

**Raízes do Pensamento Crítico de Max Horkheimer
O Romantismo e a Mística Judaica do Percurso do
Fundador da Teoria Crítica**

Racines du Penséé Critique de Max Horkheimer
Le Romantisme et la Mystique Judaïque du Parcours du
Fondateur de la Théorie Critique

Manoel Ribeiro de Moraes Junior¹

Resumo

Este artigo analisa o panorama intelectual e também dos escritos do jovem Max Horkheimer para compreender as suas críticas feitas na sua fase madura à modernidade, burguesia, ao capitalismo e às avaliações negativas feitas à religião.

Palavras-Chave. Religião, Modernidade, Jovem Horkheimer, Romantismo, Mística.

Résumé

Cet article analyse la scène intellectuelle et aussi les écrits du jeune Max Horkheimer à comprendre leurs critiques dans sa phase de maturité de la modernité, la bourgeoisie, le capitalisme et les évaluations négatives de la religion.

Mots-clés. Religion, modernité, Jeune Horkheimer, Romantisme, Mystic.

Introdução

Para o grande público de filosofia e ciências humanas, o pensamento de Max Horkheimer ficou restrito às suas contribuições à Teoria Crítica em

¹ Graduado em Teologia – STBSB, Graduado em Filosofia – UERJ, Mestre em Filosofia – UERJ, Doutor em Ciências da Religião – UMESP, Pos-Doutorado em Filosofia Política – UERJ, Pós-Doutorado em Filosofia Política - CeSoR - EHESS - CNRS

contraposição àquilo que ele chamou de Teoria Tradicional Contudo, esta obra intelectual e sua participação no livro *Dialética do Iluminismo* ao lado de Adorno, não pode esconder abrangência deste pensador nas discussões sobre ética, religião, filosofia, sociedade, razão e diversos outros temas caros à reflexão utópica. Este pequeno artigo procura revelar como a trajetória do jovem Horkheimer traz temáticas que não só estão germinalmente nas grandes obras de sua maturidade, mas que são importantíssimas para as suas análises sobre a religião nos seus últimos escritos e que, de certa forma, fazem ecos para uma nova compreensão das expressões do sagrado que se situam para além daquelas análises escritas por grandes pensadores no contexto da modernidade iluminista. Este trabalho procura focar duas raízes de expressões culturais que influenciam no comportamento intelectual de Max Horkheimer: o romantismo e o judaísmo místico.

1. O Pensamento de Horkhemier no Horizonte do Pensamento Judaico

No gênero, que deu ao mundo Heine e Marx, Freud e Kafka, Ernest Bloch e Walter Benjamin, aparece-nos hoje como um mundo desaparecido, um continente apagado da história, uma Atlântida submersa no oceano, com seus palácios, templos e monumentos. Destruída pela maré nazista, sobreviveu apenas no exílio, dispersa, e seus últimos representantes, Marcuse, Fromm, Bloch, acabam de se extinguir, como os últimos clarões de um imenso fogo do espírito. Mesmo assim, ela deixou sua marca na cultura do século XX no que esta produziu de mais rico e inovador em ciência, literatura ou filosofia².

Muitas interpretações sobre a Teoria Crítica de Max Horkheimer e de seus colaboradores no Instituto de Pesquisa Social, expuseram este horizonte de reflexão e investigação como expressão intelectual que, em seus dias, guiou-se

² LÖWY, Michael. "Os vencido da História" in: *Redenção e utopia. O Judaísmo libertário na Europa central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.09.

simultaneamente por duas atitudes categóricas próprias ao pensamento moderno alemão:

I) A primeira, o projeto crítico de razão atento tanto à autocrítica transcendental de Kant, que buscou reconstruir os limites e as condições de uso de uma razão satisfeita para com os procedimentos das ciências modernas da natureza e das ciências matemáticas, quanto à crítica hegeliana ao restrito modelo formal de entendimento e razão através de uma ciência da lógica que explorasse não somente as formas, mas também a formação e o conteúdo da racionalidade em que a própria atividade subjetiva se encontraria situada desde sempre;

II) A segunda remonta à tradição marxista que procurou uma realização prática da filosofia idealista por meio tanto de uma negação do seu primado exclusivamente noético, como também por uma tomada de consciência político-teórica e materialista da história humana – ambas entrecruzadas com os objetivos de expor as contradições que acontecem na vida pública (pensamento, vivência e interação social)³ e radicalizar as responsabilidades emancipativas do pensamento em meio a elas.

Além destas duas orientações, mais outras duas são importantíssimas para o tecimento do pano de fundo intelectual de Horkheimer e da Escola de Frankfurt: a Mística Teológico-Judaica e o Romantismo. A permanência dessas duas experiências sobreviventes numa Europa secular não significou que elas tenham sido manifestas sob os mesmos motivos e forças dos modelos epistemológicos nas quais cada uma delas se constituiu nos seus respectivos tempos de maior efusão intelectual. Essa advertência se faz mais necessária ainda ao apresentar a presença dos motivos teológicos. Considerando tudo isto, não se pode esperar da experiência teológica uma adesão às fórmulas onto-teológicas e metafísicas, e muitas menos atitudes rígidas e dogmáticas centrada num determinado contexto de fé. Não se pode reduzir a teologia aos modelos da

³ RENAULT, Emmanuel. "Critique de la philosophie et critique de la politique" in: *Marx et l'idée de critique*. Paris: Puf, 1995, pp. 70-80.

tradição intelectual pré-modernos assim como, por outro lado, não se pode reduzir o romantismo aos lugares comuns da supervalorização do sentimento.

