

Resenha

MATHEUS FREITAS

DOCTORANDO EM FILOSOFIA NA UFS

***Religião, história e memória na modernidade.* GRUPILLO, Arthur; MENEZES, Edmilson; OLIVEIRA, Everaldo de. (Orgs.) São Cristóvão: Editora UFS, 2021, 260p.**

A coletânea organizada por Arthur Grupillo, Edmilson Menezes e Everaldo de Oliveira, sob o título *Religião, história e memória na modernidade*, é a mais recente contribuição do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS) para o campo da filosofia da história. O *Núcleo de estudos e pesquisas em filosofia da história e modernidade* (NEPHEN), vinculado ao PPGF/UFS, é precisamente o grupo que tem pesquisado, desde 1998, os clássicos desta área nos séculos XVII e XVIII e a recepção que eles alcançam na filosofia contemporânea.

Na tela *Clio* (1742), de François Boucher (1703-1770), que ilustra a capa do livro, a musa da história tem no olhar certo receio, talvez compassivo, para uma das figuras infantis que ternamente a rodeiam e cujo semblante, em contrapartida, não guarda o menor vestígio de hesitação; sua expressão tem a gravidade de quem conhece, e apenas conhece, sem o aparente embaraço da filha de Mnemósine, algo tão sério e definitivo como só poderia sê-lo a fortuna da humanidade, que ela manuscree em seu livro. Essa obra de arte é o convite para nos engajarmos,

justamente, na reflexão dos temas da religião, da história e da memória no contexto da modernidade, mas de uma perspectiva filosófica.

Com efeito, a modernidade, mais do que o recorte temporal, é exatamente o “problema filosófico” do livro, como já deixa claro a sua “Apresentação”. Aí, o acúmulo de conhecimento e a transmissão do saber, o desenvolvimento de uma consciência histórica e a crítica da religião são indicados como problemas “modernos”, de uma época que os indaga sem restringi-los aos cânones de uma historiografia e nem de uma dogmática religiosa; e não só a prerrogativa de os abordar, mas de integrá-los em uma mesma perspectiva é, justamente, da filosofia. Além dessa diretriz indicada na “Apresentação”, não há uma concepção mais explícita de “modernidade” ou “filosofia moderna” a regular a seleção e a ordem dos textos que compõem o livro, o que de certo modo incita o leitor a aproveitar a profundidade teórica e a alta sofisticação técnica que cada um deles traz por si mesmo.

A primeira das três seções do livro trata de “Religião, história e memória no século XVII”. Seguindo exatamente essa ordem de temas, o da religião é o objeto inicial e central no capítulo sobre “Os direitos da querela, ou da sociedade sob o perigo da teologia moral: uma clivagem acadêmica em 1643-1644 entre a Sorbonne e o colégio jesuíta”. Na tradução de Edmilson Menezes e Maria Cândida Santos e Moura, o texto de Frédéric Gabriel reconstrói o seguinte episódio: quatro alunos jesuítas do Colégio de Clermont têm rejeitados pelo reitor da Sorbonne seus pedidos para admissão do grau de Mestre em artes. Convém destacar, nessa disputa institucional circundada por seus aspectos legais e, sobretudo, religiosos, sua dimensão filosófica. O partido da universidade tem como alvo mais evidente de crítica à “indulgência excessiva” que os jesuítas professariam na moralidade. E vislumbramos o pano de fundo filosófico dessa cisma já na indicação de um dos principais e primeiros responsáveis por tal acusação, Dr. Martin Grandin (1604-1691), que ensinava “problemas de consciência” na Sorbonne.

Documentos dos próprios jesuítas comprovariam a pertinência da denúncia, como o curso do Padre Héreau sobre “problemas de consciência” no Colégio de Clermont. Tal curso foi encontrado em um caderno em posse do Padre Vallée, um religioso da Ordem de Santo Agostinho e, posteriormente, em outro caderno, dessa vez em posse do padre Jean Lavalle, para daí ser encaminhado para análise da reitoria da Sorbonne. O documento é usado para incriminar o Colégio dos

jesuítas por professar a tese “casuísta” de que o homicídio seria permitido se praticado em segredo, a fim de evitar escândalo, contra tiranos ou contra quem mancha nossa reputação frente a juízes, a um príncipe ou mesmo frente a pessoas de bem.

