



A CRÍTICA DA MODERNIDADE SEGUNDO HORKHEIMER E TERRY EAGLETON

ROBIONE ANTONIO LANDIM

Resumo

O presente artigo pretende apresentar a crítica da modernidade a partir dos autores Horkheimer e Terry Eagleton, traçando os pontos comuns entre ambos em relação a essa discussão. Ambos os autores compreendem que a modernidade separou indivíduo e sociedade. Suas teorias se posicionam criticamente frente a essa divisão. Sendo assim, iniciaremos pela análise dos pressupostos teóricos fundamentais de Horkheimer, especialmente em seu texto *Teoria tradicional e teoria crítica*. Em seguida abordaremos a visão de Eagleton, que expõe os limites da filosofia iluminista.

Palavras-chave: Horkheimer. Eagleton. Crítica. Modernidade.

Abstract

This article intends to present the critique of modernity from the authors Horkheimer and Terry Eagleton, outlining the common points between both in relation to this discussion. Both authors understand that modernity has separated individual and society. His theories are critically positioned in the face of this division. Therefore, we will start by analyzing Horkheimer's fundamental theoretical assumptions, especially in his text *Traditional theory and critical theory*. Next, we will address Eagleton's vision, which exposes the limits of Enlightenment philosophy.

Keywords: Horkheimer. Eagleton. Criticism. Modernity.

INTRODUÇÃO

É muito presente em nossas ideias e práticas a noção de modernidade. Mas, afinal, o que é modernidade? Segundo a compreensão clássica, a modernidade é uma forma de organizar a vida que não dependa de uma revelação divina. Ela seria a difusão dos produtos da atividade *racional*, científica, tecnológica, administrativa (TOURAINÉ, 2012). Mas a modernidade se reduz à racionalização? De acordo com a Escola de Frankfurt, particularmente com Horkheimer, a história da modernidade é a história da ruptura lenta mas inelutável entre o indivíduo, a sociedade e a natureza (TOURAINÉ, 2012). O presente texto busca apresentar a crítica da modernidade a partir dos autores Horkheimer e Terry Eagleton, traçando os pontos comuns entre ambos em relação a essa discussão. Sendo assim, iniciaremos pela análise dos pressupostos teóricos fundamentais de Horkheimer, especialmente em seu texto “Teoria tradicional e teoria crítica”. Em seguida analisaremos a perspectiva crítica de Eagleton, que expõe os limites da filosofia iluminista.

TEORIA TRADICIONAL E TEORIA CRÍTICA SEGUNDO HORKHEIMER

Horkheimer (1980) em seu texto *Teoria tradicional e teoria crítica* critica um certo tipo de racionalidade, a saber, a burguesa que olha pra vida como puramente instrumental, tomando como paradigma a matemática. Sua proposta consiste recuperar outro tipo de racionalidade que é a dialética marxista. Trata-se de um projeto chamado de materialismo inter-disciplinar que tem por finalidade reajuntar a filosofia das ciências humanas. Esse agrupamento se faz necessário em razão de ter acontecido uma fragmentação completa do conhecimento.

Basicamente o texto de Horkheimer abordará a diferença entre dois métodos gnosiológicos. O primeiro a ser apresentado por ele sob o nome de teoria tradicional tem como referência a filosofia de Descartes, que era matemático e tinha na matemática o paradigma de conhecimento certo e seguro¹. Essa teoria se encontra em vigor em todas as ciências especializadas. O segundo método, sob o nome de teoria crítica, se baseia na crítica da economia política. Esta crítica tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida.

Mas, afinal, o que é teoria? No quadro atual da ciência parece não haver nenhuma dificuldade para responder essa pergunta. No seu sentido comum, a “teoria equivale a uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas de tal modo entre si que se poderiam deduzir de algumas dessas teorias todas as demais” (HORKHEIMER, 1980, p. 117). Segundo Horkheimer, essa representação tem sua origem nos primórdios da filosofia moderna, tendo Descartes como o seu principal representante. Uma das obras mais importantes de Descartes chama-se *Meditações metafísicas*, de 1641. Neste texto, Descartes toma por modelo a geometria. Há meditação, mas não há improviso. Tudo se encadeia de forma rígida. A condução das meditações é feita por elos, de forma que cada elo puxa o outro. Sendo assim, “Uma exigência fundamental, que todo sistema teórico tem que satisfazer, consiste em estarem todas as partes conectadas ininterruptamente e livres de contradição” (HORKHEIMER, 1980, p. 118). O pensamento é capaz de postular princípios a partir dos quais ordena a realidade. São princípios da própria razão, que o sujeito postula. Assim, a matemática se mostra como o paradigma de toda racionalidade, que, por sua vez se mostra como a característica básica da ideia de modernidade (TOURAINÉ, 2012).

