morrem de fome enquanto as mãos dos pais fabricam bombas” (2000, p. 174).

Em texto de 1963, dedicado ao amigo Theodor Adorno, Horkheimer, discorre sobre o entrelaçamento dialético do teísmo com o ateísmo. Por um lado, os crimes cometidos em nome de Deus pelos cristãos ao longo da história nada mais fizeram que trair o ódio secreto dos fieis pelas convicções de amor ao próximo emanadas na vida de Cristo (2000, p. 75). Por outro lado, os ateus em inúmeras ocasiões, em sua oposição declarada ao poder das instituições religiosas, deram provas de amor ao próximo muito mais condizentes com a mensagem cristã do que os mais declarados cristãos praticantes. Se as palavras e mandamentos de Cristo fossem genuinamente observadas e não meramente convertidas em intermináveis pretextos para inócuos debates eruditos, a intolerância religiosa e suas diversas violências não teriam oportunidade de realização. Grandes obras de teóricos ateus como Marx e Freud deram mostras de genuína dedicação à construção de uma realidade mais justa quando comparadas com ensaios teológicos (2000, p. 86). A contradição dialética entre teísmo e ateísmo explicita, dessa forma, o significado mais contundente e não resignado de uma teologia negativa tal como pensada por Horkheimer.

II

O pensamento de Levinas parte de igual constatação àquela que animou os escritos mais consagrados da Teoria Crítica ao longo dos anos 40, relacionada com a insuficiência dos conceitos universais da razão para dar conta das propriedades específicas dos objetos singulares. Conforme Adorno e Horkheimer escreveram, em sua *Dialética do esclarecimento*, a razão é totalitária em suas pretensões de subsumir o objeto, por meio da identidade conceitual, reduzindo a mero resíduo irracional todas as qualidades que não podem ser enquadradas em padrões matemáticos ou utilitários. Para Levinas, o problema da crise da razão não é focalizado, como procederam os frankfurtianos, pela análise de uma dialética intrínseca à razão, que articularia progresso e regressão, mas pelo apontamento da





insuficiência do princípio moderno de uma subjetividade livre, autônoma e supostamente fundamentada em um horizontes emancipatórios. Para o pensador lituano, a centralidade do sujeito autônomo, por estar enraizada no registro ontológico que almeja a inteligibilidade plena do mundo, acaba por neutralizar a alteridade, reduzindo-a padrões previamente conhecidos.

É importante apontar a homologia surpreendente entre os filósofos alemães e Levinas no que se refere à denúncia da violência conceitual sobre o objeto. Aqueles, em sua crítica ao positivismo científico, assinalaram que, “quando, no procedimento matemático, o desconhecido se torna a incógnita de uma equação, ele se vê caracterizado por isso mesmo como algo de há muito conhecido, antes mesmo que se introduza qualquer valor” (1985, p. 37). Para Levinas, “a neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo. Conhecer ontologicamente é surpreender no ente oposto aquilo por que ele não é este ente, este estranho, mas aquilo por que ele se trai de algum modo, se entrega, se abandona ao horizonte em que se perde e aparece, se capta, se torna conceito” (2016, p. 30).

Seguindo um percurso diferente dos filósofos alemães, que ao menos na obra *Dialética do Esclarecimento*, depositam razoável confiança na capacidade da razão em conhecer suas próprias deficiências, Levinas parte de uma crítica do pensamento ontológico baseado nas pretensões totalitárias do conceito (tratadas por ele pelo termo “totalidade”). O filósofo lituano apresenta, em oposição ao registro ontológico e conceitual que reduz todo contato com o mundo ao paradigma sujeito-objeto, uma relação metafísica fundamentada no conceito cartesiano de infinito. Em suas *Meditações Metafísicas*, René Descartes apresenta o infinito como ideia inata impressa no cogito, originada de Deus e atestadora da necessária existência e perfeição do ser divino entendido como substância infinita. No pensamento de Descartes o infinito é pura exterioridade à mente humana, impossível de ser representada por meio do conceito, dada a finitude e imperfeição do ser criado.

