

A religião na reconstrução de uma teoria crítica social em Max Horkheimer

Manoel Ribeiro de Moraes Jr

RESUMO

Este artigo procura enfocar algumas questões concernentes a uma Filosofia da Religião no interior da Teoria Crítica, mais precisamente no pensamento de Max Horkheimer.

Palavras-chave: Filosofia da Religião, Marxismo, Teoria Crítica, Max Horkheimer.

Religion in the Reconstruction of a Social Critic Theory in Max Horkheimer

ABSTRACT

This paper is an effort to focus some aspects about a Philosophy of Religion inside Critic Theory, specially in the thought of Max Horkheimer.

Key-words: Philosophy of Religion, Marxism, Critic Theory, Max Horkheimer

Introdução

Nas contínuas veredas do pensamento ocidental, a disciplina “História da Filosofia” é aquela que esboça no presente acadêmico, segundo um determinado plano de exposição temporal, a autoconsciência do pensamento filosófico e seus respectivos matizes; não obstante as vistas retrospectivas, ela também possibilita o exercício especulativo sobre o pensamento crítico-reflexivo e explicativo ao mundo subjetivo, natural e social, experimentado pelo ser humano. Porém, no conjunto das obras histórico-filosóficas, o pensador Max Horkheimer é mais lembrado, quase displicentemente, como intelectual fundador da Escola de Frankfurt, e as variações teóricas sobre sua importância filosófica para as diversas áreas do conhecimento são raríssimas e, na sua grande maioria, brevíssimas – ao menos quando elas lhe garantem sobrevida intelectual

desassombrada da grandeza de seu amigo Theodor-Weisegrund Adorno, ou mesmo das críticas neo-kantianas do também frankfurtiano Jürgen Habermas. O pensamento de Horkheimer é uma expressão intelectual que inesperadamente não se ajusta somente às tentativas de atualização do hegelianismo, do marxismo, do kantismo etc., mas de um esforço de desancorar a filosofia do dogmatismo da tradição e do anacronismo lógico-formal das ciências e suas respectivas considerações unilaterais sobre verdade e razão. Neste artigo, acompanharemos como o tema religião surge numa etapa tardia de sua vida, e como Horkheimer re-encontra nesta nova etapa reflexiva as experiências motivacionais em relação à razão e à vida, que outrora se ancoravam em princípios iluministas que apregoavam uma razão autônoma e livre em si mesma.

Teoria crítica: do otimismo positivo ao criticismo radical

A filosofia pós-hegeliana a partir do final do século XIX [1] , já vivenciando o estofo metafísico, sucumbiu ou à pergunta pela relação entre a filosofia e a dimensão sócio-cultural, ou simplesmente aos imperativos unidimensionais da razão tecno-científica. No decorrer do advento do novo século, o mundo contemporâneo viu eclodir a deflagração de duas grandes guerras mundiais, a transição catastróficas de modelos econômicos, a ascensão de políticas totalitárias e tantos outros fenômenos sociais que fizeram irromper no interior do fazimento acadêmico, a pergunta pela possibilidade de uma reflexão crítica ao processo civilizatório capitalista ocidental e sobre seus respectivos modelos de racionalidade [2] .

Max Horkheimer é o pensador no embate contra o dilaceramento da vida. Suas obras expressam uma militância intelectual contra a auto-regulamentação da ciência, da política, da economia e das filosofias positivas, que hasteiam o imperativo da ordem e do progresso econômico-capitalista, tornando-se assim indiferentes à afirmação das singularidades existenciais. A filosofia deste pensador alemão emerge não como uma scientia sistêmica e perene, mas como saber que procurar elevar a “epistemologia crítica” acima do seu simples uso tecno-formal pelas ciências, transpondo intuições de pensadores como Shopenhauer, Kant, Hegel, Freud, Benjamin, Marx e Weber, entre outros, à reflexão sobre a conexão entre teoria e práxis que, por sua vez, elege a eman-

cipação humana o tema central, mas agora sob o enfoque da condição temporal, frágil e transida de finitude [3] do ser humano. Porém, à luz de Kant [4] , Marx [5] e Schopenhauer [6] , Horkheimer entende que o pensamento crítico deve favorecer o processo de emancipação em relação às forças histórico-sociais que retalham o processo de vidas do corpo social, em que pessoas ou um grupo de indivíduos exploram pessoas, subjugando-as aos interesses privados.