O resultado legal da querela não tarda e vem com a derrota enfática dos jesuítas, que desistem de reivindicar a colação de graus universitários, e a destituição do padre Héreau da cátedra. Mas a discussão filosófica estava apenas começando a fixar as características do que ficou conhecido, conforme o título do livro então lançado por Antoine Arnauld e François Hallier, como a querela da “Teologia moral dos jesuítas”. Gabriel ainda dá outras pistas valiosas para quem deseja reconstruir mais profundamente essa querela, que também teria como fundamento teórico a sétima das cartas provinciais de Pascal.

Ademais, o debate sobre a “teologia moral” é filosoficamente recuperado no texto principalmente a partir do campo da “reputação”. Os jesuítas teriam sido desacreditados pelos partidários da Sorbonne em virtude do suposto envolvimento deles com questões políticas e de poder, o que interferiria em suas bases teológicas. Uma das implicações desse envolvimento com o poder é que as interpretações dos jesuítas padeceriam de um “subjetivismo nefasto”. Ao levá-lo às últimas conseqüências, já naquele contexto chegou-se a tocar em uma polêmica delicada ainda hoje, e que consiste em indagar se a justificação do homicídio, nos termos dos jesuítas, autorizaria em última instância o aborto de uma mulher grávida por estupro, por exemplo.

Entrementes, Gabriel deixa em aberto a possibilidade de que tal “subjetivismo” na leitura dos jesuítas possa ser entendido, por outro lado, como “liberdade interpretativa”. Nesse sentido, o casuísta representaria uma posição marcadamente moderna, de alguém que “toma a liberdade de preferir uma opinião provável a uma opinião dominante”. (p. 48.) De acordo com os direcionamentos filosóficos do casuísmo, influentes inclusive para a irrupção da Reforma protestante, a consciência seria determinada não pela sua adequação a leis gerais, mas pelo seu teste “dos casos processuais e incidentais”. (p. 50.)

Mais próximo de uma reflexão filosófica sobre a história do que propriamente sobre religião, o capítulo “Eleição divina e história em Espinosa”, de Luís César Oliva, detém-se no impacto do capítulo III do *Tratado teológico-político* de Espinosa sobre a tradição da “teologia da história” de matriz agostiniana. É de acordo

com essa tradição que a vida é vista como um lugar de expiação pelo pecado adâmico, mas do qual poderíamos nos redimir, em um retorno à unidade verdadeira, pelo advento de uma graça dispensada apenas aos “eleitos”. Assim, abrir-se-ia uma via para uma consideração estritamente filosófica e totalizante da história, referente ao seu “sentido”, que passaria a ser considerado como um “processo de recrutamento dos escolhidos”. (p. 62.)

Para Oliva, Espinosa começa a minar essa tradição com sua noção de “felicidade”, que incorpora o caráter partilhável do sumo bem e que não deixaria espaço para a inveja entre os homens. Mas é embasado no seu panteísmo, consequentemente, que esse filósofo chegaria a concluir que “tudo é eleição divina”, porquanto cada coisa é “produção necessária da potência divina”, e que por essa razão, em última instância, os hebreus não seriam mais eleitos do que outras pessoas, pois todo ser humano seria eleito na medida em que faz parte do mecanismo da natureza, que é divino. Em todo caso, o último golpe trazido por Oliva, de acordo com as reflexões de Espinosa, estabelece que, se o povo hebreu é mesmo eleito, o fim do Estado hebreu significaria que a “eleição” não pode fundamentar uma história universal.

Segue-se, ainda na mesma seção, o capítulo “Francis Bacon e a arte da memória”, de Edmilson Menezes. Seu primeiro movimento é um preâmbulo sobre a arte da memória. Em um contexto pré-escrito, como o dos gregos antigos, e em que essa faculdade era de tal modo importante a ponto de ser sacralizada em sua mitologia, entende-se facilmente por que a arte da memória era uma das grandes preocupações. Já para a consideração da memória na Idade média, Menezes toma como base a visão de Tomás de Aquino, a partir de seus comentários da filosofia de Aristóteles. Ressalta-se, então, por meio da distinção entre as atividades da memória e da inteligência, de que maneira a primeira faculdade pode auxiliar a segunda em uma arte da memória que cada vez mais se sofisticava: admitindo-se que se aprende mais facilmente quando aquilo de que se quer lembrar está relacionado a alguma imagem, e supondo que as noções da inteligência não estão naturalmente relacionadas a imagens sensíveis, associá-las a *loci*, como os lugares em que determinada coisa foi dita, ajudaria a aperfeiçoar artificialmente o exercício da memória em favor das atividades intelectuais.