Para Levinas, a metafísica tem primazia sobre a ontologia, pois a ideia cartesiana de infinito remete ao radicalmente outro, distinguindo-se em termos absolutos do tipo de relação que se estabelece no registro ontológico, em que pode existir perfeita correspondência entre



o objeto e a representação. “A ideia do infinito tem de excepcional o fato de o seu *ideatum* [ideia adequada] ultrapassar a sua ideia ao passo que, para as coisas, a coincidência total das suas realidades ‘objetiva’ e ‘formal’ não está excluída; todas as ideias, que não o Infinito, teríamos podido, em rigor de termos, justificar por nós próprios” (2016, p. 36). Levinas apropria-se da ideia cartesiana de infinito para caracterizar em um registro ético a relação entre o Mesmo (a perspectiva egológica do eu) e o Outro, entendendo este como alteridade irreduzível e absoluta. Em outras palavras, a relação entre os homens e o mundo em geral é mediada por uma relação intelectual na qual é possível ou desejável a existência de uma correspondência objetiva, ao passo que a relação intersubjetiva entre humanos é mediada pelo infinito, absolutamente irreduzível ao conceito. Nestes termos, a relação entre o eu e os objetos é radicalmente diferente da relação entre o eu e o Outro, correspondendo à distinção entre objetividade (relação com objetos) e transcendência metafísica (relação com o Outro) (Levinas, 2016, p. 37).

Segundo Levinas, “pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é, pois, pensar um objeto” como consequência dessa distância, pois “pensar o que não tem os traços do objeto é na realidade fazer mais e melhor do que pensar” (2016, p. 36). Enquanto é possível, em uma relação intelectual com os objetos, remeter-se à possibilidade de posse do objeto conhecido, a relação com o Outro é muito mais apropriadamente definida pela mediação do Desejo, “não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como o Desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer” (2016, p. 37). Na medida em que a relação com o Outro se dá como transcendência metafísica mediada pela infinitude, de maneira distinta da relação intelectual com objetos, na relação entre humanos a posse é impossível, o que faz do Desejo Infinito algo que não pode ser satisfeito pela simples posse. A perspectiva proposta por Levinas para pensar a relação intersubjetiva conduz a um pressuposto metafísico desconcertante, por seu notável contraste quando confrontada com os inúmeros episódios de violência, preconceito e exclusão que afetam o contato com estranhos e estrangeiros ao longo da história. Essa diferença é patente quando o pensador arremata sua argumentação definindo a paz como horizonte irreduzível na relação entre humanos. Para ele, a relação com o Outro, mediada pela infinitude absoluta, consiste em “Desejo perfeitamente desinteressado – bondade” (2016, p. 38).





Após definir a paz e a bondade como *telos* metafísico na relação com o Outro, Levinas antecipa-se a possíveis argumentos acerca da inconsistência história de seu pensamento, destacando que a transcendência metafísica assim definida situa-se em um plano externo aos acontecimentos históricos, notadamente naqueles em que a impessoalidade na relação com o Outro acarreta relações de violência e injustiça. A infinitude metafísica pressupõe uma transcendência frente aos diversos tipos de particularismo invalidadores da paz e da bondade. O Desejo do Infinito, em virtude de seu caráter irrealizável, exprime-se como encontro com o rosto de Outrem, entendido como “anterioridade filosófica do ente sobre o ser” (2016, p. 39). A relação com o rosto é “relação ao absolutamente fraco, - ao que está absolutamente exposto, o que está nu e o que é despojado” (1997, p. 140). Esse encontro desinteressado, como abordagem verdadeira da alteridade implica exterioridade em relação à história e sua sucessão de desastres e barbáries, expressando-se como relação não-alérgica e ética com Outrem (2016, p. 38).

Em sua fundamentação metafísica de uma ética baseada no reconhecimento e acolhimento incondicionais do Outro, Levinas aproxima-se claramente do imperativo cristão do amor ao próximo, familiaridade que aproxima sua tese filosófica de elementos muito mais comuns à fé religiosa do que à razão. Entretanto, o filósofo ressalta em mais de um momento de sua obra os fundamentos racionais de sua tese, desvinculados de alicerces teológicos. Em uma entrevista publicada sob o título “filosofia, justiça e amor”, sendo indagado sobre o caráter originário do amor, Levinas procura expurgar sua obra de resquícios teológicos: “o amor é originário, mas de maneira alguma estou a falar teologicamente (...). No meu último livro, há uma tentativa (fora de toda teologia) de indagar em que momento se escuta a palavra de Deus. Ela está inscrita no rosto de Outrem, no encontro de Outrem” (1997, p. 160). Embora apresente ressalvas em relação à religião, não se pode deixar de apontar a ambiguidade dirigida à esfera teológica, pois no mesmo texto, quando expõe sobre os elementos religiosos de seu pensamento, Levinas refere-se ao Evangelho de Mateus (cap. 25) para apresentar a presença de Deus na relação com o Outro. “A relação a Deus aí é apresentada como relação ao outro homem. Não é metáfora, em outrem, há presença real de Deus. Na minha relação a outrem, escuto a Palavra de Deus. Não é metáfora, não é só extremamente importante, é