A afinidade com a filosofia da história oriunda da tradição marxista fazia com que, em sua primeira fase, a teoria crítica entendesse o progresso orgânico da sociedade como resultado direto do alargamento tecnológico do trabalho social. O otimismo vigorava plenamente, já que “o desenvolvimento histórico ocorre antes de tudo como um processo que consiste precisamente em desdobrar esse potencial para a racionalidade, que é estabelecida no domínio instrumental do homem sobre os objetos naturais” [7] . No entanto, a partir década de quarenta, a compreensão das conseqüências do desenvolvimento histórico-social sob o arrimo da razão passa a ganhar uma apreciação desencantadora:

em vez de olhar para as possibilidades emancipatórias armazenadas no processo da dominação societária da natureza, Horkheimer agora dirigia o seu olhar para os efeitos devastadores que as realizações cognitivas pressupostas na prática do trabalho humano acarretavam [8] .

Essa mudança reflete um distanciamento com respeito ao modelo teórico de análise restrita à esfera do capitalismo, assumindo agora uma preocupação mais ampla em relação ao processo civilizatório universal, pois, como observa Axel Honneth,

a condição totalitária na qual o mundo havia caído, com a ascensão do fascismo, já não podia ser explicada pelo conflito entre forças produtivas e relações de produção, mas pela dinâmica interna da formação da consciência humana [9] .

A pretensão agora é explicitar os mecanismos que levaram a humanidade a um processo contínuo de desintegração, no qual a sociedade capitalista apareceria somente como momento desintegrador final. Agora,

a filosofia negativa da história desloca o sentido do “trabalho social” – que antes era marco categórico fundamental do processo civilizatório – para um conceito que, por ser instrumentalmente mediado, passa a ser entendido como germe do próprio processo reificante da humanidade.

A segunda fase teórica da Escola de Frankfurt é marcada pela percepção de que os barbarismos são, na realidade, acontecimentos inevitáveis decorrentes do modelo de racionalidade desencadeado. “Desde então”, segundo Luc Ferry,

o totalitarismo pareceu situado na mesma via do processo racionalizante. (...) E os totalitarismos mais evidentes (Hitler e Stalin) pareciam desde então, para Horkheimer, simples excessos no processo da total racionalização [10].

Torna-se nítida aqui a influência do diagnóstico weberiano e lukacsiano. Para os filósofos frankfurtianos, o processo de esclarecimento trazia consigo uma lógica velada de domínio e repressão, acontecida no decorrer da história humana e não restrita ao ensejo histórico das sociedades capitalistas. Os eventos traumáticos do século XX podiam ser entendidos como consequência do desdobramento histórico desse projeto da razão. Com isso, as marcas da modernização seriam um estado social não humanista – efeito contrário ao da esperada emancipação social – e o colapso da civilização burguesa.

As teses expostas na Dialética do Esclarecimento articulam uma compreensão do processo civilizatório a partir de uma teoria da cultura que, por sua vez, é reconstruída a partir do mito de Ulisses. Esta teoria da cultura, presente na dialética do esclarecimento, apresenta uma dinâmica de socialização apoiada em paradigmas progressivamente autônomos e formais no imaginário filogenético não só do mundo euro-americano, mas da própria humanidade. Ora, ao escrever esta obra, Adorno e Horkheimer procuraram antecipar o calvário nefasto de um projeto de razão calcado numa teleologia da verdade unívoca e absoluta com motivos de dominação e repressão, apontando as dimensões catastróficas que esta sociedade poderia prover segundo a sua lógica de socialização. Assim, após a conclusão deste trabalho a quatro mãos, Horkheimer dá início a uma nova teoria crítica que, motivada por uma

metafísica pessimista de Schopenhauer, do messianismo romântico e marxista de Benjamin, e pela teologia do concernimento último de Paul Tillich, redescobre a dimensão das singularidades e das contingências vitais, entendendo que nelas se revelam alternativas às determinações socio-sistêmicas manifestas nas dimensões da economia, da política, do direito público, da ciência formal e da tecnologia, impregnadas do ideal de uma sociedade administrada.