A tradição de língua alemã da filosofia idealista não é a única a compor o horizonte de reflexão filosófica de Max Horkheimer. Ernest Bloch, György Lukacs, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Franz Kafka, Martin Buber, Franz Rosenzweig e muitos outros, se analisados em conjunto, compuseram uma dimensão fundamentalmente comum entre o judaísmo, a erudição literário-filosófica de raízes românticas e as expressões intelectualmente críticas à socialização europeia (surrealismo, marxismo, misticismo etc). Em meio a isto, mesmo que a Escola de Frankfurt fosse um círculo institucional, seus integrantes transcendiam à qualquer institucionalidade e se apegavam a esse círculo maior e não programado de intelectuais judeus predominantemente da Europa Central (*Mitteleuropa*). Essa ligação de amizade, que antecedeu e transcendeu a quaisquer vínculos institucionais, provocou um compartilhamento nem sempre silencioso de intuições e de sentimentos intelectuais que fizeram surgir um universo cultural entre eles⁴. Segundo Löwy,

estes autores foram bastante estudados, mas até agora não se suspeitou jamais que seu pensamento pudesse ter uma *dimensão fundamental comum*. Parece paradoxal e arbitrário agrupar sob um mesmo teto personalidades tão diversas e tão afastadas umas das outras. Constatamos inicialmente que, sem constituir um grupo no sentido concreto e imediato da palavra, encontram-se todavia ligados entre si por uma rede social complexa e sutil: relações de amizade profunda e/ou afinidade intelectual e política que unem Gustav Landauer e Martin Buber, Gershom Scholem e Walter Benjamin, Ernst Bloch e György Lukács, Martin Buber e Franz Rosenzweig, Gustav Landauer e Ernst Toller; Scholem é atraído por Buber e Landauer, Buber corresponde-se com Kafka, Bloch e Lukács, Erich Fromm foi o aluno de Scholem. No núcleo dessa trama, na intersecção de todos os fios desse tecido cultural, contendo em si os polos mais opostos, Walter Benjamin, o amigo íntimo de Scholem, ligado a Ernst Bloch, profundamente influenciado por Lukács, Rosenzweig e Kafka, leitor crítico de Landauer, Buber e Fromm

⁴LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia. O Judaísmo Libertário da Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 27

Segundo Löwy, essa geração de pensadores que nasceu no final do último quarto do século dezenove, enveredou por entre os pensamentos romântico-alemão e judaico-messiânico simultaneamente em seus trabalhos intelectuais. De alguma forma, consciente ou inconscientemente, eles exprimiam uma esperança pelo advento restaurador de mundo *totalmente outro*, por uma redenção plena (*Erlösen*, no alemão, é uma expressão polissêmica que pode significar reforma, restituição, reparação, salvação, redenção). Esse combatente sentimento não acontecia vagamente, já que as trajetórias de vida desses judeus intelectuais foram dadas em meios a conturbados massacres étnicos e sociais consequentes às configurações político-econômicas xenófobas e também à incorporação das formas burocrático-militares na organização social, política e comercial-administrativa⁵ pelo Estado e pela própria sociedade civil. A burocracia era a

⁵Em uma de suas obras magnas, Weber revela como o modelo burocrático ocidental transformou pessoas em indivíduos com deveres objetivos de seu cargo, sob uma rígida hierarquia administrativa (Cf. WEBER, *Economía y Sociedad*. Mexico: Fondo de cultura econômica, 1999, p. 176. A extensão deste modelo de administração social à política governamental, tanto nas relações externa quanto na organização social interna, provocou efeitos nefastos no século XX. Sobre a política externa no século XX, Löwy revela como os objetivos administrativos banalizaram o ideal de vida e singularidade: “Uma outra diferença com Auschwitz é, sem dúvida, o número bem inferior de vítimas. Mas a comparação das duas formas de barbárie burocrático-militar é muito pertinente. Os próprios dirigentes americanos estavam conscientes do paralelo com os crimes nazistas: em uma conversa com Truman no dia 6 de junho de 1945, o secretário de Estado, Stimson, relatava seus sentimentos: Eu disse a ele que estava inquieto com esse aspecto da guerra... porque eu não queria que os americanos ganhassem a reputação de ultrapassar Hitler em atrocidade. Em muitos aspectos, Hiroshima representa um nível superior de modernidade, tanto pela novidade científica e tecnológica representada pela arma atômica, quanto pelo caráter ainda mais distante, impessoal, puramente “técnico” do ato exterminador: pressionar um botão, abrir a escotilha que liberta a carga nuclear. No contexto próprio e asséptico da morte atômica entregue pela via aérea, deixou-se para trás certas formas manifestamente arcaicas do Terceiro Reich, como as explosões de crueldade, o sadismo e a fúria assassina dos oficiais da SS. Essa modernidade se encontra na cúpula norte-americana que toma – após ter cuidadosa e “racionalmente” pesado os prós e os contras – a decisão de exterminar a população de Hiroshima e Nagasaki: um organograma burocrático complexo composto por cientistas, generais, técnicos, funcionários e políticos tão cinzentos quanto Harry Truman, em contraste com os acessos de ódio irracional de Adolf Hitler e seus fanáticos. No curso dos debates que precederam a decisão de lançar a bomba, certos oficiais, como o general Marshall, declararam suas reservas, à medida em que eles defendiam o antigo código militar, a concepção tradicional da guerra, que não admitia o massacre intencional de civis. Eles foram vencidos por um ponto de vista novo, mais “moderno”, fascinado pela novidade científica e técnica da arma atômica, um ponto de vista que não tinha

marca mais destacada de um processo de socialização e desconstituição de significância da vida.

