

## POSSIBILIDADE DO ENSINO E DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE MAX HORKHEIMER E JÜRGEN HABERMAS

Possibility of Teaching and the Sciences of Religion from the thought of Max Horkheimer and Jurgen Habermas

MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de<sup>1</sup>

UEPA – Pará/ Brasil

LUCAS, Flávia Cristina Araújo<sup>2</sup>

UEPA – Pará/ Brasil

**RESUMO:** Os escritos de Max Horkheimer sobre religião situam-se num tempo de fronteiras. Política, religião, etnia, economia, direito, razão, sociedade, artes e diversos outros campos de pesquisa passaram a ganhar um novo enfoque num tempo de sangrentos atritos e desastrosos confrontos. O fim aconteceu em quase todo o século XX. E em meio a tantos desastres, as perguntas teóricas que Max Horkheimer “O que é religião?” e “Como é possível pensá-la?” ganharam pertinências por associar erudição, história e mundo-da-vida nos seus escritos e pensamentos. O pensamento crítico sobre religião em Max Horkheimer e Jürgen Habermas tem sua envergadura e legitimidade por associar suas reflexões teóricas nos binômios teoria e práxis, pensamento e existência singular. Por isso, as reflexões sobre os Estudos da Religião a partir deste pensador alemão ainda nos são importantes, pois as tradições intelectuais sobre religião são revisitadas frente à condição humana – dimensão onde a religião é expressa. É importante destacar assim que ao lado de temas como política, epistemologia, ética, o Ensino Religioso é uma aplicabilidade das Ciências da Religião visando a democratização dos saberes religiosos sob o enfoque teórico compreensivo e crítico, e, do outro lado, político no qual se empenha em pensar as religiões numa dinâmica solidária a despeito dos aspectos totalizantes das religiões em suas esferas sociais específicas.

**Palavras-chave:** Teoria Crítica, Religião, Iluminismo, Escola de Frankfurt.

**ABSTRACT:** Max Horkheimer's writings on religion stand at a time of frontiers. Politics, religion, ethnicity, economics, law, reason, society, the arts, and many other fields of research have gained a new focus in a time of bloody friction and disastrous confrontation. The end happened almost throughout the twentieth century. And in the midst of so many disasters, the theoretical questions that Jürgen Habermas and Max Horkheimer's "What is religion?" And "How can you think it?" Gained pertinence by associating erudition, history, and the life-world in their writings and thoughts. The critical thinking on religion in Max Horkheimer has its wingspan and legitimacy by associating his theoretical reflections in the binomial theory and praxis, thought and singular existence. Therefore, the reflections on the Studies of Religion from this German thinker are still important to us, because the intellectual traditions about religion are revisited freight to the human condition - dimension where religion is expressed. It is important to emphasize that next to themes such as politics, epistemology, ethics, Religious Education is an applicability of the Religious Sciences, aiming at the democratization of religious knowledge under a comprehensive and critical theoretical approach, and, on the other hand, a political one in which it strives to think of religions in a solidarity dynamic in spite of the totalizing aspects of religions in their specific social spheres.

**Keywords:** Critical Theory, Religion, Enlightenment, Frankfurt School.

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião (PPGCR – UESP), mestre em Filosofia (PPG FIL UERJ) e graduado em Filosofia (UERJ) e em Teologia (STBSB). O autor é docente do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Pará. E-mail: manmoelmoares@uepa.br.

<sup>2</sup> Doutora em Ciências Biológicas, Doutorado em Ciências Biológicas, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia - Núcleo Biologia Tropical e Recursos Naturais, Manaus-AM, Graduação em Ciências Biológicas, Universidade Federal do Pará, e Mestrado em Agronomia, Área Biologia Vegetal Tropical, Universidade Federal Rural da Amazônia. Desenvolveu estágio de pós-doutorado na Faculdade de Farmácia, Observatório Interação Planta-Medicamento, Universidade de Coimbra, Portugal. Na Universidade do Estado do Pará (UEPA) é Professora Adjunta IV, e Professora Permanente dos Programas de Pós Graduação Stricto Sensu - Mestrado Acadêmico em Ciências Ambientais e Mestrado em Ciências da Religião. É professora colaboradora do Programa de Doutorado em Rede, Bionorte. É curadora do Herbário Prof. Dra. Marlene Freitas da Silva (MFS), no qual desenvolve atividades em parceria com o Museu Paraense Emílio Goeldi (Coordenação de Botânica) e Embrapa Amazônia Oriental. É líder do Grupo de Pesquisa "Estudos Interdisciplinares em Botânica". E-mail: copaldoc@yahoo.com.br

## Introdução

Num artigo sobre o legado da Teoria Crítica esboçado a partir de um circuito intelectual que vai de Max Horkheimer até Jürgen Habermas, Axel Honneth reconstrói alguns elementos categoriais da Teoria Crítica que ajudam a melhor entender esse eixo de reflexão e de crítica<sup>3</sup>. Para Honneth, a Teoria Crítica se apega à tentativa de ancorar a compreensão e a ação, na afinidade eletiva herdada de Marx entre Teoria e Práxis, a partir de uma reconstrução da formação social, e da história e do papel do conhecimento na constituição do social. Porém, essa tarefa enveredou numa profunda autocrítica à própria tradição intelectual histórico-materialista por vê-la associada à organização partidária que, de uma forma, tornava ortodoxa uma compreensão de história, da sociedade e até mesmo de um projeto de “planificação econômico-revolucionário”, que era conflitante com o aprofundamento dos debates sobre o papel das ciências humanas pelos filósofos alemães que enveredavam em direção a uma semiótica das culturas<sup>4</sup>. É neste horizonte crítico à sociedade e ao pensamento, que a Teoria Crítica é analisada aqui como um modo de pensar teórico sobre si mesmo e sobre as expressões culturais, inclusive sobre religião e o seu ensino. Descolonizando a razão dos parâmetros técnico-científico das ciências naturais e apontando os estudos da religião e a prática do seu ensino como ato de emancipação se afere a partir de duas ideias fundamentais: que o papel da educação pública e o das ciências numa sociedade que se pretende democrática deve estar estreitamente ligado ao processo de reconhecimento e inclusão do pluralismo religioso de sua esfera social e que as diversas expressões culturais e religiosas devem ser estudadas coletivamente e não simplesmente supressas no contexto prático de vivência social.. É nesse contexto que este trabalha a importância do tema da religião no interior das Ciências Humanas e, também, no ensino escolar – como uma disciplina denominada Ensino Religioso.

## Aspectos Germinais da Teoria Crítica no Pensamento de Max Horkheimer

Um intelectual marxista que teve uma formação acadêmica em contatos e em colaboração com autores neo-kantianos e neo-hegelianos, Horkheimer lutou por

---

<sup>3</sup> HONNETH, Axel. “Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica” in: RUSH, Fred. Teoria Crítica. Aparecida: Idéias & Letras, 2008, pp. 389-415.

<sup>4</sup> Para se saber mais sobre a semiótica das culturas, cf. MACHADO, Irene. *Escola de semiótica. A experiência de Tártu-Moscol para o Estudo da Cultura*. São Paulo: FAPESP, 2003.

endossar uma unidade cognitivo-antropológica que cada vez mais pudesse reconhecer as diversidades das convicções e das experiências singulares de vida<sup>5</sup>. Dessa feita, o nascimento da Teoria Crítica teve um duplo desafio: 1. Analisar criticamente tanto as dimensões contextuais da sociedade, da prática (do agir humano) e da consciência humana; 2. Refletir no contexto da vivencialidade, as práticas e os papéis sociais no fazer “teoria”.

É a partir daí que Horkheimer entendeu que uma nova teoria crítico-materialista deveria se diferenciar das demais, ou seja, das teorias tradicionais; contudo, ela não poderia recair num niilismo sem considerar certo aprimoramento das ciências e de muitos resultados revolucionários. À luz disto, uma análise crítica da teoria tradicional deveria por em evidência a urgência de se elaborar algo mais amplo e que se encontrasse progressivamente para com a totalidade da vida social. Se assim for, essa nova teoria deixaria de lado os ensimesmados procedimentos e metas próprios das delimitações do saber acadêmico ocidental, desdobrando a si mesmo, de um lado, numa auto-compreensão real de si e, do outro, de uma compreensão própria da plenitude da realidade humana e das sociedades, sempre visando algo que foi intrínseco às ciências: a emancipação.

Se assim for, para Horkheimer seria a partir disso que se poderia alcançar uma visualização alargada e crítica para além daquelas atividades parciais exercidas pela ciência na sociedade burguesa. Tal saber moderno desenvolveu-se ancorado na promessa de progresso, pois ele seria a única área do conhecimento capaz de universalidades e de atuar imparcialmente em meio às variações culturais, às convicções religiosas, aos limites físicos e outras características menos adequadas ao espírito impessoal e economicamente progressista da vida burguesa. Após uma análise crítica a este saber enraizado modernamente na vida burguesa, a Teoria Crítica deveria ter consciência também de que a sua tarefa deveria ter um teor deontológico que a levaria a

---

<sup>5</sup> Stirk, que escreveu um importante comentário sobre a Teoria Crítica de Max Horkheimer, afirma que a influência neo-kantiana propiciou primariamente Horkheimer a aprimorar o conceito de consciência ativa à luz das críticas de Marx a Feuerbach, evitando as metafísicas de Nicolau Hartmann e Max Scheler. Contudo, essa pesquisa trabalha endossando a questão de que Horkheimer não combateu diretamente essas ontologias ou fenomenologias que enalteciam as dimensões e as formações e as constituições significativas da vida, mas enriqueceu o materialismo histórico também a partir desses horizontes filosóficos, que proporcionava no meio marxista uma visão econômico-mecanicista da cultura e da sociedade. Para observar essa discussão em Stirk, cf. STIRK, Peter M. R. “Materialism and Epistemology” in: *Max Horkheimer: a new interpretation*. Lanham: Barnes & Nobles Books: 1992, pp. 107-130.

uma luta pela superação da unilateralidade e da falsa autonomia que a teoria científica e a filosófica tradicional empunham. Pois a tese central da Teoria Crítica horkheimeriana entende que a perspectiva da teoria tradicional é necessariamente inspirada e sustentada segundo os interesses de uma determinada classe social, orientando-se na manutenção e no aprimoramento da forma de organização que favoreça o ordenamento que lhe é imanente agindo, assim, com a finalidade de estabelecer e generalizar um determinado modelo de racionalidade.