Do iluminismo à teologia do anelo

Horkheimer entende que as imagens “do totalmente outro” não explícito nos sistemas de identidade são capazes de desmascarar os discursos onipotentes das unívocas e narcisistas figuras de autoridade atuantes na coordenação das sociedades ocidentais. É neste sentido que, para Horkheimer, os símbolos, as experiências e a linguagem religiosa expressam espontaneamente a rejeição da condição abismal da existência criada pelas contradições da vida e, assim, apregoa a redenção não-histórica de uma absoluta harmonia na realidade.

O objetivo da crítica radical de suas obras não é, pois, em hipótese alguma, negar a modernidade e sua razão, mas sim de promover uma ilustração autocrítica e auto-reflexiva, capaz de quebrar essa lógica que se impõe descendentemente, e através do inegável progresso na liberdade e na catástrofe. Somente “rompendo” essa lógica – pensa assim Horkheimer agora em sintonia com Benjamin e Adorno –, quebrando assim o progresso linear dominado por ela, poderá a história realizar “os princípios de humanidade”, os ideais emancipativos que a razão moderna se propôs como horizonte [11] .

Horkheimer não considera qualquer hipótese de retorno dogmático às antigas cosmovisões religiosas. Porém, distanciando do criticismo da autonomia iluminista impetrado por Kant, Horkheimer entende que as expressões do sagrado podem ser vistas como uma afirmação contundente de uma esperança que rejeita as mazelas de uma vida injusta. É importante observar que, para o pensador frankfurtiano, por detrás de todas as fórmulas confessionais da religião existe uma experiência de autenticidade humana que aprecia a vida e suas experiências de constituição da solidariedade e de afirmação de uma necessária reconciliação subjetiva, social e natural. Os símbolos da fé ocasionam mais uma luta

estética pela afirmação da vida que propriamente verdades dogmáticas, pois elas expressam esperanças no advento de uma época não mais marcado por fatalidades triunfantes.

De modo algum há aqui uma correspondência entre Teologia e Ciência do Divino. Teologia significa a consciência de que este mundo é um fenômeno, que não é a verdade absoluta, que não é a realidade última. Teologia é – me expresso conscientemente com grande cautela – a esperança de que a injustiça na qual este mundo atravessa, não seja a dimensão última, que não tenha a palavra última ... (teologia) é a expressão de um anelo, do anelo de que o verdugo não triunfe sobre a vítima inocente. [12]

A recepção positiva em Max Horkheimer do religioso, já preconizada pelo jovem Walter Benjamin, pode ser vista não como uma mera nostalgia do sagrado, mas como um reconhecimento dos ideais utópicos encarnados na linguagem, na simbologia e na experiência do sagrado. Horkheimer reconhece que a religião é fonte de ideais solidários e emancipadores que foram progressivamente tragados pela modernização social. O seu reencontro com a religião rompe com a tradição positivista de uma razão monológica, que só concebe um uma referencialidade narcisista de interpretação do mundo. Para ele, a religião representa uma redescoberta da ofuscada força simbólica emancipativa que reivindica um mundo verdadeiramente humano.

As confissões devem seguir existindo, porém não como dogmas mas como expressões de um desejo. Pois todos nós devemos estar unidos pelo anelo de que o que se sucede neste mundo, a injustiça e o horror, não seja a última palavra, o anelo de que exista um Outro, e dele nos asseguramos no que denominamos religião [13] .