Para compreender melhor o pensamento de Max Horkheimer como filósofo e judeu, é importante vê-lo associado ao *pathos* intelectual que o circunda, algo que Michael Löwy explorou investigativamente por meio da expressão “afinidade eletiva” (*Wahlverwandtschaft*)⁶. Com este tipo ideal, Löwy explora o laço dialético cultural entre os espíritos do romantismo e um tipo de judaísmo que parece justificar intelectualmente as rupturas desprendidas por estes intelectuais em pleno século XX – o século do progresso desprendido e inquestionado. Esses filósofos, considerados heréticos para com a tradição rabínica e insatisfeitos para com a tradição filosófica ocidental, inclinaram-se a uma nova concepção da história de forma que o tempo e o mundo vivido se desvencilhassem dos ideais evolucionistas e das possibilidades de uma filosofia do progresso⁷. A categoria “afinidade eletiva” proposta por Michael Löwy é uma tentativa de compreender (*Verstehen*) a dimensionalidade cultural da intelectualidade judaica da Europa central, que exercitou reflexões filosóficas, religiosas, literárias etc., em meio a diversos ajustamentos entre dois impulsos: a “utopia romântica” e o “messianismo restitutionista”. Trata-se de procurar, segundo o Löwy,

reconstituir, em sua *unidade pluridimensional*, todo um universo cultural socialmente condicionado. Tal abordagem procura iluminar, sob um novo ângulo, uma vasta parcela da cultura

nada a ver com códigos militares arcaicos e que não se interessava senão pelo cálculo de lucros e perdas, isto é, em critérios de eficácia político-militar. Seria necessário acrescentar que um certo número de cientistas que tinham participado, por convicção antifascista, nos trabalhos de preparação da arma atômica, protestou contra a utilização de suas descobertas contra a população civil das cidades japonesas” (Cf. LÖWY, M. “Barbárie e modernidade no século XX” in: BENSÍD, D.; LÖWY, M. *Marxismo, Modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000, pp. 50-51.

⁶ Nos termos do próprio Löwy, “designamos por “afinidade eletiva” um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação causal direta ou à “influência” no sentido tradicional. Trata-se, a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão” (*Idem, ibidem*, p. 13).

⁷ LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia. O Judaísmo Libertário da Europa Central. Op. cit.*, p.11.

européia moderna, detectando uma rede subterrânea de *correspondências* que liga entre si alguns de seus espíritos mais criadores⁸.

Dessa feita, algumas categorias da tradição teológico-judaica são fundamentais para entendermos os ideais libertários dos intelectuais marxistas da escola de Frankfurt⁹: - *Et Ketz* (expressão que revela um instante final, de destruição, condição inicial para se instaurar uma restauração plena). Esta é uma expressão escatológica. Seu uso indica a total impossibilidade de qualquer redenção a partir das condições ordinárias do real. O fim do sentido, da vida e do mundo, nas dimensões subjetiva, social e cósmica, demandam um ceticismo nas ordens imanentemente estabelecidas, ou seja, um pessimismo definitivo para com quaisquer possibilidades hipoteticamente dirigidas a uma melhora ou restauração a fim de contornar as possíveis experiências negativas. O *Et Ketz* é um desejo ou uma expectativa de antecipação do fim que se anuncia incontornavelmente, mas expressa ,também, uma esperança na redenção plena de caráter absoluto e radical. A outra expressão de destaque é *Shevirat Há-Kelin* (expressão “quebra dos vasos” que indica fim da harmonia original). Esta expressão, que é tardia no judaísmo e muito presente nos ensinamentos hassídicos, indica o rompimento da harmonia original na realidade criada. Na ordem da criação, este evento seria mais primordial para explicação do advento sócio-natural do mal do que aquele interpretado e apresentado pela fé cristã – na qual justifica a desconciliação plena pelo dogma do “pecado original” construído a partir de uma interpretação teológica do evento transgressivo de Adão e Eva e da consequente expulsão de ambos do paraíso. Por último, *Olam Ha-Tikkoun* (expressão em hebraico sobre a reparação do mundo). Esta expressão traduz a esperança pelo *Tikkoun* (redenção), por consequência dos desencadeamentos de eventos rotineiros, da história, desprendidos pela força continuamente

⁸ *Idem*.

⁹ LÖWY, Michael. “Messianismo judaico e utopia libertária” in: *Redenção e Utopia. O Judaísmo Libertário da Europa Central. Op. cit. , p.19-29.*

progressiva do desordenamento (*Shevirat Há-Kelin*). Da teologia judaica para a história social, esta expressão foi acolhida nos dias em que os judeus se ressentiram socialmente como vítimas e marginalizados das excludentes e perversas políticas nacionalistas. Delas, eles apreciaram intelectualmente (nas artes, na filosofia, nas ciências da história social e das religiões, na teologia etc.) o sentimento crítico e fatalista da história (*Geschichte*) por resultado dessas experiências. Em meio a esta imanência social, política e econômica, suas individualidades foram vencidas por uma História enaltecida, segundo a cultura ocidental, como ápice da expressão do progresso total. Desta forma, seus desafios os transformaram em ícones da perseguição, seus tolhimentos subjetivos tornaram-se em problemas de afirmação das singularidades, seus desejos de reconhecimento ganharam a problematização ética da alteridade e suas esperanças mais sublimes foram transformadas numa linguagem para além das fronteiras semitas, a redenção emancipativa (*Tikkoun* no hebraico, *Erlösen* em alemão) de todos num estado de reconciliação plena.