Menezes passa, então, para um momento de viragem a respeito da arte da memória no século XV. Na crítica violenta de Erasmo ao apego da escolástica

a técnicas de memorização, o leitor ganha acesso a uma espécie de bastidor do seu antagonismo, ainda mais severo no calor da iminente Reforma, à tradição escolástica. E, logo em seguida, toma conhecimento de que a intervenção da corrente do Renascimento, de matriz neoplatônica, recoloca a memória outra vez em um lugar de destaque na cena filosófica europeia, agora sob o prisma do hermetismo de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e Giulio Camillo.

Ao seguir esse erudito mapeamento do tratamento da memória na história das ideias, chegamos ao XVI, no âmbito do movimento do Humanismo, para encontrar uma avaliação mais minuciosa da mnemotécnica, na qual os seus prós e contras seriam cuidadosamente pesados. Nesse contexto, Menezes ressalta a busca do humanismo por limitar os excessos nas regras elaboradas durante o período medieval para o desenvolvimento da mnemotécnica, reduzindo-as a maneiras comuns de memorização, como “estudo, ordem e cuidado”. E antes de entrar propriamente no tratamento de Bacon acerca da memória, o autor do artigo nos apresenta ao movimento da “tratadística retórica inglesa” dos séculos XVI e XVII e aos seus expoentes Richard Sherry, Dudley Fennere e George Puttenham.

Mais próxima a esse cenário, a memória teria no projeto científico de Bacon a retórica como porta de entrada, na medida em que essa disciplina funcionaria, de acordo com um aspecto epistemológico, como um meio para aplicar à imaginação as sugestões da razão. E segundo a direção ética de tal empreitada baconiana, a retórica contribuiria para a transmissibilidade do saber, a fim de realizar a vocação comunitária da ciência. Já a fim de melhor detalhar o encaixe sistemático da memória no plano da *Instauratio Magna*, Menezes remonta à classificação das ciências que Bacon faz ao vincular cada uma delas a uma faculdade cognitiva humana específica. Assim se encerra a incursão promovida pelos organizadores nos temas filosóficos da religião, da história e da memória no século XVII.

A seção II do livro é dedicada inteiramente à “Religião e história em Hegel”, provavelmente com base na assunção de que, neste filósofo, de maneira tão sistemática como talvez nunca antes na história das ideias, a religião passa a ser considerada de um modo estritamente racional, e “a verdade”, a partir de uma dimensão histórica. O primeiro texto, “A lógica hegeliana do puro pensamento (uma reflexão crítica)”, de Dale M. Schlitt, é uma tradução de Arthur Grupillo do segundo capítulo do livro *Hegel's trinitarian claim: a critical reflection*, um dos textos mais originais sobre a *Lógica* de Hegel, de acordo com o tradutor.

Especificamente, o capítulo de Schlitt selecionado pelos organizadores pode muito bem ser tomado, em sua proposta mais geral, como um direcionamento metodológico para a leitura dos textos trinitários de Hegel, na medida em que, para o intérprete, eles devem ser visitados apenas depois da devida compreensão da *Lógica* hegeliana. Com vistas a obter esse ganho exegético, Schlitt desdobra sua argumentação em três passos mais decisivos: uma consideração detalhada do movimento primordial da lógica, que Hegel chama de “pensamento puro”, concentrada nos cinco parágrafos em que esse filósofo discute a categoria axial de *Etwas*; uma crítica detalhada da dinâmica estrutural da tríade ser, nada e devir, que Hegel elabora para estabelecer a lógica em seu movimento primordial; e uma conclusão a respeito da natureza determinada de todo começo.