Porém, como se queira interpretar o outro, o significado em e pelo símbolo, o inominável, quem de forma absolutamente séria e assumindo o próprio risco, sem garantias seguras, o percebe como notícia do incondicionado e se esforça por viver de tal forma que sua vontade não se esgota nos fins dados em cada momento, somente que se preocupa com o outro, porém somente seja mediante a negação desesperada, esse dá testemunho da verdade e é um cristão no sentido de Tillich [14] .

Guinando-se pelo imperativo das singularidades, Horkheimer procura repensar as idéias antropológicas para além do reducionismo lógico-formal impetrado pelo cognitivismo cartesiano e kantiano. Assim, Horkheimer alia-se às intuições iniciais da filosofia da vida (*lebensphilosophie* de Bergson, por exemplo) na medida em que entende que o processo terapêutico que o pensamento deve-se guiar é o de conduzir a si mesmo em direção à infinita alteridade da experiência imanente do real. Contudo, a metafísica da vida empregada por H. Bergson superestima a intuição e a sensação, esvaziando o papel do pensamento e arvorando atitudes irracionais, ou simplesmente, antitéticas aos jogos filosóficos tradicionais. É aí que Max Horkheimer encontra na teologia e na filosofia da religião de Paul Tillich a possibilidade simbólica de manifestação do Absoluto não-ontológico ou do não-substancial Totalmente Outro, como horizonte criativo que extrapola as perspectivas lógico-formais da filosofia tradicional e do irracionalismo das filosofia niilistas e, por isso, capaz de acolher a dimensão infinita e aberta da subjetividade. Neste instante, Tillich aparece como um interlocutor não somente por causa dos laços acadêmicos e de amizade que os uniram desde a década de trinta, quando os contatos se estreitaram na Universidade de Frankfurt, mas por encontrar nele alguém capaz de formular de maneira libertadora o que já há muito tempo era evidente, mas até então nenhum teólogo se atreveu a expressar, que todas as narrações, as histórias bíblicas, e todas as referências a Deus, aos santos e a tudo mais aí concernido, não devem tomar-se de forma literal, mas sim devem ser entendidos de forma simbólica. A leitura literal está necessariamente unida a uma falta do que ele denominou a “seriedade” [15]. Para o teólogo Paul Tillich [16], a dinâmica social instaurada hoje é guiada pelos imperativos econômicos e políticos de orientação capitalista. Assim, esta sociedade recria um sistema de valor que, de algum modo, pressiona os seres humanos a viverem segundo as exigências do setor industrial ou do mercado, cada vez mais estreitos para os ideais de liberdade e a autonomia para além da esteira da cultura econômica vigente. Ainda segundo o teólogo alemão, o grande mecanismo de produção de valores se agigantou, transformando-se em algo capaz de petrificar e objetivar os seres humanos sob as finalidades do mercado de consumo. Porém, a religião e outras expressões culturais, como

a arte e a filosofia, expressam uma resistência a este destino de uma forma heróica. Nestas esferas culturais, a mulher e o homem elaboram perguntas de uma forma séria e profunda sobre a significação de suas vidas nos seus respectivos espaços de vivência. Eles percebem que não existe nenhuma resposta e, assim, ficam cientes do vazio que é encoberto pelo movimento contínuo da vida capitalista – que, por sua vez, ressignificou a vida sob os paradigmas do sucesso, sem contudo apontar para uma dimensão última da vida. Sem saber o que aconteceu consigo, estes indivíduos sentem a perda de significado de suas respectivas vidas, a dimensão de profundidade. Porém, para além desta imanência pessimista, eles podem descobrir nos símbolos religiosos a possibilidade de redenção e emancipação, até então esquecidos na rotina das sociedades modernas.