Mesmo que Löwy aborde de uma forma mais ampla os arquétipos teológicos que influenciariam o pensamento judaico do século XX, e entre eles estão os pensadores frankfurtianos, estes três termos são suficientes para revelar esta importantíssima orientação intelectual. Segundo Löwy¹⁰,

A seus olhos (Gershom Scholem) os herdeiros desta tradição judia são aqueles que ele chama de “os ideólogos mais importantes do messianismo revolucionário” no nosso século: Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno e Herbert Marcuse.

Parece-nos todavia que, sem negar o alcance mais geral da analogia, é com o pensamento libertário (aí inclui o de Walter Benjamin) que o paralelismo é mais surpreendente. É, com efeito, nos anarquistas que o aspecto revolucionário/catastrófico da emancipação é mais evidente: “a paixão destrutiva é uma paixão criativa”, escreveu Bakunin. Por outro lado, é neles que, como sublinha Mannheim, referindo-se ainda uma vez a Gustav Landauer, o abismo entre toda ordem existente (*Topie*) e a Utopia é o mais decisivo. Encontra-se aqui uma diferenciação *qualitativa* do tempo, opondo épocas

¹⁰ LOWY, M. “Messianismo judeu e utopias libertárias na Europa Central (1905-1923) in: *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: EdUSP & Perspectiva, 1990, p. 134.

carregadas de sentido e épocas desprovidas de sentido: toda possibilidade de *progresso* ou *evolução* é negada, e a Revolução é concebida como uma *irrupção* no mundo.

Nos primeiros anos de trabalho à frente do Instituto de Pesquisa Social e da elaboração do programa central da Teoria Crítica, Max Horkheimer mesmo que ainda guardando boas expectativas para com a ideia de progresso e revolução a partir da teoria marxiana de história e sociedade, recepcionava negativamente pensamentos como os de Walter Benjamin por primar pela dimensão teológica na interpretação da história. Benjamin, inicialmente, parte de um pressuposto bíblico-literário da “queda originária” a partir da qual contrapõe a positividade da linguagem e da história humana¹¹, mas que depois de sua aproximação para com o marxismo intelectual esse pressuposto transverte-se de uma compreensão negativa da ascensão da burguesia e do implicado modo de produção capitalista. Com isso, as imagens teológicas sobre a história ainda persistem como figurações antitéticas às intuições burguesas de uma história positiva.

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece a ponto de afastar-se para longe daquilo a que está olhando fixamente. Seus olhos estão arregalados, sua boca aberta, suas asas estendidas. O anjo da história deve ter este aspecto. Seu rosto está voltado para o passado. Onde diante de nós aparece um encadeamento de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que vai empilhando incessantemente escombros sobre escombros, lançando-os diante de seus pés. O anjo bem que gostaria de se deter, despertar os mortos e recompor o que foi feito em pedaços. Mas uma tempestade sopra do Paraíso e se prende em suas asas com tal força, que o anjo já não as pode fechar. A

¹¹ Cf. BENJAMIN, *Walter. Origem do Drama Barroco Alemão*, Brasiliense, São Paulo, 1984. Sobre a estreita afinidade de Benjamin para com a cultura intelectual do judaísmo, diz Scholem que “Benjamim, como provam muitos de seus escritos, um leitor apaixonado da *Estrela da Redenção* de Franz Rosenzweig – o trabalho mais original da teologia judaica de nossa geração -, vivenciou aí como também nos escritos cabalísticos a profunda ligação do genuíno pensamento teológico judaico à língua que se tornou um traço marcante de seu próprio trabalho” (SCHOLEM, Gershom. “Walter Benjamin in: *O golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica I*. São Paulo: Perspectiva, 1994, p. 204).

tempestade irresistivelmente o impele ao futuro, para o qual ele dá as costas, enquanto o monte de escombros cresce até o céu diante dele. Esta tempestade é o que chamamos de Progresso¹².

Essa compreensão da linguagem e da história, que é articulada no pensamento de Benjamin de forma igualmente transitória entre a filosofia e a teologia, apresenta correlatos dentro das tradições da cabala intelectual. Segundo Leandro Konder, essas concepções já aparecem nas teorias de um teólogo cabalista do século XIII, Abraham Ben Samuel Abulafia¹³. Para o teólogo cabalista, a redenção dos seres humanos só era possível se eles recuperassem as experiências vividas originariamente, ou seja, as experiências compartilhadas da linguagem pela qual Deus criou o mundo.

Após se convencer que as artimanhas da razão iluminista e revolucionária traziam os germes míticos de violência e poder, Horkheimer passou a compartilhar não diretamente com Benjamin, e somente após a sua trágica morte, a ideia de que os pressupostos de um otimismo revolucionário pouco podiam esclarecer as formas opressoras de governança que esses mesmos movimentos praticavam ao ascender ao poder de organização e mando social. Dessa forma, Horkheimer descobre a vacuidade da ideia de progresso para uma emancipação humana – que a princípio foi alimentada pelo pessimismo de Schopenhauer –, afirmando que esta ideia nada mais era se não um círculo vicioso do terror, uma expressão mítica fundamentada na vontade de poder.