¹ A filosofia cartesiana inaugura a filosofia do sujeito. Ou seja, é o sujeito que tem o papel de ordenar o conhecimento. É ele a fonte da certeza de todos os objetos: “[...] só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existentes e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito” (DESCARTES, 1983, p. 18). A partir de Descartes o sentido e a inteligibilidade de um objeto de conhecimento passa a depender da subjetividade do sujeito que o compreende, o que tornaria a realidade cognoscível desprovida de autossuficiência. Eis a centralidade da subjetividade! Admitir, porém, que o sujeito é a sede do conhecimento não significa afirmar que cada um detém os critérios que orientarão o conhecimento. A primazia da subjetividade (subjetivismo) aqui significa que “o pensamento, metodicamente conduzido, encontra primeiramente em si os critérios que permitirão estabelecer algo como verdadeiro” (SILVA, 2005, p. 12). A subjetividade é o fundamento de todo e qualquer conhecimento. Ou seja, apenas aquilo que tiver a clareza e distinção alicerçada na subjetividade, poderá gozar de um conhecimento verdadeiro. Sendo assim, os conteúdos mentais, as ideias, não são apenas reflexos das coisas. Na medida em que eles forem concebidos de maneira clara e distinta pelo sujeito, sua realidade estará assegurada.



A racionalização é a essência do conceito tradicional de teoria. Ela tem como modelo a matemática. Aliás, os métodos matemáticos são apreciados tanto pelos cientistas das escolas sociológicas, quanto das ciências naturais. De acordo com Horkheimer,

Nas últimas épocas da sociedade atual as assim chamadas ciências do espírito têm tido apenas um valor de mercado oscilante; elas se vêem na contingência de fazer de qualquer maneira o mesmo que as ciências naturais [coleccionar, catalogar os fatos minuciosamente], mais venturosas, cuja possibilidade de aplicação está fora de dúvidas (HORKHEIMER, 1980, p. 119).

Quer dizer que as ciências humanas para sobreviverem tiveram que se adequar ao método matemático e positivista. O que diferenciaria essas escolas nada tem a ver com o conceito de teoria como tal. Considerando a noção de teoria, o que se percebe é que há uma “identidade na concepção (*Auffassung*) de teoria entre as diferentes escolas sociológicas e entre estas e as ciências naturais” (HORKHEIMER, 1980, p. 119). Assim sendo, empíricos e teóricos encontram-se de mãos dadas, pois, ambos apreciam os métodos de formulação exata, especialmente os métodos matemáticos. Desse modo, a questão que Horkheimer levanta não diz sobre o significado da teoria em geral, “mas a teoria esboçada de ‘cima para baixo’ por outros, *elaborada sem o contato direto com os problemas de uma ciência empírica particular*” (HORKHEIMER, 1980, p. 119, grifos nosso).

Como se procede com a explicação dos acontecimentos históricos segundo este conceito tradicional de teoria? Opera-se com proposições condicionais, aplicadas a uma situação dada. Pressupondo-se as circunstâncias a, b, c, d, deve-se esperar a ocorrência q; desaparecendo p, espera-se a ocorrência r, advindo g, então espera-se a ocorrência s, e assim por diante. De acordo com Horkheimer, esse procedimento obedece ao sentido da teoria tradicional, ou seja, está submetido ao arcabouço lógico da história e não se vê como produto da sociedade, da história. Nos diferentes campos do saber, o sentido de teoria emerge de modo “independentizado, como que saindo da essência interna da gnose (*Erkenntnis*), ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada (*verdinglichte*) e, por isso, ideológica” (HORKHEIMER, 1980, p. 121).