As restrições de racionalidade pelas quais as ciências ficaram submetidas na sociedade burguesa foram recorrentes aos procedimentos mecanicistas de investigação e interpretação do mundo, frutos de aprimoramentos teóricos restritivos segundo revisões teóricas, de acordo com as suas próprias especializações, e também segundo interesses internos. Essas inovações, contudo, não implicaram, necessariamente, a uma desenvoltura das ciências para além daqueles paradigmas já definidos desde sempre pelas suas próprias auto-referencialidades de campo, de procedimento e de objeto. Em meio a isso, é mérito de saberes críticos e distintos dessa positividade científica, como a metafísica fenomenologia de Max Scheler e da antropologia significativa de Ernst Cassirer, que lutaram por abrir espaços intelectuais para uma nova compreensão dos fenômenos psíquicos, a partir das quais se explicariam o próprio fazer das ciências e de diversas outras representações e expressões sociais. Esses saberes que provocaram o advento de uma antropologia filosófica significativa, romperam com a idéia de exclusivismo teórico no papel esclarecedor da compreensão e da explicação nas formas clássicas de ciência, a fim de afirmar a complexidade do pensamento e da cultura humana. Contudo, ainda segundo a crítica de Horkheimer, mesmo indo pouco além do restritivismo cientificista, as ciências do espírito ao invés de revelarem a restrição da racionalidade em geral, essa forma interpretativa de saber acabou como que se restringindo às lutas das ciências da natureza, negando a importância do papel do entendimento teórico e crítico que, por seu turno, busca revelar uma compreensão ampla das ciências para além do observador, ou seja, de sua participação nos processos sociais a partir de uma compreensão ampla e complementarmente significativa e histórico-formativa. Assim, podemos concluir a partir dessas hipóteses horkheimerianas, que o pensamento metafísico da interpretação e o pensamento positivo-científico posicionam-se como ideologia, pois ambas acabam arrefecendo o papel crítico do esclarecimento no

amplo processo de compreensão do papel da razão e do conhecimento na emancipação humana – mesmo que de forma não-intencional.

Em vistas à contraposição às formas tradicionais de teoria, o papel da Teoria Crítica era o de esclarecer a si mesma, o mundo social na qual está concernida, a dinâmica do conhecimento (enquanto conjunto dos saberes) na vivência real e as relações abrangentes (sociais, produtivas, políticas etc.) nas quais ela está submergida. Mas, que sociedade é esta da qual nascem as ciências ou a reflexão teórica? A Teoria Crítica de Horkheimer relevou que a realidade dinâmica de qualquer sociedade não pode ser construída partindo-se simplesmente do pressuposto de que as sociedades sejam um conglomerado de pessoas e que as diversas relações possíveis podem ser previstas pela razão investigativa. Ou seja, a investigação teórico-social não pode proceder de forma transcendente à realidade do grupo observado, considerando que todas as sociedades seriam um desdobramento em escala intersubjetiva das estruturas universais de uma razão no uso social (da ética, da cultura, da política, do direito, da religião etc.), das quais a ciência tem acesso privilegiadamente de forma conceitual. Porém, antes de tudo, a Teoria Crítica procura esclarecer os aspectos de significação arvorados e arrolados nas expressões próprias ao cotidiano e à dinâmica histórica do grupo social investigado, advertindo desde sempre que o observador teórico não está numa situação suspensamente privilegiada e neutra, pelo contrário, todo saber tem raízes na historicidade do grupo do qual ele emerge.

A teoria da conexão entre a desordem cultural e as condições econômicas e os confrontos de inerentes daí resultantes nada informa sobre o grau de realidade ou sobre a hierarquia dos bens materiais e espirituais. Ela se opõe, é claro, ao ponto de vista idealista de que o mundo deveria ser encarado como produto e expressão de um espírito absoluto, pois ela não considera o espírito como um ente separável e independente da existência histórica. Mas, se o idealismo for visualizado, não pelo ângulo desta metafísica duvidosa, porém muito mais pelo esforço de realmente fazer desabrochar as potencialidades espirituais do homem, então a teoria materialista de dependência do ideal

corresponde melhor a este conceito de filosofia clássica alemã do que uma grande parcela da metafísica moderna; pois a tentativa de conhecer as causas sociais da atrofia e destruição da vida humana e de realmente subordinar a economia aos homens, é mais adequada àquela aspiração do que à afirmação dogmática de uma prioridade do espiritual independente do curso da história<sup>6</sup>.

Assim, cabe apresentar o programa da Teoria Crítica e mostrar como ele procurou recuperar o projeto crítico da filosofia kantiana, sem desaguar nas aporias da teoria moderna, relevando os aspectos desafiantes abertos por Marx para uma maior conexão entre “teoria e prática” e a “reconstrução teórico-formativa das sociedades e de seus conflitos sociais”, como também atento àqueles desafios epistemológicos abertos pelas contribuições da antropologia interpretativa que despertou para os desafios compreensivos e explicativos das significativas expressões humanas.

No desenvolvimento econômico e tecnológico da sociedade burguesa, Max Horkheimer entendeu que as ciências modernas passaram por um processo de planificação segundo um determinado aparato conceitual. Essa ordenação epistemológica se canonizaria a si mesma a partir de fundamentos axiomáticos, enquanto princípios teóricos hipotéticos, que *per se* procuram acordar-se controladoramente para com o mundo experimentável, observável, de forma livre de contradições – e, por isso, sempre sob a tutela das ciências matemáticas. Este ordenamento dedutivo que se organiza aliadamente de tudo fora de si e com experimentos manejados tecnologicamente foi aprimorado após contínuas desconstruções das ciências qualitativas clássicas, provocadas, sobretudo, pelos pensadores nominalistas, já no final da etapa majoritariamente escolástica de pensamento<sup>7</sup>, e sob as exigências da nova sociedade economicamente pragmática. Assim, a fundamentação antropocêntrica e sua organização à mimeses dos procedimentos matemáticos, aperfeiçoaram um sistema teórico de ordem sistemática livre de contradições próprias ao real que buscava a designação dos objetos estudados.

---

<sup>6</sup> HORKHEIMER, Max. “Observações sobre ciência e crise” in: *Teoria Crítica: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva, 1990, pp. 11-12.

<sup>7</sup> Para mais, cf. RIBEIRO, Bernardo Bianchi Barata. O Nominalismo em Hobbes. REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS – IUPERJ – BRASIL – VOL. 0, N. 0, 2008.

<http://www.estudoshumanos.com/revista/Art.%206,%20estudos,%200,%200,%202008.pdf>  
(15/10/2009, 23.24).

Nos dizeres de Horkheimer, “uma exigência fundamental, que todo sistema teórico tem que satisfazer, consiste em estarem todas as partes conectadas ininterruptamente e livre de contradição”<sup>8</sup>.

O modelo de ciência que Horkheimer tratou como “Teoria Tradicional” caracteriza-se por um desenvolvimento que se sucedeu sob os interesses dos grupos mais privilegiados da sociedade capitalista e, desta forma, sua solidificação fez com que ela se tornasse paradigma não só para as ciências da natureza, mas para aquelas que investigam a dimensão humana de existência e agregação. Por mais que as ciências sociais embatem numa tentativa de auto-diferenciação das suas correlatas ciências da natureza, elas não conseguem se furtar aos modelos de estruturação hierárquicas que buscam um conceito mais geral, suspenso da realidade que gerará a investigação dos fatos, com a finalidade de se chegar a uma lei essencial que afirme a existência de uma regularidade dos eventos observáveis. Assim, tal como ocorreria nas ciências da natureza, as ocorrências humanas são investigadas segundo os cânones da razão previamente estabelecidos à realidade observada. Desse modo, as ciências do espírito persistem no pressuposto de que a própria teoria é independente e autônoma do real, conquanto que sua essência emirja internamente do próprio mundo noético (*erkenntnis*), hierarquicamente privilegiada e, por assim proceder, revela-se a-histórica e ideológica – por não medir-se criticamente como agente social no processo investigativo desencadeado. Para Horkheimer, as ciências não podem mais se abstrair das conveniências sócio-naturais que, em conexão contínua, possibilitam às ciências a inteligibilidade de suas pesquisas. A significação teórica não é algo estabelecido isoladamente do modo de vida social, pois, como afirma horkheimer<sup>9</sup>,

a aparente autonomia nos processos de trabalho, cujo decorrer se pensa provir de uma essência interior ao seu objeto, corresponde à ilusão de liberdade dos sujeitos econômicos na sociedade burguesa. Mesmo nos cálculos mais complicados, eles são expoentes do mecanismo social invisível, embora creiam agir segundo suas decisões individuais.

<sup>8</sup> HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. São Paulo: Perspectiva, 1990, p. 32.

<sup>9</sup> HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. São Paulo: Perspectiva, 1990, p. 37.