A Teoria Crítica mais tardia de Horkheimer é apresentada à luz de uma teologia negativa na procura por justiça e na rejeição dos “ídolos” da opressão e da insensibilidade à vida e ao amor. Por isso, afirma Gur-Ze’ev¹⁴, que

¹² BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história” in: *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222.

¹³ KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, pp. 38-39.

¹⁴ GUR-ZE’EV, Ilan. Walter Benjamin and Max Horkheimer: from utopia to redemption, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8 (1988), pp. 143.

como a Teoria Crítica, o judaísmo não sionista é apresentado por Horkheimer como uma posição negativa à realidade, como uma tendência à espiritualidade não-neutra e não-abstrata, envolvida na procura por justiça e na rejeição da realidade atual a partir de seu interior. O Judaísmo prefere destruir os ídolos em vez de apresentar um quadro positivo do absoluto, ou da utopia positiva. A aquiescência aos principais princípios em sua Teoria Crítica com a essência do judaísmo completa-se com a apresentação dessa preferência. Aqui também Horkheimer encontrou uma identidade entre o judaísmo e o espírito germânico.

Não se pode atribuir ao esboço teológico-negativo da Teoria Crítica tardia de Horkheimer uma atitude dogmática em relação a qualquer religião. Porém, essa afinidade eletiva entre Teoria Crítica e o panorama teológico negativo apropriado da tradição religiosa judaico-cristã deve ser apreendida sob o ponto de vista da utopia. A busca por justiça e a rejeição da imanência na busca da verdade, desdobra-se a partir de uma percepção na qual o progresso da história subjaz na afirmação positiva do ideal do sucesso privado, na vontade em poder dominar o outro-de-si, a natureza e a si-mesmo, em nome da felicidade pré-estabelecida pela lógica da felicidade apregoada pelo mercado capitalista que, por sua vez, fundamenta-se na vontade de auto-preservação solipsista. Para Horkheimer, as escrituras religiosas do judaísmo não falam de Deus, mas dos próprios homens. Se Deus é inominável, então, a verdade, enquanto expressão do definitivo, não é absolutamente e nem imediatamente dada às mulheres ou aos homens. Se assim for, cabe aos homens e às mulheres reconhecerem que as formas de poder, os processos históricos e as mazelas pelas quais as sociedades são suscetíveis, não expressam uma realidade última. Pois como o judaísmo expressa, o verdadeiro não é o que se manifesta no futuro e nem no presente, mas no desejo que os seres humanos alimentam na esperança do advento da redenção, (*Tikkoun/Erlösen*) da justiça plena.

O Judaísmo, como a Teoria Crítica, expressa no pensamento de Horkheimer o oposto do poder, o que parece ser o derradeiro

absoluto na atual realidade, seja na forma de ídolos, de adoração, nação ou líder. Para os judeus, o absoluto é o completamente “Outro” no campo de forças dado. São os testemunhos de um Deus espiritual. A crença nele funciona como uma oposição à vitória do poder dominante na atual realidade: segundo Horkheimer, esta é a razão para a sua inalação¹⁵.

A relação de Max Horkheimer com a religião não acontece a partir de uma experiência imediata. Pelo contrário, ele sabe que depois de críticas à religião esboçadas por Hegel, Marx, Freud, Feuerbach e Nietzsche, não pode voltar-se a ela de forma tal como o fiel acolhe suas narrativas esperando dela a sua salvação individual. Horkheimer alia-se ao judaísmo crítico e também à arte abstrata crítica, orientando a Teoria Crítica a uma Teologia Negativa de tal forma que as verdades religiosas sejam vistas não mais a partir das carências sócio-históricas nas quais o ser humano está mergulhado, mas na luta pela compreensão de sua expressão mais original: a esperança pela redenção. Assim como Walter Benjamin, Horkheimer aponta que a verdade da religião é inseparável da luta contra a história e, por isso, uma ação solidária às vítimas da lógica do progresso e do desenvolvimentismo. Desta feita, para Horkheimer, a verdade da religião não se reduz a ela mesma, ou seja, a religião não se esgota na função de integração ou de legitimação social (Habermas e Durkheim), mas, antes, como saltos simbólicos que expressam uma justiça resistente e solidária, rejeitando a realidade política estabelecidas de modo que as singularidades são tratadas como um momento de sacrifício para o estabelecimento de uma ordem ética ou política¹⁶.

Não se pode fundar uma nova religião. Que elas continuem existindo com suas antigas confissões e que sigam atuando no reconhecimento de que elas expressam uma esperança e não um dogma (...) Dar expressão ao desejo de que esta injustiça – que

¹⁵ GUR-ZE'EV, Ilan. Walter Benjamin and Max Horkheimer: from utopia to redemption, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8 (1988), pp. 150.

¹⁶ SÁNCHEZ, Juan José. “Religión como resistencia y solidaridad em el pesamiento tadío de Max Horkheimer (Introducción) in: HORKHEIMER, Max . *Anhelo de Justicia. Teoria Crítica e Religión*. Madrid: Trotta, 2000, p. 35.

alguém seja torturado sem culpa até a morte e que o verdugo triunfe – não seja a última palavra. E, sobretudo, atuar como corresponde a uma teologia fundamentada nesse anelo¹⁷.