Uma vez que fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente, a ela se subordinam todas as preocupações provisórias. A preocupação incondicional empresta a todos os outros interesses a sua profundidade, direção e unidade, fundamentando assim o homem como pessoa. Uma vida de caráter realmente pessoal é integral e unida em si; o poder que cria essa integridade da pessoa é a fé. Semelhante afirmação seria absurda, se fé fosse o dar crédito a coisas que não se podem demonstrar. Mas essa afirmação não é absurda, e sim evidentemente verdadeira, se fé é o ser atingido por aquilo que nos toca incondicionalmente [17] .

Seguindo as teses do Tillich, Horkheimer entende que a força heterônoma do simbolismo religioso aponta para uma ação “kairótica” que propicia alternativas à condução da vida então oprimida e sem alternativas, em direção a um mundo com mais liberdade. Assim, o mundo que pode ser manifesto na religião abriga uma orientação de profundo sentimento de pertença às alteridades subjetivas, sociais e naturais, abrigadas por uma relação de misericórdia (mesmo coração, mesmo sentimento) que são as experiências de manifestação das imagens do Bem. Desta maneira, a teologia e a religião tal como preconizadas por Tillich, empenham-se em favor das reconciliações extraordinárias em rejeição à imanência das opressões, fazendo justiça aos apelos da maioria dos oprimidos e dos injustiçados.

Nas sociedades capitalistas, a importância do crescimento econômico, da ordem política, dos pagamentos da dívida pública etc. fez com que a mulher, a criança e o homem fossem colocados num segundo plano de importância. Se antes, os ideais eram antropocêntricos, agora eles são “capitalcêntricos”. Nem a filosofia e nem as ciências entenderam a importância do ideal da vida. E, diante deste quadro, o sentimento de impotência que nutre todos os desejos de rejeição da condição política e econômica presente: sábio é aquele que se conforma em contemplar a miséria do mundo.

Eu sugiro que nós chamemos “profundidade” aquela dimensão religiosa presente na natureza humana. Desta dimensão religiosa podemos entender a formulação de perguntas apaixonadas pelo significado de nossa existência, e mais a disposição de acolher às diversas respostas mesmo que desagradáveis. Tal idéia de religião expressa “um amplo conceito” (universal) de “religião humana”, porém ela certamente difere de tudo aquilo que é comumente compartilhado. Não se descreve religião como convicção na existência de deuses ou em algum Deus, ou também como um conjunto de atividades e instituições, ou mesmo como causa de tudo conjecturada em pensamento, devoção e obediência. Ninguém pode negar que as religiões surgidas na história humana sejam organizadas neste sentido. Aí reside a diferença entre a religião particular e a religião universal.

Tanto para Horkheimer como para Tillich [18], a sociedade moderna é aquela que deslocou as preocupações sobre a vida, a morte e o seu sentido para questões do fazer, do construir e do aperfeiçoar. Mas ter consciência da morte é também ter consciência da vida e vice-versa. Só assim, neste diálogo simbólico presente na experiência vivida, o ser humano compreende a importância da vida. Ao radicalizar estas intuições, desperta-se o interesse nas experiências fundamentalmente interconectadas à vida: “trata-se de experiências fundamentais que fazemos com interesse vital que chamamos de amor, a afirmação da vida que recebemos e podemos dar. Uma vida afirmada, amada e acolhedora é uma vida realmente humana” [19]. Uma fundamentação teológica do anelo na teoria crítica de Horkheimer, é uma investida hermenêutica da vida em valorização do oprimido. A sua percepção da religião como uma esfera cultural em que os indivíduos articulam símbolos litúrgicos

em favor do totalmente Outro postula a possibilidade de alternativas às austeras políticas econômicas e fiscais do Estado contemporâneo, que valoriza as dinâmicas de crescimento econômico em depreciação aos imperativos da vida.

Conclusão

Com isso, a questão aberta por Horkheimer e Tillich problematiza o fato de que importantíssimas expressões humanas, inclusive a filosofia, reprimiram o significado da existência e da morte, fazendo-nos esquecer das limitudes existenciais e, por isso, superficializando a importância da vida como experiência singular e temporal. Uma teologia que considera importante o tema da existência e da morte é aquela que estimula a valorização da vida e, por isso, desce às raízes mais profundas da consciência crítica no processo de exclamação e interrogação religiosa [20]. Horkheimer reencontra na religião expressões das experiências mais autênticas do homem, conquanto sejam elas oriundas de uma esperança escatológica de redenção universal (homem, sociedade e natureza) e não de formulações dogmáticas.