A noção ocidental mais forte de modernidade afirma que a racionalização impôs a destruição dos laços sociais, dos sentimentos, dos costumes e das crenças chamadas tradicionais. Esse processo não é obra de uma revolução popular ou da vontade de um grupo dirigente, mas da própria razão, principalmente da ciência, da tecnologia e da educação. “A ideia ocidental de modernidade confunde-se com uma concepção puramente *endógena* da modernização” (TOURAINÉ, 2012, p. 19). Porém, esta ideia da sociedade moderna constitui um modelo de modernização. Noutras palavras, ela não corresponde à experiência histórica real dos países europeus,

onde a vontade de independência nacional, as lutas religiosas e sociais, as convicções de novas elites dirigentes, portanto, de agentes sociais, políticos e culturais, desempenharam um papel mais importante que a própria racionalização, paralisada pela resistência das tradições e dos interesses particulares (TOURAINÉ, 2012, p. 19).

Que olhar é esse que vê o mundo como coisa, enquanto algo a ser explorado? Esse paradigma é burguês, para o qual, por exemplo, a floresta Amazônica não passa de pastos, produto de exploração. Vale destacar que essa coisificação se dá em todos os setores da

sociedade, alcançando inclusive a educação. Ao fazer essa coisificação se torna ideologia, isto é, torna coisa o que não é coisa.

O êxito ou o poder revolucionário que o sistema de Copérnico representou a partir do momento em que foi adotado não se deve apenas às qualidades lógicas deste sistema, como sua simplicidade, mas constitui uma parte do processo social, no qual o pensamento mecânico passa a ser dominante. A mudança da estrutura científica não é um processo meramente intracientífico, mas remete a um processo social, à base da *práxis* daquele período histórico. “Afinal”, afirma Horkheimer, “a relação entre hipóteses e fatos não se realiza na cabeça dos cientistas, mas na indústria” (HORKHEIMER, 1980, p. 122). O modo técnico de pensar não vem dos técnicos, estes apenas sistematizam. Quer dizer que a lógica científica expressa uma lógica social, de modo que é a realidade que constrói o pensamento. A lógica científica é histórica.

Nesse sentido, poderiam os positivistas e pragmáticos, dentre as escolas filosóficas, se vangloriarem por se mostrarem aqueles que consideram a relação do trabalho teórico com o processo de vida social. Argumentariam que eles destacam como tarefa da ciência a previsão e a utilidade dos resultados. Ou seja, eles dão a entender que suas atividades expressam valor social, de maneira que por meio da sua profissão poderiam evitar catástrofes que devastariam a vida do homem. Todavia, a crença no valor social da sua profissão é, para o cientista, um assunto privado. Pois, ele e sua ciência encontram-se “atrelados ao aparelho social, suas realizações constituem um momento da autopreservação e da reprodução contínua do existente, independentemente daquilo que imaginam a respeito disso” (HORKHEIMER, 1980, p. 123). Na medida em que reflete a divisão social do trabalho, o cientista concebe e classifica os fatos em ordens conceituais e os dispõem de tal forma que ele mesmo e todos os que devem utilizá-los possam dominar os fatos o mais amplamente possível (HORKHEIMER, 1980).

A representação tradicional de teoria é abstraída do funcionamento da ciência, tal como este ocorre a um nível dado da divisão do trabalho. Horkheimer (1980), diferentemente da concepção de teoria tradicional, estabelece uma relação entre a origem da teoria científica e a condição do trabalho. Produzir conhecimento científico é como qualquer outro trabalho, é *práxis* social. Ela não se origina simplesmente da lógica. E nesse ponto poderemos vislumbrar já o problema dessa concepção. Mas qual o problema da concepção tradicional de teoria? Nesta representação, a ciência é isolada das condições históricas. Para Horkheimer (1980), a estrutura da produção industrial, agrária e funções executivas, entre serviços e trabalhos, entre atividade intelectual e atividade manual, não constituem relações eternas ou naturais, mas todas “estas relações emergem do modo de produção em formas determinadas de sociedade” (HORKHEIMER, 1980, p. 123). A aparente autonomia nos processos de trabalho corresponde à ilusão de liberdade dos sujeitos econômicos na sociedade burguesa. O universo da razão que os filósofos do iluminismo abrem aos Modernos ignora os conflitos internos da sociedade, ou os reinterpreta como a resistência do irracional ao progresso da razão. Os modernistas vivem em uma bolha, protegidos de tudo o que perturba a razão e a ordem natural das coisas. Esta tentativa para conceber uma sociedade racionalizada, porém, não vingou. Pois, “a vida social que se imaginava transparente e governada por escolhas racionais revelou-se repleta de poderes e de conflitos, enquanto que a modernização aparecia cada vez menos endógena, cada vez mais estimulada por uma vontade nacional ou por revoluções sociais” (TOURAINÉ, 2012, p. 39). Outro autor que também pensa a modernidade em relação a vida social é Terry Eagleton (2016). Vejamos sobre esse autor a seguir.