Uma teoria que pretenda o esclarecimento deve antes considerar o “humano teórico” e o “círculo científico” como experiências de significações arroladas numa determinada vida social e, por isso, dentro de uma totalidade prático-significativa. Essa crítica que Horkheimer propõe vai além daquelas manejadas em meio às lutas das ciências humanas ou do espírito – que buscam seus fazeres como científicas, mas autônomas às ciências da natureza. Pois, se as ciências do homem tomam as dimensões do seu objeto como algo contrastante às ciências do mundo natural, elas ainda se prendem a questões imanentes aos ideais científico-burgueses, uma vez que ainda se estabelecem no eixo do fazer ciência a partir da relação entre teoria e objeto desprendida por um teórico autônomo. Uma Teoria Crítica deve superar essa restrição ideológica entendendo que o conceito de teoria não pode ponderar somente o mundo teórico<sup>10</sup> ou, funcionalmente, desprender-se a partir da abstratabilidade e do privilegiado pressuposto no cientista, mas da totalidade vivencial de todos os indivíduos cognoscentes:

O pensamento organizador concernente a cada indivíduo pertence às reações sociais que tendem a se ajustar às necessidades de modo o mais adequado possível. Porém, entre indivíduos e sociedade, existe uma diferença essencial. 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. O que percebemos no nosso meio ambiente, as cidades, povoados, campos e bosques trazem em si a marca do trabalho. Os homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira como vêem e ouvem é inseparável do processo de vida social tal como este se desenvolveu através dos séculos. Os

---

<sup>10</sup> O termo “mundo teórico” é posto aqui em alusão à tese de K. R. Popper, quando ele propõe epistemologicamente a existência de três mundos: o mundo da realidade, o mundo das estruturas mentais e o mundo dos conteúdos objetivos (ciência, filosofia etc.). Para Popper, este terceiro mundo é autônomo aos outros dois primeiros. Para conhecer mais a teoria dos três mundos de Popper, conf. POPPER, Karl. *Conhecimento Objetivo: uma abordagem evolucionária*, Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1999.



fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo<sup>11</sup>.

O problema da verdade e do conhecimento, ou seja, os temas de uma teoria do conhecimento não são mais admitidos como estruturas supra-pessoais nas quais se radicam os princípios constituintes de todas as expressões culturais. No projeto kantiano, a autonomização esclarecida somente é possível quando os sujeitos empírico-individuais e toda a vida sócio-cultural (direito, arte, moral, religião etc.) se subordinam aos imperativos de uma razão autoconsciente das formas possíveis do entendimento (à luz das ciências modernas e da lógica formal) e da unitária constituição do conhecimento segundo os cânones da razão transcendental. A tensão entre o sujeito empírico-individual e a personalidade transcendental é reconciliada na subordinação do primeiro ao segundo. De outra forma mais alargada, com Hegel e Marx essas formas de fundamentação dos procedimentos do conhecimento teórico e da compreensão da realidade sócio-cultural, distinguiu a auto-constituição do humano a partir de uma razão e de um entendimento absolutos, da dinâmica histórico-social na qual todo ser humano se constitui, enquanto tal, numa “comunidade de práxis” onde a dinâmica da razão se reconhece num processo de socialização e historicização. Assim, José Manzana<sup>12</sup> concluiu adequadamente que a Teoria Crítica de Horkheimer impõe uma dupla característica em relação à tradição alemã de filosofia: 1. A personalidade é antropológicamente situada numa totalidade fisiológico-psíquica, abandonando a tensão entre sujeito transcendental e indivíduo empírico na qual o primeiro prevalecia sobre o segundo; 2. O humano desprende-se sua existência numa dialética histórico-socializante, pois as constituições do homem real e do seu mundo acontecem conjuntamente em dimensões sócio-antropológica e sócio-histórica.

Essas categorias que Horkheimer levanta na primeira versão da Teoria Crítica expõem ousadamente que a constituição histórico-social determina, em última instância, a história natural e cultural dos seres humanos, ou seja, uma ampla compreensão sob

<sup>11</sup> HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. São Paulo: Perspectiva, 1990, p. 39

<sup>12</sup> MANZANA, J. Interpretación y recepción de la filosofía teórica de Kant en el pensamiento de Max Horkheimer. Cuadernos salmantinos de filosofía. Vol. III, pp. 57-71. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1976

bases paradigmáticas do materialismo para uma biogenética, ontogenética e filogenética compreensão humana: “todavia, o espírito não está separado da vida da sociedade, não paira sobre ele”<sup>13</sup>. Além dessas teses expostas por José Mazana claramente apresentadas por Max Horkheimer, podemos ampliá-las para mais uma, formulada da seguinte maneira: a nova compreensão da práxis científica expõe sua limitação e sua falibilidade em relação às suas clássicas pretensões de superioridade às outras esferas de experiência e significações culturais (as narrativas míticas, a ética tradicional, a religião etc.), abandonando a ênfase numa superioridade do homem teórico e de seu fazer investigativo.

Tanto a ciência quanto o direito, as artes e a religião, entre outras figuras de ação e conhecimento de uma cultura, devem ser compreendidas e explicadas num contexto de vivência e de constituição sócio-histórica, e a própria compreensão teórica também deve ter autoconsciência de sua limitação – mas não de fatalismo intelectual. Como lembra bem Peter Stirk<sup>14</sup>, essa ampliação e sistematização de uma teoria prático-constitutiva do conhecimento – inclusive do próprio fazer teórico – aconteceu sob uma forte influência de seu antigo orientador, Hans Cornelius. Isso significa que a crítica ao esquematismo teórico das ciências e de seus objetos de estudos, deveriam não somente responder às pertinentes questões da teoria crítica marxiana, mas também sobre as teorias da constituição sócio-cultural posta em debate por intelectuais como Dilthey, Scheler, Heidegger, Cassirer e Lukács.

Para Horkheimer, não se pode promover uma compreensão da teoria, da história e da humanidade implicadas a um ponto vista de classe, como aquela empreitada por G. Lukács. Ora, para o filósofo húngaro, dever-se-ia lutar extensivamente por uma liberdade humana, entendendo que o seu germe estaria presente no ponto de vista do mais oprimido, do proletariado. Daí se justifica a sua luta contra os valores sociais coisificadamente afirmados segundo os ideais da sociedade burguesa e capitalista. Isso implicava também na luta contra as ciências e as formas da reflexão teórica – pois os princípios que regiam o capitalismo eram os mesmos que originavam as formas multidisciplinares da filosofia e das ciências modernas. Contudo, com Horkheimer, pode-se observar que as formas libertárias propostas por Lukács guiavam-se por meios

<sup>13</sup> HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. São Paulo: Perspectiva, 1990, p. 55.

<sup>14</sup> STIRK, Peter M. R. “Materialism and Epistemology” in: *Max Horkheimer. A new interpretation*, pp. 107-129.

não críticos de uma política reflexiva que analisava a totalidade social privilegiando o ponto de vista do sujeito oprimido – do proletariado. Esta redução recai num objetivo historicista e classista não refletido pois os ideais de liberdade não se perguntam pelas singularidades psíquicas dos oprimidos e das possibilidades de reversão das forças de opressão na luta por uma auto-afirmação classista. Diferentemente de Lukács, Horkheimer não recai em tal objetivismo e entende que a consciência crítica pode e deve recuperar os aspectos positivos da ciência, porém sem se reduzir ao seu determinismo dogmático e ideológico. Assim, a totalidade dogmática só pode ser evitada por meio de um materialismo histórico e interdisciplinar que ganhem ampliações por meio de uma tarefa crítica constante.

De outro lado dos círculos marxistas, para Horkheimer, Scheler (da escola fenomenológica) e Heidegger<sup>15</sup> (com sua originária hermenêutica do *Dasein*), enquanto intelectuais que herdaram as intuições teóricas de Husserl<sup>16</sup> e da hermenêutica romântica de Schleiermacher<sup>17</sup>, propunham uma compreensão da dinâmica ontológica como aquela antitética à entificação das ciências inspiradas no modelo da física e da matemática. Para ambos os pensadores, a expressão histórica deve ser depurada de sua faticidade, a fim de que se obtenha a eidade (eidos) das significações correntes. Contudo, para Horkheimer, a reflexão crítica sobre o humano foi abandonada no instante em que se endereçou o conhecimento filosófico exclusivamente aos passos originários da expressão e da gênese do ser, fazendo com que a reflexão caminhasse em direção à sua localização mais originária no ser humano existente: o *Dasein*, ou a consciência observante. Para Horkheimer, a Teoria Crítica deve explorar as dimensões singulares das significações do mundo vivido, enquanto manifestação das forças, da vontade e do desejo, porém, sem reduzi-lo a uma ontologia estática em que a reflexão “se transforme numa psicologia dos homens que vivem numa determinada época”<sup>18</sup>. Dessa forma, a distinção entre os saberes das ciências da natureza e das ciências

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, trad. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes, 1988.

<sup>16</sup> HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*, trad. Manuel G. Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976; HUSSERL, E. *Invitación a la fenomenología*, trad. Antonio Ziriñ, Barcelona, Paidós, 1992.

<sup>17</sup> Para um estudo maior histórico-filosófico das tradições na modernidade e na contemporaneidade, inclusive sobre as filosofias hermenêuticas e da linguagem, cf. STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea* (Vol. 01). São Paulo: EdUSP, 1977; RICOEUR P. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Forense. 1988; SCHLEIERMACHER F. D. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes. 1999.