A relação tardia entre Teologia Negativa e Teoria Crítica no pensamento de Max Horkheimer pode ser interpretada a partir de seus próprios escritos, tal como se pode acompanhar mais pormenorizadamente nos capítulos finais deste trabalho, como uma afinidade eletiva entre religião e filosofia, por consequência do esgotamento esclarecedor das formas tradicionais de uma razão autônoma, formal e logocêntrica. Esse sentimento de aversão à recepção positiva do ideal de história e progresso social por Horkheimer não foi nutrido somente da mística judaica, mas também do romantismo alemão. Sobre a relação do pensamento crítico judaico ao romantismo, ainda segundo Löwy¹⁸, a visão crítica à ordem do mundo se aliou à oposição romântica que, ela mesma, encabeça críticas e resistências ao *modus vivendi* do capitalismo e da sociedade burguesa – esta, por sua vez, “uma nostalgia das sociedades pré-capitalistas e uma crítica ético-social ou cultural ao capitalismo”¹⁹.

2. Max Horkheimer e o Romantismo

Löwy entende que romantismo ofereceu três fortes motivos de interpretação crítica ao advento conjunto do capitalismo e do modelo burguês de vida: 1) o enfraquecimento dos valores qualitativos, 2) a fragmentação do modelo orgânico de sociedade e 3) a mecanização e a impessoalidade nas relações sociais, logo, a fragilização das experiências afetivas na vida social. Contudo, não é possível compreender o romantismo como um movimento uniforme. A partir

¹⁷ HORKHEIMER, Max. Was wir "Sinn" nennen, wird verschwinden. Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer, in: *Der Spiegel*, Nr. 1/2, 5.1.1970. (<http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/dokument.html?id=45226214&top=SPIEGEL> – 24/05/2009. 16.55).

¹⁸ LÖWY, Michel. “Marxismo e romantismo revolucionário” in: *Romantismo e messianismo*. Edusp; Perspectiva: São Paulo:1990, pp. 11-34.

¹⁹ LÖWY, Michel., *Ibidem*, p. 12

desta tipologia mínima de identidade deste movimento cultural, Löwy extrai dele ao menos quatro tipos ideais de romantismo: 1) reconhecendo o escritor Novalis como um ícone central, o romantismo “passadista” ou “retrógrado” expressou uma nostalgia reacionária aos tempos medievais católicos; 2) partindo referencialmente de um rápido trabalho de Edmund Burker, *Considerações sobre a revolução francesa*²⁰, o romantismo conservador pode ser compreendido pela rejeição às ideias de política e de Estado que se influenciaram pela revolução francesa, enaltecendo assim os ideais aristocráticos de virtude e tradições; 3) Ferdinand Tönnies e Max Weber podem ser reconhecidos dentro do romantismo desencantado que, por sua vez, expressa as “qualidades” das sociedades tradicionais e também analisa seus irreversíveis declínios no advento das desencantadas, racionais e apáticas sociedades modernas e capitalistas; 4) por último, o romantismo revolucionário, como os de Ernst Bloch e Gustav Landauer, que é pessimista para com a possibilidade de um retorno às sociedades tradicionais, como também não encontram quaisquer possibilidades de uma emancipação humana na vigente ordenação capitalista e burguesa da vida, restando-lhes então a expectativa e a esperança por um evento reparador advinda do futuro a partir de algo “totalmente outro” e “ainda-não presente”.

O romantismo revolucionário é o que mais surpreende os pensadores que estão próximos à Escola de Frankfurt. Duas expectativas devem ser esclarecidas: o passado pré-capitalista que serve-lhes de referência não é histórico (sistema feudal etc.) ou institucional (Igreja Católica, monarquia, nobreza etc.), mas pode ser expresso como um sentimento de “estado originário e ordenado” (Hölderlin e Rousseau) que foi progressivamente pulverizado. Contudo, como estes intelectuais podem ser reconhecidamente marxistas e românticos haja vistas que seu referencial central, o pensamento histórico materialista de Karl Marx, revelou-se seu antípoda na análise das condições possíveis da revolução

²⁰ WEFFORT, F. (org.) *Os clássicos da política*, São Paulo: Ática, 2000, vol. 2, pp. 13-4.5.

restauradora da modernidade, mostravam-se enraizados nos ideais iluministas da revolução francesa e da moderna razão libertadora e emancipante?

Löwy encontrou uma pequena anotação de Marx feita em 1845 num livro escrito por Thomas Carlyle (escritor inglês de fortes influências do romantismo alemão), afirmando que “se os homens perderam a crença em Deus, seu único recurso contra um cego Não-Deus, de Necessidade e Mecanismo, contra uma terrível Máquina a Vapor Mundial que os aprisiona em seu ventre de ferro como um monstruoso touro Phaloris, seria, com ou sem esperança – a *revolta*”²¹. O escritor crítico à vida burguesa, Honoré de Balzac, os historiadores Thomas Carlyle e Georg Maurer, e o antropólogo Lewis Morgan, foram intelectuais que favoreceram a Marx e a Engels um “núcleo racional” às suas afinidades para com o romantismo – que, de imediato, se revelava a eles como reacionário –, sob a condição de transparecer os aspectos críticos ao modo burguês de construção de uma *weltanschauung* como também uma compreensão de formas de vidas comunitárias antípodas àquelas associadas ao romantismo aristocrático, católico e feudal. Mesmo que Karl Marx enalteça os avanços do industrialismo e do mercantilismo, será sob os horizontes das comunidades tradicionais que se esfacelam no avanço dos modos burgueses de vida urbana ditada pelos imperativos do capitalismo, e sob a cética postura revolucionária à auto-emancipação social pelo capitalismo, que Marx se põe ambigualmente entre os ideais jacobinos e românticos. Desse modo, afirma Löwy²² que