OS LIMITES DO ILUMINISMO SEGUNDO TERRY EAGLETON

O Iluminismo do século XVIII ficou conhecido pela sua preocupação com a ciência, a razão, o progresso, mas o tema que ele mais trazia junto a si era o da religião. A sua polêmica era com as visões de mundo teológicas e com a religião entendida como instrumento de organização e opressão social e política. Segundo Eagleton, “Toda a história foi a história da luta secular contra uma casta sacerdotal sedenta por poder” (EAGLETON, 2016, p. 14). Porém, não foi a ciência a responsável pela secularização no Ocidente moderno, isto é, pela crise dos valores e das crenças religiosas. Essa crise espiritual, segundo Eagleton citando Jonathan Israel, tem a sua gênese relacionada a expansão do comercialismo e do imperialismo europeus no fim do século XVII e no início do século XVIII. Portanto, liga-se a uma história material, ou seja, ao “rápido crescimento dos grandes monopólios internacionais, os efeitos desestabilizadores da diáspora, uma nova fluidez e diversidade social, o impacto das novas tecnologias, a parcial dissolução das hierarquias sociais tradicionais e dos respectivos sistemas simbólicos, e assim por diante [...]” (EAGLETON, 2016, p. 14).

O Iluminismo embora tenha se inquietado com a fé, ele não era antirreligioso. Esse período não pode ser compreendido como uma época inimiga da religião, como se pretendesse eliminá-la. Pois, no fundo o objetivo do Iluminismo, especialmente o alemão, era justificar e fundamentar a religião de maneira transcendental e não mais teologicamente. Tanto é assim que o termo “ateísmo” que apareceu nas modernas línguas europeias no século XVI, só teve seu uso generalizado no século XVIII. O termo ateísmo surgiu antes que os ateus propriamente ditos. Quer dizer, então, que o Iluminismo não assumiu a forma de um movimento agressivamente secular. Esse audacioso projeto intelectual não tinha como objetivo “derrubar o Ser Supremo, mas substituir uma versão ignorante da fé religiosa por outra capaz de ornamentar a conversa elegante nas cafeterias do Strand” (EAGLETON, 2016, p. 15). A crítica iluminista se lançava muito mais em direção ao papel da Igreja na política do que em relação a Deus. Corrobora essa ideia o fato de que o próprio conceito de religião, tal como o conhecemos, isto é, como sistema de práticas sociais, surgiu no contexto de uma indagação institucional. Noutras palavras, o sentido de religião, enquanto prática social é, portanto, moderno. Tem suas raízes no Iluminismo moderno. Mas e o período medieval, poderia alguém perguntar, não se caracterizou como religioso? Nessa época, a palavra relevante não era religião, mas fé. É no contexto de problematização institucional, inclusive, que surgem as primeiras teorias da religião. Na medida em que reconhece a existência dessa coisa ou desse fenômeno sociológico faz-se necessário, então, que ele seja considerado cientificamente, ou seja, que suas origens históricas e seus efeitos sejam considerados, além de ser abordado de modo comparativo. Quando ela não é mais vivência, quando não faz parte da vida como um todo, religiosa como um todo é que a religião se torna objeto de investigação. Quando ela deixa de ser totalizante é que ela se torna objeto de análise.

Portanto, “Era a religião, nesse sentido institucional, que a maioria dos *philosophes* tinha como alvo” (EAGLETON, 2016, p. 16). Embora existissem pensadores descrentes, outros, porém, não estavam convencidos da vacuidade da fé. Do ponto de vista das pessoas comuns, afirma Eagleton (2016), “quase todo mundo acreditava em anjos e quase ninguém no ateísmo” (EAGLETON, 2016, p. 16). Sempre tendemos a olhar para os filósofos modernos como descrentes, mas eles recorrem o tempo todo a Deus. Mas houve uma generalizada perda da fé na esteira do Iluminismo. Por que? Essa crise, como já adiantado, não é por causa do próprio movimento Iluminista. Segundo Eagleton, “Esse ceticismo tem