<sup>18</sup> HORKHEIMER, Max. “Historia y Psicología” in: *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Madrid: Amorrortu editores, 2003, p. 24.

humanas (como aquelas trabalhadas, sobretudo, por Dilthey<sup>19</sup>) ainda reproduzem toda uma de auto-definição científica segundo os moldes intelectuais burgueses. Isso por que quando as ciências da natureza levantam a pretensão de cientificidade, elas ainda arvoram um ordenamento do conhecimento segundo os princípios de saber hipotético, mesmo que seu objeto de pesquisa sejam as expressões de significação da vida. Se assim for, seus méritos se esbarram no fato que elas ainda recorrem à atemporalidade de seus fundamentos tal como fizeram as ciências da natureza. Antes de uma divisão entre os tipos de ciência, A Teoria Crítica lutou por afirmar uma compreensão mais alargada da própria práxis científica dentro do contexto de humanização.

Dessa feita, a primeira Teoria Crítica de Max Horkheimer é atenta às questões abertas pelo neo-marxismo e às teorias de origem kantianas e hegelianas, para o aprimoramento da compreensão da singularidade humana, da compreensão histórico-formativo do humano e da necessária superação das relações sociais baseadas em cisões ético-políticas. A sua Teoria Crítica não ficou desatenta a essas perspectivas que lhes foram fundamentais para a compreensão da religião. Assim, a tese central deste tópico é que, na Teoria Crítica de Horkheimer, o dogmatismo historicista dá espaço a um criticismo que procura ampliar sua compreensão da humanidade e da teoria no contexto de seu acontecimento, contudo resguardando a luta por identificar os aspectos deficientes de sociabilidade que transtornam a vida a partir de conflitos que favorecerem cisões ético-políticas. Dessa forma, a razão crítico-histórico-materialista dá espaço a procedimentos de compreensão e explicação (hermenêuticos) das expressões e da dinâmica social (materialismo histórico) por entender que o solipsismo, metódico da razão transcendental (Descartes e Kant) ou das imagens de uma razão substancial que se ergue das necessidades teleológicas que lhe são próprias desde sempre (Hegel), é vazio das expressões heterodoxas do cotidiano humano; contudo, não se deixa seduzir pelo mergulho hermenêutico na prática ontológica e nem num recuo transcendentalista da fenomenologia, salvaguardando a função crítico-analítica do pensamento. A Teoria Crítica de Horkheimer, então, teria três características elementares:

- I. Ela é crítica à ideologia;
- II. Ela é crítico-analítica ao cognitivismo, segundo o paradigma histórico-materialista;

---

<sup>19</sup> DILTHEY, W. *Introducción a las Ciencias del Espiritu*, trad. Julián Marías, Madrid, Alianza Universidad, 1986.

III. Ela é crítico-compreensiva às expressões humanas no contexto das vivências.

### **Teoria Crítica e a Compreensão do Aspecto Utópico e Emancipativo na Religião**

Na sua obra “Origens da filosofia burguesa da história”<sup>20</sup>, Horkheimer investigou a formação e a composição da “imagem de si mesma” que a cultura europeia moderna teceu por meio de seus intelectuais. Para o pensador judeu-marxista, o conjunto de ideias que teciam esta imagem deveria ser investigado enquanto acontecimento agregado às respectivas formas revolucionárias de produção e de organização sócio-econômica, pois, segundo a orientação sociológica da Teoria Crítica, tanto as imagens de si como o modo de produção e organização da vida se irmanam no tecimento da totalidade social. Contudo, aprofundando e sistematizando teoricamente uma análise crítica às expressões do espírito social, observou-se que num determinado conjunto cultural não se expressavam somente imagens positivas do espírito imanente, mas também outras expressões intelectuais com teores resistentes ao tecido sócio-produtivo contra o qual lutam – mesmo que do qual emergissem, pois isto era *sine qua non* enquanto expressão negativa da totalidade emergente. Pode-se concluir que numa perspectiva hegeliano-marxista, Horkheimer compreendeu que as expressões sócio-culturais se manifestam em dois tipos de imagens: 1. Imagens positivas constituídas enquanto expressões de identidade afim às formas de organização e de produção sócio-econômica; 2. Imagens contra-idênticas, aquelas que expressam as impossibilidades de totalidade que as formas positivas pretendem enquanto expressão da consciência verdadeira; 3. Sobre a formação da sociedade moderno-burguesa e de seus ideais entre os séculos XV a XVII, Horkheimer afirmou que os emergentes e otimistas intelectuais afins ao novo momento auto-delimitaram a Europa em dois instantes históricos: de um lado, o antigo mundo cristão que, no imaginário moderno, consubstanciava em si o obscuro, as formas arcaicas de pensamento e sociedade etc.; do outro, um novo mundo que se arvorou com ideais de progresso e que, de forma ousada, se reconheceu como o estágio mais avançado da humanidade. Contudo, para Horkheimer esses novos horizontes intelectuais não são as únicas vozes na nova Europa.

Na ascensão desses novos tempos, pode-se distinguir ao menos dois tipos de movimentos intelectuais que expressaram a significação da modernidade: um deles

---

<sup>20</sup> HORKHEIMER, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Presença, 1984.

desprende total confiança no advento, na forma e na organização da sociedade burguesa (Hobbes, Spinoza, intelectuais da *aufklärung*, etc.); o outro, os utopistas, contemplaram as despesas sócio-econômica da transição revelando desconfiança e insatisfação para com os novos tempos (Thomas Morus, Campanella, Rousseau etc.). A literatura utópica insurgente esperneava numa nova Europa que estreitava sua identidade continental a partir de uma forte reorganização político-geográfica, comercial e produtora; um protesto contra o desumanamente novo, contra uma ordem que deslocava o bem absoluto de significação religiosa em nome do desenvolvimentismo antropológico.

O novo “velho mundo” re-estruturou suas atividades econômicas definindo conceitos de Estado jurídico, propriedade, moeda, cidadania etc. Essa revolução política criou a ideia de propriedade privada; coordenou a delimitação geográfica das governanças regionais com a formação do Estado supremo e nacional – com faces fiscais e constitucionais (personalização elementares do poder público legal); organizou a instrumentalização monetária da economia; desconstruiu as formas tradicionais e consaguíneas do poder ao atrelá-los às novas formas de política nacional e de produção e circulação capitalista; incentivou as formas agregadas de vida em burgos; desapropriou inúmeras famílias e clãs de suas moradias por consequência das constituições privadas de latifúndios; centralizou na mão do “proprietário de terra” e do proprietário das máquinas de tecelagem a produção agrária e industrial – tornando-se aqueles que controlavam a comercialização, o modo de produção manufaturado ou não, e as ofertas de serviços assalariados nos locais onde os antigos serviços feudais eram agora trabalhadores livres. Sobre essa nova forma de sociedade e poder, afirma Horkheimer, que

o poder baseava-se cada vez menos em títulos senhoriais e direitos legítimos, agora interessava cada vez menos quem era o senhor ou o mestre e o controle das pessoas e da sua força laboral tornava-se, cada vez mais, sinônimo de riqueza enquanto posse

dos meios de trabalho. Este novo tipo de economia possibilitou o abuso cada vez mais desproporcional desse poder de controle<sup>21</sup>.

No contexto da modernização renascentista da Europa, têm-se ao menos duas fortes dimensões sociais: 1. de um lado, há um grupo social que concentra as novas formas de poder, de economia e de sociedade, onde se cria e monopoliza as posses e de onde se ditavam as possibilidades de remuneração – haja vista que a moeda tornou-se o instrumento predominante de mediação avaliativa dos valores de serviço, trabalho, posse, encargos públicos, das mercadorias etc.<sup>22</sup>; 2. por outro, concentravam-se as massas sobreviventes às desapropriações de terras, os excedentes urbanos dos postos de trabalho, etc., ou seja, aquela massa de homens e mulheres que tornaram-se livres mas sem propriedades e que, em total escassez de bens e alimentos em que viviam nas áreas urbanas, candidatam-se ao trabalho com salários e com qualidade de prestação que interessam mais aos proprietários que aos trabalhadores.

A passagem das formas tradicionais de vida características dos tempos pré-modernos para os tempos modernos encerrou o ciclo da economia majoritariamente de subsistência. Essa nova forma de organização econômico-social fez com que comunidades e aldeias inteiras fossem expulsas das novas terras privadas de modo que uma parte dos excluídos fosse obrigada a migrar para as áreas urbanas e a outra ficasse desterrada e aglomerada em bandos famintos. Já nas áreas urbanas, essa parte da grande população excedente do campo ou foi morta pelos novos governos, ou se empilharam numa zona de exclusão econômica no centro ou na periferia dos burgos, ou foram forçados por demanda de subsistência a trabalharem desumanamente nas frentes manufatureiras ou em outros serviços assalariadamente degradantes.

A paisagem social daqueles novos tempos parece ter tido suas raízes diretamente ligadas ao advento do novo paradigma político-econômico. As formas comunitárias de trabalho definham em vistas às novas demandas de trabalho que neste contexto. As frentes de trabalho que se organizaram diante as novas demandas comerciais e produtivas eram abertas nas áreas urbanas por patrões que acumulavam as demandas do

<sup>21</sup> MAX, Horkheimer. “Utopia” in: HORKHEIMER, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Presença, 1984, p.76.

<sup>22</sup> STRAHERN, Paul. *Uma história da economia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

comércio, dos modos de trabalho, dos modos de produção. Dessa feita, afirma Horkheimer, que os “sobreviventes à servidão, as massas famintas das grandes cidades, os destroços humanos da ordem que se afunda, transformaram-se em assalariados, obrigados a vender a sua força laboral”<sup>23</sup>.