Enquanto segue esse itinerário, a leitura de Schlitt, como ele mesmo pretende, prima pela análise detalhada de cada passo da argumentação de Hegel abordada pelo recorte do artigo, em um procedimento ilustrado por Gadamer pela expressão “soletrar” (*Buchstabieren*); todavia, Schlitt não está disposto a abandonar a visão geral do sistema de Hegel, a fim de não se perder no que Adorno considera “detalhes ambíguos” inerentes a ele. E, de fato, não podemos negar que a leitura de Schlitt “soletra”, em cerca de cinquenta páginas, nada além dos cinco parágrafos da lógica hegeliana que tratam do ser, nada e devir; ele percorre, numa marcha tão acelerada quanto fluida, o curto, embora profundíssimo, espaço teórico que vai do “começo absoluto no ser” ao seu “resultado lógico na Ideia absoluta”. Nota-se ainda que o autor se mostra bastante atento às alterações que Hegel faz na segunda edição da *Lógica* em relação à primeira.

Próximo à conclusão do capítulo, o leitor é provocado por uma série de questionamentos acerca da consistência da noção hegeliana de alteridade e, mais grave ainda, da viabilidade de sua dialética imanente, tais quais os seguintes: “poderia a negação realmente esgotar o significado da alteridade”? “A natureza inacabada da complexa noção hegeliana de negação não poderia ser uma indicação de dificuldades mais profundas no modo como ele estabelece sua dialética?” (p. 157). E uma das posições mais fortes do autor é a de que precisamente a dialética hegeliana de ser, nada e devir, que estabelece o puro ser no pensamento, parece ser uma base incrivelmente frágil para sustentar seu “sistema filosófico monumental”, a tal ponto que seria necessária uma “vontade de acreditar” nela e seguir adiante. Ao mesmo tempo em que o reconhecimento dessa fragilidade

sugere cuidado com a leitura das teses de Hegel, na visão de Schlitt, também inspira o reconhecimento do gênio desse filósofo, pela sua pretensa ousadia de equilibrar um colosso conceitual sobre pilares tão arriscados. O brilhantismo de Hegel, na visão de Schlitt, é patente também, e sobretudo, em seus erros, porque cada um deles, ao menos aqueles explicados por esse comentador, era cometido com a consciência de não violar outros pressupostos seus.

Por fim, em termos lógicos, Schlitt conclui que toda argumentação de uma posição dedutiva, como era a de Hegel, sempre pressupõe um argumento anterior que lhe fundamente; a menos que seu objetivo fosse, com essa posição fundamentalmente dedutiva, ofuscar uma preocupação original, da qual teria brotado diretamente, e antes de qualquer coisa, o próprio sistema. Assoma nessa objeção a suspeita de que o sistema hegeliano só se sustenta por uma petição de princípio.

Na sequência, temos “Os cruzamentos e a relação recíproca entre história e natureza em Hegel”, de Marco Aurélio Werle. O capítulo almeja fazer alguns apontamentos sobre a posição ambígua da natureza no âmbito da atividade do espírito, segundo as considerações de Hegel. Para tanto, a abordagem de Werle toma como ponto de partida as noções de “desenvolvimento” e de “concreto” na “Introdução” à *História da filosofia* e na *Filosofia da história*, respectivamente. A proposição mais relevante extraída da noção de “desenvolvimento”, nesse texto, há muito assumida como ponto pacífico entre os estudiosos, é a de que a verdade tem uma dimensão histórica. Por isso mesmo, o “desenvolvimento” estaria por trás da tríade “em-si”, “para-si” e “mesmo”, que por sua vez nos forneceria o estofo conceitual para pensar uma história universal, junto com as acusações de eurocentrismo, racismo ou mesmo equívoco antropológico atribuídas a tal visão de mundo.