seus alicerces nas condições sociais” (EAGLETON, 2016, p. 16). A classe média representa pela primeira vez, nesse contexto, uma classe cuja prática e pensamento são fundamentalmente irreligiosos e totalmente alheios ao sagrado. Nesse sentido, foi a própria sociedade de classe média que matou Deus ou que conseguiu promover um descrédito sobre a religião, de modo que nesse ataque à religião, a ciência, a tecnologia, a educação, a mobilidade social, as forças de mercado e toda uma série de fatores de secularização desempenharam um papel mais vital do que uma oposição de ideias, tal como haviam realizado filósofos como Diderot e Montesquieu. A polêmica filosófica por mais eloquente que tenha sido não foi suficiente para enfraquecer a religião.

Conforme Moura (2005) a temática do ateísmo já se fazia presente no cenário europeu. O tema da morte de Deus se fazia presente tanto no horizonte do iluminismo francês do século XVIII, com Voltaire, Diderot, D’Holbach; quanto no próprio contexto do século XIX, na filosofia alemã, especialmente com o pensamento de Feuerbach. Não obstante o reconhecimento de que aquela temática já se manifestava entre alguns pensadores da época, Moura (2005) assume uma postura crítica, da qual comungamos, segundo a qual o ateísmo francês, especialmente Voltaire e Diderot, ainda permaneceriam presos a um novo modelo de religião, constituída não mais por uma autoridade divina, exterior ao próprio homem, mas a partir da racionalidade humana. Noutras palavras, aquele “ateísmo” não se configuraria, de fato, como um legítimo ateísmo, pois, apesar de se colocarem, por um lado, com uma atitude crítica à religião tradicional, por outro, continuavam circunscritos em uma problemática religiosa. Muito embora Voltaire e Diderot criticassem a religião, eles combatiam “a religião *positiva*, mas para defender a religião *natural*” (MOURA, 2005, p. 8). Por conseguinte, torna-se duvidoso considerar a rigor o século XVIII como fundamentalmente irreligioso. No entanto, deve-se deixar claro que nessa época há sim uma crítica da filosofia em relação à religião. A reflexão filosófica sobre a religião, nesse período, caracteriza-se como um ataque à religião revelada, à qual pressupunha a intervenção divina na história. Sendo assim, os ensinamentos dessa religião são vistos como contrários àqueles da natureza, e, por isso mesmo, devem ser refutados ou depurados de tudo aquilo que se mostra como irracional ou obscuro. No entanto, como já foi sinalizado anteriormente, essa recusa se dá em vista de uma outra crença, qual seja, a religião natural. Portanto, em consonância com Moura (2005), mesmo que o ateísmo francês atacasse o Deus de Abraão e Jacó, ele nunca se posicionou contrário ao Deus dos filósofos e dos cientistas, mantendo-se, assim, preso a uma questão religiosa.

Desse modo, o racionalismo iluminista não foi o suficiente para matar Deus. Eis o primeiro limite do Iluminismo identificado por Eagleton. Isso, contudo, não significa desconhecer que o impacto social do período em questão. As ideias iluministas, segundo Eagleton, “alimentaram uma nova retórica de insurreição empenhada em insuflar as pessoas comuns contra a autoridade e a tradição” (EAGLETON, 2016, p. 17). O Iluminismo não se reduzia a um conjunto de textos filosóficos, mas se mostrava também como uma cultura política. De acordo com Eagleton, “a investida do Iluminismo contra a religião era, assim, antes uma questão política que teológica. Em grande medida, o projeto não era substituir o sobrenatural pelo natural, mas descartar uma fé bárbara e ignorante em favor de outra, racional e civilizada” (EAGLETON, 2016, p. 20). O que mais incomodava os pensadores iluministas era a aliança do trono com o altar. Esse casamento caracterizaria “como avatares intelectuais de uma classe média em emergência” (EAGLETON, 2016, p. 20). Tanto que alguns eram menos filósofos no sentido moderno que ideólogos. “Os apóstolos do Iluminismo podiam ter uma visão elevada da Razão, mas seu tipo de racionalidade era em



grande parte, pragmático e mundano” (EAGLETON, 2016, p. 20). A fé iluminista depositava sua esperança no projeto baconiano, cuja “boa nova” consiste em associar o conhecimento ao poder. O Iluminismo, no fundo, operava com uma racionalidade pragmática e mundana. Em vez de atrelar conhecimento e religião. A ciência se adjunta como auxiliar do poder tanto quanto a religião. Esta era o braço dos monarcas.