Conscientes das tensões sociais provocadas pelo advento da modernidade burguesa, os escritores utopistas tornaram-se a expressão sobre as “despesas da transição” convencidos de que o “lucro capital” e a constituição da “propriedade privada” para fins de dominação e monopólio da produção. Por isso, afirma Horkheimer, que

as grandes *utopias* do renascimento são, pelo contrário, a expressão de camadas indecisas que tiveram que suportar as despesas da transição de uma forma de economia para outra. A história da Inglaterra dos séculos XV e XVI pode elucidar sobre os lavradores expulsos de suas casas e quintas pelos donos da propriedade, quando se transformaram aldeias inteiras em zonas de pastagem, tendo por objetivo o fornecimento lucrativo de lã aos fabricantes de panos de barbantes (...). São exatamente essas camadas que representam a primeira forma de protesto moderno. Por um lado libertos da servidão, encontravam-se por outro, também libertos de todas as possibilidades de ganhar a vida. A situação é a base da primeira grande utopia da nova era, a *Utopia* de Tomás Moro (1516), atirado para o cárcere após um conflito com o rei.<sup>24</sup>

Campanella e Thomas Morus eram católicos e suas posturas políticas e estéticas eram afins a uma ética substancial que expressava o ideal da cristandade medieval em que a ordem mundana deveria ser instituída de tal forma que expressasse o ideal de justiça suprema, divina. Contudo, o que se propagava no continente europeu era uma

<sup>23</sup> HORKHEIMER, Max. “Utopia” in: HORKHEIMER, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Presença, 1984., p. 76.

<sup>24</sup> HORKHEIMER, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Presença, 1984, p. 75.



dimensão social que favorecia o individualismo e o procedimento ético-concorrencial. Tanto Campanella quanto Morus distinguem-se de seu contemporâneo renascentista Maquiavel. Enquanto Maquiavel defendia o uso da religião como meio para que o Estado triunfasse soberanamente sobre as condutas individuais, para Campanella e Morus a religião deveria ser o depósito de ideias de justiça absoluta contra a degenerativa miséria do cotidiano. Assim, a afinidade das utopias e da religião nestes autores é que as imagens utópicas representam uma diagramação político suspensa da realidade expressando um profundo desejo de aniquilação da miséria do mal, alimentando-se dos ideais de justiça e de bem depositados germinalmente na religião.

Desta forma, podemos ver utopia e a religião como negatividade de uma forma social que pretende ser absoluta. O triunfo lógico-histórico e a imanentização definitiva de um espírito social com pretensões à absolutez procura, à força, tornar todos os eventos justificáveis como resultado da realização de si mesmo. Às últimas conseqüências, isso significa que a morte e o sofrimento reais que somente podem ser experimentados faticamente por homens e mulheres na sua singularidade, em dimensões macro-sociais, estas dimensões trágicas da vida tornam-se justificados e, por isso, ilusões momentâneas diante à teleologia do Espírito Absoluto. Contudo, à luz das utopias e das experiências germinalmente religiosas, pode-se ver como a expressão humana denuncia que, segundo os dizeres de Horkheimer, “a morte não se deve teoricamente tomar de modo algum <<racional>> (*sinnvoll*); muito mais se reconhece nela a inconsistência de toda a metafísica do sentido e de toda a teodiceia” (87).

Em concordância com a crítica de Nietzsche às concepções científicas de história, Horkheimer distingue em tensão duas concepções possíveis dessa forma de compreender a organização social e sua disposição ideológico-temporal: uma que emana de uma idéia articulada sob a prerrogativa de cientificidade da qual impõe uma uniformidade lógico-social no resumo abstrato dos acontecimentos, e a história natural em que homens se organizam de tal forma que prevalece às dimensões da vitalidade. A primeira forma, as civilizações se submetem a encarar tudo de forma subjetiva, sem rebeldia, sem paixões, sem amor, compreendendo e aceitando o mundo e os fatos branda e suavemente. A segunda forma de história se revela na arte, na utopia e na religião. Como expressões negativas e, por isso, antitéticas às formas que lutam por serem prevaletentes, essas expressões nascem afim às dimensões vitais e intimistas dos

seres humanos de forma a denunciarem, com seus arremates semânticos, ascéticos e políticos para além do imanente, os limites e as falsidades próprias às autonomizações de ideias que se julgam panteísta e lógico-uniforme na forma de história enquanto ser substancial e uno. Dessa feita, para Horkheimer, Thomas Münzer, Thomas Morus e Tomasso Campanella foram engajados religiosos que faltaram com a tolerância àquele idealismo que exigia “poder de história”, ou seja, aquele sistema ideológico que exigia tolerância no sofrimento e na morte para o advento triunfante do novo e dominante Espírito Social. Tomas Münzer, entre estes intelectuais insurgentes e religiosos, entendia que Cristo “não fora paciente face às injustiças sobre a terra e apoiava-se, para o justificar, nas próprias palavras de Cristo, chegando mesmo a contradizer os intérpretes teológicos”<sup>25</sup>.

Em distinta oposição às formas clássicas de recepção crítico-teórica ao mito, à utopia e à religião, Horkheimer afirmou que elas não foram capazes de superar os aspectos pretensamente e unilateralmente da análise objetiva e funcional destas expressões humanas sem considerar profundamente face “ao sofrimento e a morte humana radicada em raízes psíquicas tão profundas que nunca poderiam ser silenciadas”<sup>26</sup>. Dessa forma, a Teoria Crítica deve comportar-se não somente como um saber que deve compreender a formação histórica e econômico-social em sua totalidade, mas antes deve ser ciente que essa pretensa totalidade é eivada de expressões fragmentárias que, por elas mesmas, requerem um olhar investigativo “interprete de sentido” das dimensões singulares e inalienáveis da sociedade que é a vida. Isso significa de forma mais específica que para Horkheimer, as ciências detiveram-se às expressões da arte, da literatura utópica e da religião, como produtos culturais e simples refletores superficiais da história, das relações naturais, das expressões instintivas e sociais<sup>27</sup>. Antes, a Teoria Crítica de Horkheimer entendeu estas expressões humanas como experiências que nascem da dimensão fragmentária da vida, onde no seu processo de criação não visam o reflexo do processo histórico em decurso, mas a transparência da força vital singular e inalienável que o criador estético ou o fiel expressam nas suas

---

<sup>25</sup> HORKHEIMER, Max. “Utopia” in: *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Presença, 1984, p. 88.

<sup>26</sup> HORKHEIMER, Max. “Vico e a mitologia” in: *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Presença, 1984, p. 88. p.91.

<sup>27</sup> HORKHEIMER, Max. “Vico e a mitologia” in: *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Presença, 1984, p. 88. p. 104.

circunstâncias vitais. Assim, Ott aponta como muita propriedade que a Teoria Crítica de Horkheimer apresenta a experiência originária da religião como sobressalto a um realismo social reificado<sup>28</sup>.

Em seu escrito “Pensamento sobre Religião”<sup>29</sup>, Horkheimer reconstrói a ideia de religião em duas dimensões elementares: 1. expressão autêntica da experiência vivida pelos fiéis; 2. enquanto sistema sócio-cultural de poder articulado.

É claro que a dimensão monoteísta de raiz judaica será privilegiada por esse pensador de inegável origem semita. Sobre a primeira, afirma Horkheimer, que no conceito de Deus se mantêm ideias de justiça absoluta como outras daquelas depositadas na tradição social ou na natureza<sup>30</sup>. Da primeira tese, pode-se extrair outras duas compreensões sobre a expectativa de uma justiça plenamente divina: 1. do ponto de vista de sua dimensão significativa, sincrônica, essas normas não podem ser encontradas no mundo na mesma medida que as outras, na medida que se espera dela a absolutez de todo o bem; 2. na dimensão sócio-formativa, diacrômica, pode-se ver nas formulações de justiça divina o registro de inúmeras gerações expondo seus desejos, suas inquietações, seus anseios e suas acusações<sup>31</sup>.

A partir dessas teses, Horkheimer tece uma profunda crítica ao cristianismo por entender ser possível uma conciliação entre a justiça divina e social. Tanto para o catolicismo quanto para o protestantismo, a ordem mundana está sujeita à justiça divina – essa justiça que é mais bem expressa pelo seu porta-voz privilegiado, a igreja cristã (tanto reformada quanto antigo-romana). Assim, Horkheimer acredita que ao se comportar sob essa perspectiva, o cristianismo opta por uma postura política privilegiada o que justificaria sua propensa relação promíscua com o poder<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> OTT, Michael R. “The social ambiguity of religion” in: *Max Horkheimer’s critical theory of religion. The meaning of religion in the struggle for human emancipation*. Laham: University Press of American, 2001, p. 62-77.

<sup>29</sup> HORKHEIMER, Max. “Gedanke zur Religion” in: *Gesammelte Schriften* (Vol. 03). Frankfurt: S. Fisher, 1988, pp. 326-328. (Tradução nossa)

<sup>30</sup> A idéia de justiça ético-moral de Horkheimer se contrasta com outras duas que podem expressar as teorias mais clássicas da filosofia prática, o jusnaturalismo que tem David Hume como seu maior expoente (cf. HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004; \_\_\_\_\_ . *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora da UNESP, 2002), e a ética das virtudes (das tradições sociais) que tem em Aristóteles a sua maior expressão (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: UnB, 1999; McINTYRE, A. *After Virtue*. Indiana: University Notre Dame Press, 1985.