Sem dúvida, apresentamos aqui apenas um aspecto do pensamento de Marx e Engels; não se deve perder de vista o senso das proporções e esquecer que para eles o capitalismo industrial (como sistema mundial) tinha desempenhado um papel progressista, não só pelo desenvolvimento, numa escala sem precedentes, das forças produtivas, mas pela sua socialização parcial (graças à cooperação, ao mercado mundial etc) – duas condições que criam a possibilidade objetiva de uma transformação socialista da economia

²¹ LÖWY, Michel. “Marxismo e romantismo revolucionário” in: *Romantismo e messianismo*. Op. cit., p. 18

²² LÖWY, Michel. “Marxismo e romantismo revolucionário” in: *Romantismo e messianismo*. Op. cit., p.24.

e de uma sociedade sem classes, onde “cada um terá segundo suas necessidades”. A dimensão romântica anticapitalista se articula e se combina com esse outro momento, resolutamente modernista e apaixonadamente antifeudal, conduzindo à *Aufhebung* (negação-conservação-superação), tanto do passado pré-capitalista, quanto do presente burguês.

Num pequeno texto intitulado “o combate contra a burguesia”²³, Max Horkheimer aborda a vulgarização e a superficialização da crítica indiscriminadamente conduzida conjuntamente ao capitalismo e à burguesia. Para ele, essa crítica pouco elucida a burguesia e a forma de concentração de riquezas própria do capitalismo, posto que, este último, é mais propenso a favorecer àqueles que se adequam à sua lógica de acumulação de capital do que propriamente a afirmar universalmente o tipo burguês de classe social. Por mais que o capitalismo enraíze-se na mentalidade e nos valores disseminados pelo modo de vida urbano, dos burgos, ele não está restrito à ordem da burguesia como se estivesse ordenado a ela sob os modos organizacionais de castas sociais. Desta feita, Horkheimer sabe que a necessária ampliação da compreensão da condição humana e a superação da forma de analisar a organização social e econômica não podem ficar restritas a uma solidariedade restrita ao proletariado.

Mais do que pensar restritamente as condições econômicas que alavancariam a emancipação social, Horkheimer compreende que a condição política da emancipação deve superar as restrições sociológicas e econômicas dispensadas até então pelo pensamento passionalmente classista²⁴. Os mecanismos sócio-econômicos *per se* restringiam a dimensão da dignidade humana aos próprios paradigmas de auto-otimização de seu funcionamento elementar, regado de alguma forma pelo ideal de justiça distributiva aristotélica e aqueles derivativos igualitários sob ideais republicanos apregoados pelo pensamento político francês (p. ex. Jean Jacques Rousseau).

²³ HORKHEIMER, Max. HORKHEIMER, Max. HORKHEIMER, Max. *Dämmerung*. Frankfurt am Main: S. Verlag/Fisher, 1974 (versão utilizada com base nesta edição alemã: HORKHEIMER, Max. *Crépuscule. Notes em Allemagne* (1926-1931). Paris: Payot & Rivages, 1994, p. 84.

²⁴ HORKHEIMER, Max. *Crépuscule. Notes em Allemagne* (1926-1931). *Op. Cit.* pp. 139-142

Sabe-se apenas porque sofrem". Certamente Goethe protestaria contra a aplicação de sua reflexão às questões de classe sociais, pois elas servem bem ao capitalismo. Contudo, é melhor entender o sofrimento do ser humano nas questões de classes dentro do capitalismo, que entendê-lo dentro do círculo de amizades. Os proletariados não conhecem o rude empreendimento dos patrões, mas este é o aspecto que é o mais relevante, o mais sério. É também por esta falta de conhecimento que a psicologia arcaica mostra o operário do ponto de vista do salão da fábrica, faltando-lhe algo a mais do conhecimento antropológico-filosófico.

Diz-se que Goethe refutou esta interpretação. "A malícia e o ódio limitam a observação à superfície", é o que afirma o provérbio que trata disto. Mas que conseqüências tirar deste enunciado quando a manutenção do modelo vigente de sociedade é aquela em que o tipo de ser humano adotado é uma desgraça para a própria humanidade? Os conceitos não se alternam em seus opostos, de modo que a maldade da superfície fosse o núcleo e a malevolência, clarividência? "Os defeitos visíveis são somente aqueles sem amor", disse o próprio Goethe. Mas quando os defeitos são parte de essência?