Referências bibliográficas

BORNHEIM, Gerd. Dimensões do Projeto Burgês. In: *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

FERRY, Luc. *Filosofia Política. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*. México: Fondo de Cultura Económica, vol. I, 1991

HOBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos. O breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras.

HORKHEIMER, Max, *Anhelo de justiça. Teoria crítica e religión*. Ed. Juan José Sanchez. Madrid: Trotta, 2000.

_____, *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer Wissenschaft, 1985.

_____. *Gesammelte Schriften (Band 5): Duialektik Der Aufklärung und Schriften 1940-1950*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2003.

KANT, Immanuel. KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?”. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

MARX, K. Contribuição para a crítica da economia política. São Paulo: Martins Fontes, 2003

MATOS, Olgária. Vestígios. Escritos de filosofia e crítica social. São Paulo: Palas Atenas, 1998.

SHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e representação. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

TILLICH, Paul. The Lost Dimension in Religion. In: Adventures of the Mind. New York: Vintage Books, 1958.

_____. TILLICH, Paul. Dinâmica da Fé. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

_____. The Courage to Be. New Haven: Yale University Press, 1952.

NOTAS

[1] BORNHEIM, Gerd. Dimensões do Projeto Burgês. In: Metafísica e Finitude. São Paulo: Perspectiva, 2001, pp. 63-67.

[2] HOBBSAWM, Eric. Era dos Extrmos. O breve século XX. São Paulo: Companhia das Letras.

[3] BORNHEIM, Gerd. A Filosofia Alemã Após a Primeira Guerra Mundial. In: Metafísica e Finitude. São Paulo: Perspectiva, pp. 87-101.

[4] KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?”. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

[5] MARX, K. Contribuição para a crítica da economia política. São Paulo: Martins Fontes, 2003

[6] SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e representação. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

[7] Idem, Ibidem, p. 517.

[8] Ibidem, p. 519.

[9] Ibidem, p. 520.

[10] Cf. FERRY, Luc. Filosofia Política. El derecho: la nueva querella de los antiguos y los modernos. México: Fondo de Cultura Económica, vol. I, 1991, p. 10.

[11] SÁNCHEZ, Juan José. Introducción: Religión como resistencia y solidaridad em el pensamiento tardio de Max Horkheimer. In: HORKHEIMER, Max. Anhelos de justicia. Teoria crítica y religión. Op. cit., pp. 15-16.

- [12] Cf. HORKHEIMER, Max, Op. cit., p.169.
- [13] HORKHEIMER, Max, Anelo de justicia. Teoria crítica e religión, op.cit, p. 119.
- [14] Idem, Ibidem, p. 92.
- [15] HORKHEIMER, Max. Anelo de Justicia. Teoria Crítica e Religião. Op. cit.,, p.150.
- [16] TILLICH, Paul. The Lost Dimension in Religion. In: Adventures of the Mind. New York: Vintage Books, 1958.
- [17] TILLICH, Paul. Dinâmica da Fé. São Leopoldo: Sinodal, 1996, pp. 68-69.
- [18] TILLICH, Paul. The Lost Dimension in Religion. In: Adventures of the Mind. New York: Vintage Books, 1958; TILLICH, Paul. The Courage to Be. New Haven: Yale University Press, 1952; TILLICH, Paul. Systematic Theology. Vol. 1-3. Chicago: The University of Chicago Press, 1967
- [19] HORKHEIMER, Max. Anelo de Justicia. Teoria Crítica e Religião, op. cit. p. 71.
- [20] TILLICH, Paul The Lost Dimension in Religion. In: Adventures of the Mind. New York: Vintage Books, 1958.