<sup>31</sup> HORKHEIMER, Max. “Gedanke zur Religion” in: *Gesammelte Schriften* (Vol. 03). Frankfurt: S. Fisher, 1988, p. 326. (Tradução nossa)

<sup>32</sup> Afirma Horkheimer que “Cristianismo perdeu sua função de expressar o ideal, na medida em que se tornou amante do Estado” (HORKHEIMER, Max. “Gedanke zur Religion” in: *Gesammelte Schriften*

A aliança entre Estado e as formas mais organizadas do cristianismo foi um dos pivores das guerras religiosas<sup>33</sup> ocorridas na Europa e um dos motivos na aposta de uma iluminação da razão moderno-teórica para a construção de uma prática política emancipativa contra as imanentes formas conjugadas de política, tradição e religião. O projeto de razão autônoma e iluminista depois de Kant lutou por formas mais racionais de sociedade visando tornar corrente práticas políticas mais racionalmente conscientes. Contudo, em pleno século XX esse otimismo está fragmentado e as esperanças religiosas ainda são recorrentes entre diversas pessoas e comunidades.

Em meio a estas reflexões, pode-se perguntar hipoteticamente se há um conceito de justiça na qual se pode postulá-lo como alvo para as teorias políticas e para as ações dos Estados. Para Horkheimer há um fosso entre, de um lado, a felicidade e a justiça social, e, do outro, as ações políticas possíveis. Uma com a outra não se podem degladiar e nem conciliar, pois a primeira incondiciona-se por meio de expressões ou lutas simbólicas contra as diversas dimensões de limite e incompletude da vida – que não são somente políticas; a outra, diferentemente, ergue-se sob condições históricas, sociais, culturais e econômicas, na determinação de suas possibilidades práticas, visando sempre uma organização mais conveniente de si. Assim, é ingênuo se discutir o papel político-social da religião, pois esta dimensão de prática social não é a foz de tudo que contorna o sagrado de forma que somente lá desaguiariam suas expressões – haja vista que a religião é memória das dores e dos sofrimentos de gerações passadas, o anseio pelo fim do sofrimento (que nem sempre tem motivos próprios à esfera política) etc. Por isso, afirma Horkheimer, “numa mente realmente livre, o conceito de infinito é preservado numa sensibilidade consciente tanto sobre a finalidade da vida humana quanto sobre a sua inalterável solidão, fazendo-a se prevenir contra um otimismo irrefletido e tornando seu conhecimento cada vez mais em um formato de uma religião”<sup>34</sup>.

A compreensão da ideia de religião e utopia recebem as expressões negativas como via para compreender criticamente a totalidade social faz com que a

---

(Vol. 03). Frankfurt: S. Fisher, 1988, p. 326). (Tradução nossa)

<sup>33</sup> Para uma compreensão mais detalhada das tensões políticas com motivações religiosas ocorridas na Europa no século XVI, cf. CHRISTIN, Olivier. *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI siècle* Paris: du Seuil, 1997.

<sup>34</sup> HORKHEIMER, Max. “Gedanke zur Religion” in: *Gesammelte Schriften* (Vol. 03). Frankfurt: S. Fisher, 1988, p. 328. (Tradução nossa)

Teoria Crítica de Horkheimer seja herdeiro das seguintes expressões filosóficas:

- I. Com Kant, a razão crítica destranscendentalizou-se a fim de recompor sua compreensão de mundo a partir da dimensão que lhe é mais própria, a do ser humano;
- II. Com Marx, as expressões significativas de uma sociedade não podem ser compreendidas enquanto imagens que transparecem um absoluto, mas sim como algo contingente à dinâmica produtivo-social de um determinado grupamento humano;
- III. Com Feuerbach, os valores e as ideias religiosas devem ser compreendidas enquanto expressões que nascem a partir das experiências humanas, momento onde há confrontação entre desejo e as experiências ardis da vida;
- IV. Com a hermenêutica romântica, tomaram-se as expressões como contingências significativas às experiências de vivências sociais;
- V. Com Shopenhauer, chegou-se a um materialismo pessimista e, por isso, crítico a um otimismo em relação a qualquer conceito de verdade e justiça absoluta que outrora fora inaugurado e perseguido pelo pensamento burguês, mascarando-as ao revelar que a condição humana é da fragilidade e da finitude; assim, luta-se por compreender e reverter uma sociedade ideologicamente positiva e forte, onde seu curso exposto como racional da vida é trôpego e pouco releva as singularidades da vida<sup>35</sup>.

### **O Enfoque Crítico-Teórico dos Estudos da Religião para o seu Ensino Escolar a Partir das Teses Frankfurtianas (Entre Horkheimer e Habermas)**

Max Horkheimer (1990) e Jürgen Habermas (HABERMAS, 2011, 2007, 1997, 2002) entenderam que as ciências são expressões ideológicas e que acontecem em espaços sociais específicos. Contudo, a relevância que ambos dão à teoria destaca os seus papéis crítico-teórico e prático-político para a emancipação humana.

Toda teoria elege conceitos fundamentais para que a ciência que a circunde

---

<sup>35</sup> Para Ott, “nesta luta social, segundo Horkheimer, a consciência da liberdade humana, a qual também traz consigo uma consciência do sofrimento e dominação, possibilita empatizar com todas as formas de sofrimento na natureza e na sociedade” (Cf. OTT, Michael R. *Max Horkheimer's critical theory of religion. The meaning of religion in the struggle for human emancipation*. Laham: University Press of American, 2001, p. 24.

organize uma percepção primordial, conceitual e ideal da realidade a qual ela foca. Contudo, sabe-se que na prática da reflexão teórica que se ocupa com a ideia científica de si, o método, referencial teórico e campo de investigação, os modelos de mundo requererem retoques ou mesmo remodelações sempre que novos resultados são alcançados. Esta dinâmica é necessária pois a falibilidade de uma teoria está condicionada ao aperfeiçoamento de sua disposição crítico conceitual e do seu olhar empírico sempre que for exigida pelos desafios lançados por contínuos problemas remanescentes das singularidades estudadas e observadas no mundo da vida.

Os estudos humanos e sociais não fogem a esta situação em vistas que as suas construções teóricas do mundo humano procurarão sempre estabelecer um quadro referencial mínimo para o qual se retornará sempre como referência e como algo minimamente elementar para se lançar sempre e novamente quando se remeter a estudos de casos empíricos e, em outras vezes, de questões deontológicas – esta última aplicação teórica ganha destaque quando se pensa questões morais, jurídicas, econômicas ou políticas por preocupações ou interesses para a realização de justiça sociais.

O ciclo de construção conceitual e crítico-reflexiva da realidade social, observações empírico-participativa e reconstruções ideais do mundo humano é contínuo e inacabado. Por enquanto, o quadro proposto suporta penas quatro conceitos que podem ser eleitos como fundamentais: pessoa, agregação, linguagem e ação. Estes conceitos podem ser vistos particularmente como complexos se cada um deles forem submetidos a uma redução analítica. Contudo, a dinâmica destes quatro conceitos tomados neste momento como elementares constitui uma situação hipotética, mas indispensavelmente fundamental, para se reconstruir cognitivamente a vivência humana coloquial. A disposição ideal procurar arquitetar uma compreensão hipotética de qualquer agregação de indivíduos humanos, pressupostamente são participativos de um recurso cognitivo de comunicação para constituírem e repartirem uma referência mínima de sentido a partir do qual qualquer pessoa pode agir cooperativamente no mundo da vida

O século XX é palco de muitas mudanças e não podia ser diferente no horizonte do pensamento da Filosofia e Ciências Humanas. E neste contexto, o exercício da prática teórica não pode prescindir de uma autorreflexão do estatuto científico. O olhar

sobre o mundo o qual se investiga exige para um cumprimento do ciclo de esclarecimento uma autorreflexão. Este ciclo é parte contínua do pensamento teórico como momento de dimensão crítico e reflexivo que são elementares a fim de que o binômio teoria e prática não recaia num dogmatismo e muito mesmo num irracionalismo – algo que deixaria o percurso teórico sem razões sociais de atuação ou existência. Para avançar numa nova lógica de pesquisa nas ciências sociais ou humanas, Jürgen Habermas tem uma preocupação fundamental que ainda não foi levado a cabo radicalmente nas ciências humanas: deslocar o paradigma do “sujeito transcendental” que ainda ancora as razões e os paradigmas científicos, por um horizonte de racionalidade comunicativa. Para o pensamento alemão, as ciências empíricas (antropologia, sociologia, linguística e psicologia cognitiva) deram razões que ainda são suficientes para sustentar a ideia de que a prática de comunicação coloquial ergue no cotidiano de qualquer sociedade, pretensões similares ou imanentes à de verdade (razões pretendidas de ação e compreensão segundo a referência de mundo a qual se trata) na coordenação de suas ações de interação ou tecnológicas. Isso implica que a linguagem é uma prática limiar na constituição da cultura e dos institutos de ordenamento social.

O horizonte de sentido da comunicação varia de acordo com o espaço e tempo, contudo, a linguagem e a ação comunicativa são práticas nas quais se veem possíveis a constituição dialética da identidade coletiva e da culturalização/socialização. Pensando esse fato antropológico, Jürgen Habermas aceita os limites da filosofia do sujeito ou da consciência e eleva a intersubjetiva condensada linguisticamente como dimensão limiar de constituição e agregação social. Pode-se concluir desta forma que toda agregação social é constituída fundamentalmente por uma prática linguístico sócio-cultural mesmo que situada num tempo e espaço. Importa ainda destacar que as expressões desta comunidade hipotética acontecem sempre num jogo específico de sentido em respeito a seu ambiente e tempo histórico, mas sempre em condições cognitivas (formais) de compreensão intersubjetiva que no exercício cotidiano dão dinâmica às socializações.