A política de Goethe afetou seus trabalhos em muitos lugares. Toda a elucubração sobre o que ele faria hoje é inútil. Contudo, seus olhares ainda pode de alguma força trazer luz aos nossos tempos. "Só é realmente vivo aquele que é benevolente com o outro". A vida na fase atual do capitalismo representa, segundo esta perspectiva, na maioria dos homens, a morte.²⁵

Horkheimer é também um leitor de Goethe. Por meio da literatura romântica, ele descobre a singularidade da vida e da morte, e a preponderância inalienável da existência singular na formação da sociabilidade. Desta forma, os ecos da afirmação da "singularidade da vida" resistem à sua mecanização e as impessoalidades que, inclusive, são próprias tanto das revoluções socialistas (que se desprendem contraditoriamente e violentamente a favor da justiça e do desenvolvimento econômico-tecnológico) quanto da mecanização comercial e industrial do capitalismo (que reivindicam o progresso financeiro, o desprendimento político, a mínima regulação da dinâmica anti-ética "concorrencial" e também o desenvolvimento tecnológico que, em conjunto, são contemplados como dimensões responsáveis da emancipação e do desenvolvimento social). Assim, a expressão romântica do pensamento de Horkheimer pode ser categorizada em dois tipos fundamentais: 1) num

²⁵ HORKHEIMER, Max. *Crépuscule. Notes em Allemagne (1926-1931). Op. Cit.*, p. 127.

ressentimento às promessas e às imagens embutidas na modernidade, quer sob o estereótipo burguês ou iluminista, mas sempre à luz de uma “nostalgia” totalmente outra; 2) do ressentimento, nasce sempre uma vontade de revolução que não advêm das forças da razão ou mesmo da política partidária, mas das expressões mais sublimes do sentimento de afirmação da vida e da solidariedade, as mesmas que a religião expressa nos seus símbolos mais originários.

Conclusão

Um estudo sobre a teoria de um pensador pode optar por uma das alternativas metodológicas: a primeira, a mais tradicional, requer do investigador uma delimitação austera de seu objeto de estudo, de modo que se realize uma suspensão do investigado para que, finalmente, se dê início ao processo decompositivo por uma análise teórica; a segunda, perseguindo uma alternativa mais apropriada de estudo, requer também uma delimitação do objeto de pesquisa, contudo, exige-se uma interpretação significativa do objeto, mas não por suspensão analítica e sim por uma compreensão de sua formação e de sua significação existencial. Esta segunda atitude investigativa faz parte da própria revolução operada pelo filósofo Max Horkheimer. Por consequência disso, não se poderia estudar a Teoria Crítica de Max Horkheimer sem aplicar os próprios procedimentos que o filósofo estudado sugeriu com tanta desenvoltura intelectual.

O contexto de vida e as afinidades político-intelectuais de Horkheimer esclarecem muitas de suas atitudes intelectuais. As guerras bélicas, as contradições políticas externadas pelas sociedades burguesa e comunista; as revoluções intelectuais herdadas de Kant, Marx, Cassirer, Husserl, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Tillich etc.; as esperanças estocadas na memória religiosa e a humanização despertada ainda nas distantes ideias do romantismo oitocentistas, fizeram do pensamento de Horkheimer uma luta crítica pela redenção do pensamento encarnado na vida.

Este trabalho apresenta como a Teoria Crítica de Horkheimer optou por aproximar-se mais da dimensão de vivência que daquelas que repousam nas exigências da fria lógica da identidade. Sua vida como judeu foi expropriada da lógica da identidade européia, algo que pode ter despertado nele uma preocupação investigativa e obstinada para se entender a lógica da exclusão do outro. Neste “outro” ele encontra, além dele mesmo, a religião, o sentimento da compaixão, as vítimas do capitalismo e do socialismo, a natureza. Por conta disto, Horkheimer viu diante de si que a filosofia da exclusão do outro, em nome da identidade-de-si, era eletivamente afim à lógica do progresso moderno e iluminista. Mas além de procurar compreender o processo de exclusão do outro, Max Horkheimer imbuíu à Teoria Crítica a tarefa de compreender a singularidade do outro excluído. Assim, o tema religião não é resgatado segundo a tradição do pensamento filosófico, mas uma filosofia que buscou compreender o papel social e a importância que a religião exerce na dimensão antropológica.

Referências

- BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, Brasiliense, São Paulo, 1984.
- BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história” in: *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994
- GUR-ZE’EV, Ilan. Walter Benjamin and Max Horkheimer: from utopia to redemption, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8 (1988), pp. 143.
- HORKHEIMER, Max. *Dämmerung*. Frankfurt am Main: S. Verlag/Fisher, 1974 (versão utilizada com base nesta edição alemã: HORKHEIMER, Max. *Crépuscule. Notes em Allemagne (1926-1931)*. Paris: Payot & Rivages, 1994, p. 84.
- HORKHEIMER, Max. Was wir "Sinn" nennen, wird verschwinden. Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer, in: *Der Spiegel*, Nr. 1/2, 5.1.1970. (<http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/dokument.html?id=45226214&top=SPIEGEL-24/05/2009>. 16.55).
- KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- LÖWY, Michael. *Redenção e utopia. O Judaísmo libertário na Europa central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LÖWY, M. *Marxismo, Modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000
- LOWY, M. *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: EdUSP & Perspectiva, 1990.

SÁNCHEZ, Juan José. "Religión como resistencia y solidaridad em el pesamiento tadío de Max Horkheimer (Introducción) *in*: HORKHEIMER, Max . *Anhelo de Justicia. Teoria Crítica e Religi3n*. Madrid: Trotta, 2000.

SCHOLEM, Gershom. "Walter Benjamin *in*: *O golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica I*. S3o Paulo: Perspectiva, 1994.

RENAULT, Emmanuel. *Marx et l'id3e de critique*. Paris: Puf, 1995.

WEFFORT, F. (org.) *Os cl3ssicos da pol3tica*, S3o Paulo: 3tica, 2000, vol. 2, pp. 13-4.5

WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Mexico: Fondo de cultura econ3mica, 1999.