Em todo caso, Werle segue particularmente concentrado nessa tríade dialética e em sua conseqüente distinção entre “desenvolvimento” na natureza e na esfera do espírito. Ora, na natureza algo se torna outra coisa sem a consciência de tal transformação e de que dela surge uma individualidade que lhe é completamente alheia, como na relação entre semente e fruto; ao passo que no espírito as coisas mudam em si e para si, isto é, são absorvidas pela consciência, de modo que algo da subjetividade é preservado na mudança. Mas o ponto de Werle é que Hegel consegue firmar, apesar de tal distinção, um vínculo indissociável entre natureza, por um lado, e o espírito, a cultura e a história, por outro, por conta da tese de

que “a própria natureza é o espírito fora de si mesmo”. Com isso em vista, a despeito de alguns aspectos inconciliáveis entre o reino da natureza e o do espírito, como a necessidade da primeira e a liberdade na segunda, o intérprete entende que a evolução do espírito durante a história é um certo “retorno” à natureza. Exortamos o leitor a compreender ele mesmo esse sentido em que a história seria entendida como um retorno à natureza.

Quanto à noção de concreto, o intérprete trata dela como um aprofundamento da noção de desenvolvimento e em oposição à de “abstrato”. O concreto seria precisamente a atividade que liga todos os momentos do desenvolvimento, do início ao fim. Aqui, reaparece a já bem conhecida inovação na consideração filosófica de Hegel em relação à tradição que lhe antecede, dado que o *logos* dos gregos antigos e da tradição exegética dos evangelhos se torna, para esse autor, precisamente o concreto. Em seus termos conceituais, é o “concreto” que firma a ligação e a coesão entre as determinações do desenvolvimento, o “em si”, o “para si” e o “outro”.

Como esse desenvolvimento, conforme já esclarecido, guarda na natureza alguma relação com o desenvolvimento do espírito, Werle chega a concluir que o concreto, a unidade do desenvolvimento da cultura e da história, requer uma passagem pela natureza, mediante a qual unicamente o espírito poderia de fato encontrar-se como alteridade. Mais ainda, em sua interpretação o autor sustenta que há uma determinação recíproca entre ser humano e natureza no “cruzamento” entre natureza e história, com implicações teóricas que merecem um esforço subsequente para serem melhor compreendidas.

Poder-se-ia questionar se este capítulo de Werle não viria melhor antes do de Schlitt, se pensarmos que nossa confiança na coerência fantástica do sistema de Hegel, enfatizada pelo primeiro, poderia na sequência ser amadurecida com a explicitação, feita pelo segundo, de que tal coerência repousaria em bases discutíveis. Mas a escolha dos organizadores, que traz primeiro o texto de Schlitt e depois o de Werle, se mostra acertada no fim das contas, pois aquele, ao “soletrar” os momentos mais elementares da tríade dialética, nos colocaria em estado de alerta diante da sedutora perspectiva totalizante posteriormente enfatizada.

O próximo capítulo da coletânea, “Exposição de Deus antes do espírito finito? Uma vez mais a relação entre *Ciência da lógica e Fenomenologia do espírito*”, de

Arthur Grupillo e Rosmane de Albuquerque, retorna ao problema sobre a fundamentação do pensamento filosófico de Hegel. Mas a questão desses autores é, precisamente, se há uma “suficiência” argumentativa na *Ciência da lógica*, isto é, na “exposição de Deus tal como ele é em sua essência eterna”, ou, em outras palavras, se ela dependeria, e em que sentido dependeria, da *Fenomenologia do espírito* para se manter. Os autores seguem sua abordagem a partir da comparação de duas interpretações importantes de Hegel, a saber, a de Carlos Cirne-Lima e a de Eduardo Luft, antecedida por um comentário da “Doutrina do Ser”, que é a primeira parte da *Ciência da lógica*, e dos “Prefácio” e “Introdução” da *Fenomenologia do espírito*.

Dentro desse recorte, ao se esforçarem por explicar como Hegel tentou levar o criticismo kantiano às últimas consequências, Grupillo e Albuquerque filiam-se a uma corrente exegética de textos hegelianos reconhecida como “não tradicionalista”, encabeçada por Robert Pippin e Terry Pinkard. E aplicam essa proposta de leitura, após ressaltarem que não a julgam incompatível com as mais tradicionais, a um ponto que tratam como especial nessa investigação acerca da suficiência argumentativa da *Lógica*: a profunda preocupação e consciência metodológica de Hegel, que estaria em busca de “dizer o conteúdo verdadeiro na forma verdadeira”. Tal exigência o levaria a um suposto radical criticismo metodológico de inspiração kantiana, que para Grupillo e Albuquerque já despontava no elogio que Hegel faz à tentativa de Fichte de deduzir o que até então era simplesmente pressuposto inquestionável, isto é, as categorias da lógica formal de origem aristotélica.