A ideia de uma fundamentação linguística para as ciências humanas se fixa na seguinte afirmação: “trata-se de uma fundamentação linguística da sociologia que valide a força descentrada da comunicação e compreenda também as identidades coletivas da sociedade e cultura como intersubjetividade de grau superior e condensadas, tenha

devida conta a característica fundamentalmente pluralista da vida social”<sup>36</sup>. Assim, o pressuposto elementar ou o axioma deste trabalho se radica no fato analítico reconstruído empiricamente de que toda agregação humana é fundamentalmente sócio-culturalmente linguística.

No fluxo dos problemas políticos-internacionais, tal como disseminado pelas grandes mídias ocidentais, a religião persiste nas manchetes como protagonista dos grandes conflitos armados e trágicos. Talvez por conta das memórias políticas que vêm das lutas sangrentas da antiga Europa, talvez motivada pelas consubstanciações entre a política pública e uma forma específica de religião, muitas compreensões das tensões políticas caem num imediatismo e, apressadamente, recorrem ao que lhes vêm em primeira mão à memória teórica: há uma tensão inconciliável entre Religião e Direito Público, Religião e Estado Democrático, Religião e Modernidade etc. Em razão desta tensão, diversos modos de dissolução da religião são propostos ou esperados, a fim de que o panorama político global goze de uma paz mais perpétua.

A partir de algumas obras como “O Pensamento Pós-Metafísico”, “Direito e Democracia”, “A Inclusão do Outro”, “O Futuro da Natureza Humana”, “Entre Naturalismo e Religião” e “Dialética da Secularização”, o pensador alemão Jürgen Habermas aprimorou uma visão teórica de articulação social entre política e fé menos próxima dos conceitos clássicos de secularismo e iluminismo. Para evitar um “logocentrismo europeu” na construção de uma teoria prático-filosófica pertinente às questões contemporâneas entre Religião e Democracia, Habermas fez uso de sua metodologia estruturada numa investigação reconstrutiva e interdisciplinar. Para ele, religião é uma expressão presente às culturas, mesmo entre aquelas capazes de erguer conhecimentos científicos e Estados Seculares:

Após a metafísica, a teoria filosófica perdeu seu *status* extraordinário. Os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência emigraram para a arte, que se tornou autônoma. Entretanto, mesmo após este procedimento de deflação, o dia-a-dia totalmente profanizado não se tornou imune à irrupção de acontecimentos extraordinários. A religião, que foi destituída de suas formas formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo com a prática religiosa. É isso não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência da

<sup>36</sup> Habermas, Jürgen (2010) *Obras Escolhidas de Jürgen Habermas*. Vol 1. - *Fundamentação Linguística da Sociologia*. Lisboa, Edições 70.



filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião (HABERMAS, 1990, p.61).

Para ele, os estudos sobre religião, Estado etc. iniciam-se da prática cotidiana: indivíduos que interagem normativamente por meio de ações comunicativas. Delimitados a um contexto de vivência, um mundo vivido e significado, cada indivíduo passa por um processo de ganho de personalidade por meio de sua aprendizagem nas interações possíveis de sua comunidade linguística. Como pessoa, os indivíduos tornam-se progressivamente sujeitos ativos na coordenação de seu mundo social – um mundo vivido coletivamente. Este convívio exige um ativismo social por parte de todos, a fim de que as violências internas que surgem da vontade de prevalência do poder manipulador de uns sobre os outros sejam superadas por uma compreensão cooperativa e solidária de convivência pública. Para Habermas, as esferas públicas democráticas devem ser espaços sociais entre seus integrantes cooperativos para o trato comunicativo interparticipativo, logo, lógico-linguístico.

Ratificando a ideia de Habermas, Berten expõe que “... a sua tentativa [de Habermas] de elucidar as formas mais arcaicas de religião revela uma tendência naturalista no sentido de enraizar a religião nas expressões mais imediatamente naturais – o que é uma forma de naturalismo. Habermas, de seu lado, recusa toda forma de reducionismo” (BERTEN, 2010, 170). Desta feita, a religião não é vista como algo recluso definitivamente à esfera privada; todavia, é interpretada como uma esfera cultural ativamente presente na Esfera Pública, sem ter, de antemão ou necessariamente, um diagnóstico negativo ou que desperte expectativas de que sua temporalidade é presumivelmente finita. É também possível concordar com Habermas a respeito de que o reconhecimento da presença dinâmica da religião no tecimento das culturas não legitima o seu desdobramento em algo totalizante de qualquer *Ethos*, sobretudo de uma sociedade aberta, multicultural.

Na teoria habermasiana é possível ver na religião tanto uma experiência primitiva, arcaica, onde um extraordinário é revelado por meio de tradições ou por diversas outras fontes hierofânicas, como também um lugar onde se complexificam expressões, símbolos, ritos, mitos e interditos, lugar este circunscrito a um jogo de

linguagem com um espaço, uma esfera cultural própria intensa, dinâmica e criativa, como o é a esfera cultural artística, por exemplo.

Por essa razão, as teorias atuais da justiça e da moral trilham caminhos próprios, de todo modo bem diferentes dos da “ética”, se a tomarmos no sentido clássico de uma doutrina da vida correta. Do ponto de vista moral, sentimo-nos obrigados a abstrair daquelas imagens exemplares, que nos são transmitidas nas grandes narrativas metafísicas e religiosas, uma vida bem ou mal sucedida. Nossa autocompreensão existencial pode até se alimentar da substância, mas a filosofia não pode mais intervir no debate desses poderes da fé, fundada em seu direito próprio. Justamente nas questões que, para nós, são de maior relevância, a filosofia se desloca para um plano superior e passa a analisar apenas as propriedades formas dos processos de autocompreensão, sem adotar ela mesma uma posição a respeito dos conteúdos (HABERMAS, 2004, p. 6).

Emprestando os termos da sociologia interpretativa de Weber, a esfera cultural da religião (com suas razões, ações e significações) e os Institutos da Regulação Pública (o Estado Democrático e Constitucional e o Direito) se veem em condição recíproca de respeito e de integração social. Sendo o Estado Democrático defensor soberano dos seus cidadãos religiosos, ele resguarda as liberdades negativas e positivas tanto de cidadãos que expressem múltiplos valores de religião quanto de cidadãos não religiosos que partilhem ou não das visões científicas de mundo.

As ideias que motivam Habermas a pensar a religião no contexto das democracias constitucionais são: 1) num momento pós-metafísico de pensamento, não há qualquer ideia que se sobreponha a qualquer outra sem um debate voltado ao entendimento mútuo e sem que exista qualquer coerção, e 2) os cidadãos religiosos, por força da responsabilidade da manutenção e do aprimoramento da convivência pública pacífica e justa, devem agir a partir de razões públicas solidárias com o outro, tal como aprenderam a agir em espaços gregários nos quais existem regras específicas, os quais, por isso, exigem deles ações singulares diferentes daquelas exercidas no seu contexto mais familiar, como, por exemplo, a escola, o instituto religioso, os espaços comerciais etc.

*A concessão de iguais liberdades éticas exige a secularização do poder do Estado. Não obstante isso, ela proíbe igualmente a supergeneralização política de uma visão de mundo secularista. À proporção que cidadãos (Bürger) secularizados assumem o seu papel de cidadãos de um Estado (Staatsbürger),*

não podem negar que as imagens de *mundo religiosas possuem*, em princípio, um potencial de verdade, nem contestar o direito dos co-cidadãos religiosos de *apresentarem* contribuições a discussões públicas lançando mão da linguagem religiosa. *Uma* cultura política liberal pode, inclusive, esperar que os cidadãos secularizados participem de esforços visando a tradução de contribuições relevantes para uma linguagem acessível publicamente. *Mesmo que essas duas expectativas* não conseguissem contrabalançar inteiramente a não-neutralidade dos efeitos resultantes do princípio de tolerância, esse resto de desequilíbrio não conseguiria colocar em xeque a justificação do próprio princípio. Porquanto, à luz da superação de uma injustiça gritante por via da eliminação de uma discriminação religiosa, não seria razoável ou proporcional às circunstâncias o fato de os crentes, devido à distribuição assimétrica dos fardos, passarem a eliminar a própria exigência de tolerância (HABERMAS, 2009, p. 346.).

A razão pública é um processo contínuo de aprendizado para o aprimoramento das habilidades comunicativas, imprescindíveis para uma convivência multicultural pacífica. Este aprendizado possibilita a revisão dos sistemas de interpretação das convicções tradicionais em direção a novas assertivas que superem os atritos conflituosos emergentes. Essa razão pública é um exercício político em contínua aprendizagem, de modo que, por meio da tradutibilidade, da retórica política, os cidadãos interculturais exercitem a transposição de uma ideia de teor restrito a uma comunidade axiológica em direção a um sentido mais conveniente, próprio de uma agregação cosmopolita, cônica da necessidade de realização dos ideais da democracia, da justiça inclusiva e da paz.

De forma mais acentuada, Habermas (1997, 2002) entende que a teoria crítica tem que focar a emancipação humana procurando consolidar uma democracia dinâmica e, por isso, em constante aperfeiçoamento. Para este pensador alemão da segunda geração da Escola de Frankfurt, a democracia deveria acontecer em respeito fundamental aos direitos humanos em duas dinâmicas complementares: 1. no processo de reconhecimento mútuo entre o Estado e sua sociedade civil multicultural, numa lógica de ordenamento social que por sua vez tenha que estar baseada numa preocupação constante de execução da justiça no qual o Estado efetiva a justiça distributiva, enquanto os cidadãos procuram, pelo uso da razão pública, adequarem seus

credos aos aspectos de uma sociedade plural, democrático-constitucional e multicultural; 2. na dinâmica a qual os membros da esfera pública deste mesmo Estado multicultural, que são pessoas de expressões religiosas, culturais, sociais ou étnicas diferentes, buscam cooperar e reconhecer inclusiva, contínua e solidariamente as suas diferentes concepções de mundo – mesmo que existam diferenças que possam promover atritos axiológicos.