verdadeiro ao pé da letra. Não digo que outrem é Deus, mas que, em seu rosto, entendo a Palavra de Deus” (1997, p. 160).

III

A aproximação entre o pensamento de Max Horkheimer e Emanuel Levinas tentada no presente texto requer, antes de mais nada, que se ressalve que a crítica iluminista à religião deve ser vista sobretudo como fenômeno histórico liberador dos potenciais de emancipação da teologia. Esta, entendida como reflexão filosófica sobre o absoluto, permaneceu existindo como campo autônomo e independente das religiões institucionalizadas, notadamente após a crítica iluminista aos aspectos obscurantistas, conservadores e disseminadores de intolerância que prevaleciam no início da modernidade. A questão problematizada por Horkheimer em seu *Eclipse da razão* refere-se ao destino comum que afetou tanto a religião quanto a filosofia após a crítica iluminista do século XVIII. Para Horkheimer, “os filósofos do Iluminismo atacaram a religião em nome da razão; no fim, eles mataram não a igreja, mas a metafísica e o próprio conceito objetivo de razão, a fonte do poder de todos os seus esforços” (2015, p. 26). Dessa forma, a hegemonia progressiva da razão instrumental reduziu tanto a filosofia quanto a religião à condição secundária de produtos disponíveis no mercado, para o entretenimento semiformado ou espiritualizado. Juntamente com a filosofia e a religião, a teologia foi profundamente afetada pela neutralização da reflexão objetiva no campo espiritual. Analogamente ao declínio das igrejas como lugares de aprimoramento ético e espiritual, a teologia padeceu de idêntica liquidação de seus potenciais de esclarecimento, pois “especulação é sinônimo de metafísica e metafísica sinônimo de mitologia e superstição” (Horkheimer, 2015, p. 26). Horkheimer ressalta, contudo, que justamente por ter sido despojada de sua função ideológica a pergunta pela verdade da religião, atribuição teológica por excelência, permanece inequivocamente atual (2000, p. 229).

Nesse sentido, o pensamento tardio de Horkheimer e Levinas apresenta como pano de fundo comum dois aspectos da mais alta relevância. O primeiro deles consiste em constituírem-se como reação às tragédias do século XX, em especial à barbárie de Auschwitz. O segundo aspecto manifesta-se como reflexão filosófica, especialmente de ordem teológica (Horkheimer) e metafísico-teológica (Levinas) que busca restituir parâmetros racionais e





objetivos para a compreensão da esfera do absoluto como referência no campo ético. Em ambos os autores está presente uma concepção de razão originalmente metafísica, em que os esforços racionais de compreensão do mundo desvinculam-se do relativismo e da instrumentalização, sendo concebidos em seu sentido original, em coerência com “os sistemas filosóficos da razão objetiva”, implicando “a convicção de que uma estrutura abrangente ou fundamental do ser poderia ser descoberta”, bem como “uma concepção de destino humano que dela derivava” (Horkheimer, 2015, p. 20). O sentido comum da reflexão filosófica dos dois pensadores evidencia-se quando Horkheimer analisa os efeitos catastróficos para a humanidade quando a razão é formalizada e reduzida em instrumento para o alcance de fins irrefletidos, e Levinas diferencia sua concepção metafísica sobre o acolhimento incondicional da alteridade em relação ao mero caráter formal dos Direitos Humanos.