No comentário que fazem da interpretação de Cirne-Lima, Grupillo e Albuquerque chegam à conclusão de que a *Lógica* pressupõe, sim, o percurso da *Fenomenologia do espírito*. Todavia, embora concordem com esse diagnóstico geral que Cirne-Lima faz da relação entre essas duas obras, rejeitam o peso que ele atribui à contingência e à história supostamente contido na segunda, tendo em vista que assim se mitigaria excessivamente a relevância do caráter puro ou *a priori* na dialética da primeira. Consequentemente, detidos agora na análise de Luft da filosofia de Hegel, Grupillo e Albuquerque deparam-se com um impasse metodológico enfrentado por esse autor: ele não pode na *Lógica* pressupor qualquer elemento exterior, do contrário sua filosofia não estaria sendo suficientemente crítica; entretanto, ao admitir na *Fenomenologia* que só o pensamento, por si

mesmo, pode colocar criticamente a validade de qualquer coisa, saca uma identidade absoluta que só se sustenta tomando emprestado ao pensamento finito um começo contingente, o que também estaria vedado ao seu criticismo.

Grupillo e Albuquerque entendem, portanto, que em sua leitura Luft aceita o ponto de partida de Hegel, mas não o seu desfecho. Para os autores do capítulo, todavia, o começo incondicionado de Hegel, que Luft aceita, não se sustenta sem a sua teleologia do absoluto. E numa conclusão que parece bastante consistente, os autores do texto enunciam que a dimensão finita de qualquer desenlace, conforme já admitido por Luft, revela, no fim das contas, o que este não esteve disposto a aceitar, ou seja, que qualquer começo deve também ser finito; deve ser o começo de um pensamento finito, de um espírito finito, humano.

Por fim, a seção III do livro, “Religião e história na teoria crítica”, traz o capítulo “Religião segundo a dialética do Iluminismo”, de Matthias Lutz-Bachmann, traduzido por Everaldo de Oliveira. Mas essa escolha singular dos organizadores ilustra perfeitamente como a visão totalizante de Hegel sobre a cultura, para além das suas fragilidades metodológicas e de fundamentação, precisa ser ontologicamente reajustada para tratar mais convenientemente de problemas que se aproximam da nossa contemporaneidade; ao mesmo tempo em que indica como essa via pode ser extremamente fértil para estudos futuros.

A tese do capítulo é a de que Horkheimer e Adorno, na *Dialética do Iluminismo*, precisamente no ensaio “Conceito de Iluminismo”, apresentam uma nova concepção de religião que tem como exemplo o judaísmo. Antes de passar a ela, porém, abre-se um importante parêntese para explicar a opção do tradutor pelo termo “iluminismo”, em vez de “esclarecimento”, já bastante consolidado. A palavra “iluminismo” é escolhida não em uma associação irrestrita ao movimento iluminista do século XVIII, e sim para manter aceso o vínculo da atualidade com o século XVIII, como diagnóstico de época e problematização das suas transformações.

Quanto à hipótese de Lutz-Bachmann, a visão de Adorno e Horkheimer, entendida por ele como uma “virada na filosofia da religião da filosofia do século XX” (p. 243.), é desenvolvida de acordo com a seguinte estrutura: primeiramente, uma incursão no texto de Horkheimer de 1935, *Pensamento sobre a religião*; e, em seguida, com base nessa primeira parte, uma apresentação das declarações de

Adorno e Horkheimer sobre a religião na primeira parte da *Dialética do Iluminismo*, tendo como pano de fundo o problema geral desse escrito, o afundamento humano na barbárie; por fim, a avaliação de tais declarações como uma contribuição da “Teoria crítica” a uma nova compreensão da religião no horizonte da filosofia do século XX.