O papel da educação pública e o das ciências numa sociedade que se pretende democrática deve estar estreitamente ligado ao processo de democratização e autonomização de uma esfera social de convivência política. Considerando a dinâmica de uma educação que visa o esclarecimento científico e a solidariedade republicana, o Ensino Religioso fomentado pela investigação científica das Ciências da Religião se desenvolve de modo que a pesquisa, o ensino e o aprendizado desta área de saber tenha como objetivo central mostrar a existência e a importância das múltiplas identidades culturais e religiosas como fundamentais para existência e a realização ética de diversos e diferentes grupos sociais. Contudo, considerando o contexto de democracia multicultural, estes saberes também discutem e revelam que entre diversidades axiológicas, estes grupos não têm fins políticos em si mesmos – não obstante, sejam imprescindíveis realidades sociais a partir das quais se formem personalidades e sistemas axiológicos. Deste modo, cabe as pesquisas e a dinâmica educacional da religião nas escolas e nas universidades procurarem formar personalidades linguísticas que se conheçam em diversidades culturais, logo, religiosas, do ponto de vista das alteridades que sempre podem colaborar fraternalmente entre si e articular dinâmicas de trocas simbólicas sob condições mínimas de cooperação mútua e fundamentadas num entendimento comunicativo, provendo, deste modo, condições de aprimoramento das expectativas de intensa solidariedade.

## Conclusão

Este trabalho esboçou a primeira Teoria Crítica e o modo como ela recepcionou tematicamente a religião, focalizando uma característica epistemológica central: no pensamento crítico e pós-metafísico de Horkheimer a dialética perfaz o estatuto da Teoria Crítica ao lado de uma perspectiva investigativa e de hermenêutica que localiza a dimensão prática e a diretriz teórica da razão num mundo interativo em que os homens estabelecem entre si e também para com a totalidade da natureza na qual se inserem.

Horkheimer encontrou na religião outros papéis que não são exclusivamente os do engano e nem da ilusão ideológica. Seguindo essa trajetória, o filósofo alemão propiciou interpretações bem mais arrojadas que aquelas desenvolvidas no horizonte da filosofia alemã moderna. Dessa feita, veremos como Max Horkheimer aponta, dentro de uma inovadora tradição marxista, uma compreensão mais ampla de religião que aquelas erguidas pelas ecoantes reflexões de Immanuel Kant, Ludwig Feuerbach, Sigmund Freud e Karl Marx, que certa forma favoreceram um olhar que nos dizeres de Michael Foucault ganhou a expressão “hermenêutica da suspeita”<sup>37</sup>.

A partir do que se afirmou até este ponto da pesquisa, pode-se afirmar que o procedimento metodológico proposto por Horkheimer é o de uma dialética enquanto saber que procura explicitar os “elementos constitutivos” e também o “processo formativo” (*bildung*) do conjunto da subjetividade e da sociabilidade, ao mesmo tempo em que se volta ao acolhimento e às interpretações das expressões significativas (hermenêutica) nas quais os seres humanos criam e expõem cotidianamente suas mazelas e suas vontades de auto-superação das possíveis condições de subtração da vida autêntica – mundo de vivência no qual a razão e a práxis política possíveis estão inseridas. Portanto, a Teoria Crítica de Horkheimer é um procedimento crítico-dialético e hermenêutico que, por sua vez, re-atualiza as possibilidades da razão e da política a partir das próprias dimensões vividas nas quais emergem os temas da justiça, do estético, da verdade e da fé (filosofia da vida) que nortearão os ideais de emancipação. A partir do duplo conceito de religião, que pode variar de expressões ideológicas para fazer prevalecer um projeto de unidade social a expressões de fortes insatisfações passadas e presentes para com a vida, Horkheimer se apega a segunda forma de expressão por ser fonte para a primeira e também para outras possíveis.

Pensando a importância do ensino religioso a partir das teorias de Jürgen Habermas, primeiro se chegou-se à conclusão de que as religiões são expressões culturais a partir das quais pessoas e até mesmo grupos atuam numa democracia participativa. Segundo passo foi entender que o ensino público deve favorecer o reconhecimento amplos das diversidades culturais e religiosos que constituem a sua própria esfera pública. Terceiro e último ponto conclusivo, é entender que as pesquisas e a dinâmica educacional da religião nas escolas e nas universidades devem formar

---

<sup>37</sup> FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud & Marx. *Theatrum filosoficum*. 4ª ed. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1987.

personalidades linguísticas que se conheçam em diversidades culturais, logo, religiosas, do ponto de vista das alteridades. Essa política de reconhecimento das alteridades através do ensino religioso nas escolas e na universidade propicia que seus egressos estejam prontos para colaborar fraternalmente entre si e articular dinâmicas de trocas simbólicas sob condições mínimas de cooperação mútua – ações solidárias sempre fundamentadas num entendimento comunicativo, provendo, deste modo, condições de aprimoramento das expectativas de intensa solidariedade.

Nesta dinâmica do Ensino Religioso em contextos democráticos, cabe às Ciências da Religião pensar em teorias que esclareçam progressivamente melhor o que seja o religioso e como se manifestam histórico, cultural e socialmente. É importante destacar assim que ao lado de temas como política, epistemologia, ética, o Ensino Religioso é uma aplicabilidade das Ciências da Religião visando a democratização dos saberes religiosos sob o enfoque teórico compreensivo e crítico, e, do outro lado, político no qual se empenha em pensar as religiões numa dinâmica solidária a despeito

### Referências

- ADORNO, T-W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009
- AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período clássico da hermenêutica filosófica*. São Paulo: EdUNESP, 1994
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: UnB, 1999
- BORGES, Bento Itamar. *Crítica e teorias da crise*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.
- CHRISTIN, Olivier. *La paix de religion. L'autonimisation de la raison politique au XVI siècle* Paris: du Seuil, 1997.
- DILTHEY, W. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Madrid: Alianza Universidad, 1986.
- DUPAS, Gilberto. *Atores e poderes na nova ordem social. Assimetrias, instabilidades e imperativos de legitimação*. São Pulo: Unesp, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud & Marx. Theatrum filosoficum*. 4ª ed. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1987.
- HABERMAS, Jürgen et al. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.
- HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião*. Estudos Filosóficos. Trad. Flavio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (2 Vols.). Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro,

1997.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria e política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *O Futuro da Natureza Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Habermas, Jürgen (2010) *Obras Escolhidas de Jürgen Habermas*. Vol 1. - *Fundamentação Linguística da Sociologia*. Lisboa, Edições 70.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, trad. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes, 1988.

HONNETH, Axel. “Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica” in: RUSH, Fred. *Teoria Crítica*. Aparecida: Idéias & Letras, 2008, pp. 389-415.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. (Tomo1). São Paulo: Perspectiva, 1990.

HORKHEIMER, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Editora Presença, 1984.

HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften* (Vol. 03). Frankfurt: S. Fisher, 1988.

HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004;

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*, trad. Manuel G. Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976

HUSSERL, E. *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1992.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LIMA VAZ, Claudio Henrique. *Antropologia Filosófica* (Volume I). São Paulo: Loyola, 2004.

LUKACS, G. *História e consciência de classe*, São Paulo: Martins Fontes.

MACHADO, Irene. *Escola de semiótica. A experiência de Tártu-Moscol para o Estudo da Cultura*. São Paulo: FAPESP, 2003.

MANZANA, J. *Interpretación y recepción de la filosofía teórica de Kant en el pensamiento de Max Horkheimer*. Cuadernos salmantinos de filosofía. Vol. III, pp. 57-71. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1976.

McINTYRE, A. *After Virtue*. Indiana: University Notre Dame Press, 1985.

MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. *A dimensão teórica das Ciências da Religião. Uma discussão preliminar*. Rever (PUCSP), v. 15, p. 80, 2015.

MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. *Democracia, Culturas e Religiões: reflexões*

introdutórias à possibilidade da concivência democrática, participativa e política em face à multiplicidade cultural e religiosa a partir da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas. *Problemata*, v. 5, p. 20-43, 2014.

SILVEIRA, Emerson Sena ; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de. *A Dimensão Teórica dos Estudos da Religião Horizontes Histórico, Epistemológico e Metodológico nas Ciências da Religião*. 11. ed. São Paulo: Fonte Edotrial, 2016. v. 1. 158p .

NIETZSCHE, F. *Da Utilidade e Inconvenientes da História para a Vida*. Lisboa, Livrolândia, S/D)

NIETZSCHE, F. *Origem da tragédia*. Lisboa: Guimarães, 1999.

RIBEIRO, Bernardo Bianchi Barata. O Nominalismo em Hobbes. *REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS. IUPERJ. BRASIL. VOL. 0, N. 1, 2010.* (<http://revista.estudoshumeanos.com/wp-content/uploads/2009/12/015-38.pdf>, Acessado em 18 de dezembro de 2016, às 11.37).

RICOEUR P. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Forense. 1988;

SCHLEIERMACHER F. D. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes. 1999.

SIQUEIRA, José Eduardo (org.). *Ética, Ciência e Responsabilidade*. São Paulo: Loyola.

STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea* (Vol. 01). São Paulo: EdUSP, 1977;

STIRK, Peter M. R. “Materialism and Epistemology” *in: Max Horkheimer: a new interpretation*. Lanham: Barnes & Nobles Books: 1992, pp. 107-130.

WEBER, Max. *Sociologia das Religiões*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2006.

**RECEBIDO em 13/07/2018**  
**APROVADO em 15/10/2018**