Horkheimer concebe a razão objetiva como “princípio inerente da própria realidade”, diferenciando-a da razão subjetiva ou instrumental na medida em que esta limita-se a ser uma “faculdade subjetiva da mente”, o quer dizer que esta é inteiramente relativa e subordinada ao pragmatismo do contexto a que se refere (2015, p. 13). Isso significa que sob a hegemonia da razão subjetiva no mundo moderno, a razão transformou-se em instrumento para a realização de fins cuja validade em termos universais é um horizonte secundário e muitas vezes completamente inútil. Vale dizer, a razão deixou de ser uma força objetiva eticamente avaliadora das ações humanas, tendo sido formalizada, convertida em instrumento indiferente aos fins. Sob a égide do positivismo científico, que elege o valor operacional do conhecimento como instrumento de dominação e manipulação dos homens e da natureza como único horizonte reflexivo, a formalização da razão torna obsoleta a indagação acerca dos ideais de justiça, felicidade, igualdade e tolerância originalmente fundamentais para sua legitimação. “A afirmação de que a justiça e a liberdade são em si melhores do que a injustiça e a opressão é cientificamente inverificável e inútil” (2015, p. 32).

Em entrevista intitulada *Diálogo sobre o pensar-no-outro*, indagado acerca do caráter abstrato de sua ética baseada na responsabilidade irreduzível e em deveres absolutos em relação ao outro, quando comparada com a situação real, Levinas argumenta que o





pertencimento ao gênero humano, que fundamenta os Direitos Humanos, explicita a defasagem do Estado Moderno e Liberal frente à infinitude do Outro. Quando os direitos do homem são reduzidos a meros direitos estabelecidos, põe-se em questão o imperativo de conciliar a “exigência ética infinita do rosto que me encontra, dissimulado por sua aparência, e o aparecer de outrem como indivíduo e objeto” (2016, p. 120). O imperativo ético de Levinas propõe, para além da simples multiplicidade de indivíduos singulares subsumidos ao gênero, a unicidade irreduzível da alteridade do Outro. Reafirmando o registro metafísico-teológico de sua filosofia, Levinas afirma a dessimetria entre o simples enquadramento da singularidade sob a categoria universal do gênero e o caráter único e insubstituível do rosto de outrem. Para o filósofo, o respeito à universalidade formal é defasado em relação à bondade, sendo esta o verdadeiro conteúdo da ética. “Na boa filosofia, o que importa, sem dúvida, é não pensar os direitos do homem somente a partir de um Deus desconhecido. É permitido aproximar a ideia de Deus, partindo do absoluto que manifesta na relação a outrem” (2016, ?).

A perspectiva metafísica-teológica nos dois pensadores é notavelmente perceptível ao depararmos com os argumentos pelos quais Horkheimer justifica seu apelo filosófico ao “inteiramente outro”. O filósofo alemão adverte que as tentativas humanas de fundamentar a ética e a moral nos critérios formais do direito resultaram em ilusões harmonizadoras incapazes de se efetivarem na realidade histórica dos países ocidentais. Assim como Levinas, que remete o fundamento da ética ao encontro com Deus pela mediação do rosto de outrem, Horkheimer reconhece a primazia da teologia no âmbito da moral e da ética. “Tudo o que tem a ver moral com moral fundamenta-se em última instância na teologia; toda moral, pelo menos nas nações ocidentais, tem raízes na teologia, ainda quando devamos nos esforçar em conceber esta com muita cautela” (2000, p. 169). Levinas, por sua vez, referindo-se à Torá judaica, adverte que a fidelidade aos juramentos sagrados não deve estar condicionada à esperança de redenção: “não devo permanecer fiel a seus ensinamentos, mesmo que não haja promessa alguma? É preciso querer ser judeu, sem que a promessa feita a Israel seja a razão desta fidelidade” (1994, p. 130). Horkheimer manifesta-se em termos muito semelhantes, argumentando igualmente que os eventuais benefícios de uma vida ética virtuosa não estão condicionados a uma recompensa divina, mas sim à felicidade do outro: “se o outro é feliz,





eu também sou” (2000, p. 175). Horkheimer apresenta a relação ética sob termos muito próximos aos de Levinas, ao igualmente atribuir primazia ao acolhimento do outro. Para ele, a moral não se fundamenta em uma suposta vontade divina, mas na qualidade ética e moral estabelecida com os outros homens: “pode ser simplesmente o fato de que minha vida, mesmo que deva sacrificar-se pelo outro, é enaltecida pelas reações deste” (2000, p. 175).