Com efeito, em *Pensamento sobre a religião*, Horkheimer ainda seguiria a crítica da religião de matriz hegeliana-marxista, com a qual romperia, de acordo com Lutz-Bachmann, na *Dialética do Iluminismo*. Considera-se que essa obra opera um afastamento em relação à perspectiva hegeliano-marxista por supostamente não mais alimentar a confiança na construção de relações sociais e políticas mais justas mediante a luta do movimento operário. Na visão do autor do capítulo, em seu trabalho conjunto, Adorno e Horkheimer não pretendem somente compreender, com base em um método puramente científico-social, os fundamentos dos acontecimentos históricos que teriam levado a uma “autodestruição do iluminismo”, mas pretendem ainda, com uma crítica ao Iluminismo, “preparar um conceito positivo do iluminismo, distanciando-o do caminho da barbárie, da dominação cega” (pp. 246-247).

É nesse ponto que Lutz-Bachmann se opõe à interpretação de Habermas, que não teria distinguido o método de exposição e crítica embasado na dialética hegeliana e aplicado por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Iluminismo*, do método da “crítica da ideologia”. A consciência de tal distinção nos levaria a compreender mais facilmente por que Adorno e Horkheimer enaltecem o potencial da arte abstrata e da religião judaica para levar a crítica do Iluminismo a superar a “crítica da ideologia”. O judaísmo seria especial para esses autores, porque a sua narrativa mítica para a criação do mundo tem, segundo eles, natureza prática, não simbólica, e passa por um Deus que não “corporifica a natureza como poder universal”, como o faziam as demais divindades míticas.

Neste sentido, a religião judaica poderia nos levar, bem como a arte abstrata, para além da mera “imitação do que, de todo, já existe”. Além disso, Lutz-Bachmann reforça que Adorno e Horkheimer seriam muito simpáticos ao “immanentismo” do judaísmo, posto que, segundo eles, na proibição de pronunciar o nome de Deus estaria implícita a negação de qualquer consolo transcendente para o desespero de todo mortal. A esperança, para o judaísmo, estaria justamente no finito, uma vez que se tenha vedado a chance de invocar o infinito como um falso

Deus. O capítulo traz como conclusão decisiva, portanto, que a religião judaica seria para Adorno e Horkheimer compatível com um projeto de uma “práxis transformadora da sociedade”; uma práxis que por sua vez exigiria um conceito de “razão pública”, a fim de que o iluminismo não mais flerte com a barbárie sob a pressuposição de falsos infinitos divinizados.

Ao passar por todos os textos que compõem o livro, a despeito dos objetos e abordagens bastante específicos de cada um deles, o leitor não precisará de um ponto de vista profundamente hegeliano, heideggeriano ou habermasiano sobre a “modernidade” para visualizar, no conjunto da coletânea, certa uniformidade no avanço e nos desdobramentos daquelas discussões sobre religião, história e memória entre os séculos XVII e XIX. O texto de Gabriel evoca alguns embriões efervescentes da Reforma, e de suas consequentes contribuições para o amadurecimento de um pensamento “moderno”, em sua discussão filosófica por trás de um debate sobre autoridades religiosas. O de Oliva apresenta a noção agostiniana de “sentido”, que após os duros ataques de Espinosa faz implodir junto com ela uma das primeiras concepções de filosofia da história explicitamente formuladas, bem como o tipo de consciência histórica que ela fomentava pelo tema da “eleição”. E o de Menezes oferece uma consideração da memória já preocupada com uma prerrogativa de transmissibilidade dos conhecimentos adquiridos pela humanidade, a partir da iniciativa marcadamente moderna de refundar a metodologia das ciências em alicerces mais rigorosos.

Na seção II do livro, reconhece-se a filosofia de Hegel como uma das tentativas mais bem-sucedidas de abordar, ainda sem abrir mão da universalidade, a religião e o sentido da história de maneira estritamente secular e segundo uma metodologia presumivelmente científica radicalmente crítica. Mas os textos de Schlitt e de Grupillo e Albuquerque procuram expor algumas fraquezas dessa tentativa. Diferentemente, a convergência explicitada por Werle entre natureza e espírito no desenvolvimento da cultura apresenta uma visão mais positiva. Convergência da qual, poderíamos dizer, suspeitaram Horkheimer e Adorno, e que direcionou o seu foco para a dimensão finita da história humana, com o que seria mesmo urgente repensar as suas construções religiosas. Desse modo, encerra-se o livro em sua terceira seção, com o indicativo de uma das afluências temáticas do pensamento moderno na contemporaneidade.