IV

Para além do fato de que Horkheimer e Levinas tenham sido homens profundamente afetados pelo holocausto nazista, o pensamento tardio de ambos, ao enveredar pelo campo metafísico-teológico como horizonte possivelmente redentor do sofrimento humano revela significativo ceticismo em relação aos potenciais emancipadores da razão. No pensamento do frankfurtiano, a hegemonia da racionalidade instrumental parece ter solapado quase integralmente os resquícios de uma autonomia individual nos moldes kantianos, e disseminado fortes tendências regressivas em direção ao preconceito e ao fascismo. No pensamento de Levinas, a vitória do sujeito cartesiano, longe de ter proporcionado um progresso para a humanidade como um todo, representou a hipertrofia de uma cultura técnico-científica em detrimento da dimensão ética de acolhimento da alteridade. Como ponto comum mais saliente a ambos os pensadores evidencia-se a impossibilidade moderna de fundamentação ética nos parâmetros do tipo de racionalidade que se tornou hegemônica na modernidade, dado seu caráter instrumental e utilitário. A mobilização de referências próprias ao campo metafísico-teológico surge como resistência a uma socialização reificada teimosamente redutora das relações entre os homens como se fossem relações entre coisas.

O teor metafísico-teológico comum ao pensamento tardio de Horkheimer e Levinas não deve ser entendido como simples capitulação religiosa ou irracionalista, pois o projeto dos dois filósofos realça claramente seu enraizamento racionalista e filosoficamente refletido. Horkheimer é suficientemente esclarecedor em sua denúncia da absorção da religião pela razão instrumental, que a converte em instrumento de adaptação e conformismo. Seu apelo teológico somente adquire sentido e poderá ser corretamente compreendido como sinônimo de solidariedade incondicional com o sofrimento humano, desvinculado de crenças dogmáticas em um Deus onipotente e infinitamente bom. O conteúdo de seu texto sobre





teísmo e ateísmo autoriza perfeitamente a pensarmos que um ateu poderá demonstrar um caráter solidário e plenamente sintonizado com o mais genuíno espírito teológico, em contraste com um crente cuja adesão amedrontada e oportunista poderá ser mero pretexto para comportamentos preconceituosos e intolerantes. O pensamento de Levinas, analogamente, recorre ao registro metafísico para fundamentar a aceitação irreduzível e absoluta da alteridade, assumindo plena oposição à centralidade do sujeito autônomo, em virtude de sua insuficiência ética. A ruptura com o registro ontológico é afirmada enfaticamente pelo filósofo por meio do conceito metafísico de infinitude perante o rosto do Outro. A relação entre os homens, sendo mediada pelo Desejo do Infinito, é vista como irreduzível à identidade conceitual, almejadora de paz e bondade.

Enfocadas conjuntamente, as filosofias de Horkheimer e Levinas evidenciam que o processo de secularização da civilização ocidental levado a termo pelo iluminismo, embora tenha conduzido à supremacia da racionalidade instrumental, ao mesmo tempo acarretou a liberação de potenciais emancipadores no plano metafísico-teológico. A reflexão dos dois pensadores enfatiza a relevância da referência metafísico-teológica como fundamento ético do pensamento em um mundo no qual o progresso científico e tecnológico, ao mesmo tempo em que permitiu um domínio eficiente sobre a natureza, propagou e fortaleceu elementos de frieza e apatia entre os homens. A perspectiva ética apresentada por Horkheimer e Levinas, inseparavelmente ligada à solidariedade e acolhimento do outro, permite conceber o âmbito metafísico-teológico em conexão com as premissas hegelianas do progresso do espírito na história. Se para Hegel o processo de elevação da consciência requer que o verdadeiro seja expressado “não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (2002, p. 34), isso significa que cabe ao sujeito humano reconstruir a esfera metafísica-teológica de maneira a elevá-la a um patamar condizente com a secularização moderna. Os fundamentos dessa reconstrução são a principal contribuição ética proporcionada pelo pensamento tardio de ambos os filósofos.



Referências

ADORNO, T.W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.

HORKEIMER, M. *Anhelo de justicia – teoria crítica e religión*. Madrid, Editorial Trotta, 2000.

_____ *Eclipse da razão*. São Paulo, Editora Unesp, 2015.

LEVINAS, E. *Entre nós – ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, Vozes, 1997.

_____ *Totalidade e infinito*. Lisboa, Edições 70, 2016.