Nem todos os iluministas possuíam uma ideia positiva da humanidade, portanto, menos preocupados em se opor à religião ortodoxa. Do mesmo modo que nem todos os deístas estavam enlaçados com a ideia de progresso. Nem todos eles eram fetichistas do futuro. A razão não era a responsável pelo movimento da história, que por sua vez não fazia um percurso de ascensão, mas de queda. A questão que Eagleton levanta é que “os pensadores do Iluminismo não foram capazes, em sua maioria, de romper decididamente com uma visão de mundo religiosa, por mais que a criticassem” (EAGLETON, 2016, p. 23). Embora repelisses o temor a Deus, mantinham uma atitude respeitosa em relação à Deidade. Algumas figuras do Iluminismo denunciavam Deus, mas

acreditavam numa força todo-poderosa, autogerada e autodeterminada, só que agora chamada Razão não mais Deus. Abriam mão da soberania da Igreja e das Escrituras mas traíam uma ingênua crença na autoridade da Natureza e da Razão [...]. Também substituíram a graça divina pela virtude cívica (EAGLETON, 2016, p. 24).

Não obstante o papel desenvolvido na determinação da história moderna “isso foi, em grande medida, produto de uma *intelligentsia* monárquica e temerosa das multidões, que continuou acreditando quase sempre nos designios providenciais da Natureza, no valor da hierarquia social e na resistência bovina do rebanho às suas especulações” (EAGLETON, 2016, p. 25). Para o autor em análise, o contexto social desempenhou um certo papel no conservadorismo do Iluminismo. Os Newtonianos, por exemplo, constituíam uma cultura aristocrática na corte. Isso significa que os mecanicistas de época do século XVII colocavam os seus “princípios científicos e suas percepções metodológicas a serviço ideológico de maneiras fortes e autoritárias de governo e ainda apoiavam a ortodoxia do Novo Testamento” (JACOB apud EAGLETON, 2016, p. 25).

Eagleton revela que a maioria dos iluministas pertenciam a camadas sociais altas ou de médias para altas. Alguns eram barões, outros marquês. Voltaire vivia como um aristocrata. Rousseau e Diderot são exceções, pois, são de origem humilde. O interessante notar é que mesmo sendo de origem dominante, tais pensadores não estavam empenhados em “abolir aquela mesma e popular ideologia (a religião) que contribuía para legitimar seu poder. Queriam antes reconciliar a religião com uma nova e secular forma de racionalidade, além de desvincular toda a questão da divindade do seu papel na promoção da autocracia política. Ou pelo menos, das formas de despotismo que desaprovam” (EAGLETON, 2016, p. 26).

Porém, não é a crença religiosa que mantém coesas as sociedades capitalistas liberais, mas, como lembra Marx, “a embrutecedora compulsão para o trabalho em geral basta para tanto” (EAGLETON, 2016, p. 32). Nessa direção, Nietzsche (1998) aponta para o papel da



“atividade maquinal”² como uma terapia que mantém a existência numa impessoalidade. Através dela uma existência sofredora é aliviada num grau considerável. Onde está o alívio? Na medida em que trabalho, não penso no sofrimento. O alívio, segundo Nietzsche (1998), consiste em que o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento. Noutras palavras, a consciência é tomada permanentemente por um afazer seguido de outro. O que caracteriza a atividade maquinal? Regularidade, a obediência pontual, o modo de vida fixado, o preenchimento do tempo, esquecimento de si. O sacerdote ascético empreendeu bem essa atividade na luta contra a dor!³

Na medida em que impera uma compulsão para o trabalho, como resultado dessa exploração, a fé religiosa floresce nos setores da população comum. Assim, a fé sobreviveu na modernidade tardia. Em termos políticos, todavia, foi reduzida a um jogo de cena para a governança secular, mais fachada que alicerce (EAGLETON, 2016). A fé religiosa pode dourar o trabalho árduo que a população está submetida. Mas esse trabalho faz um sentido: deus vai me abençoar. Tudo que faço é em nome de Deus.

Embora o Iluminismo configurasse um ataque à velha ordem, dificilmente poderiam legitimar um novo regime. Por que? Porque era “um pensamento por demais desprovido de recursos emocionais e imaginativos, excessivamente destituído de dimensão simbólica para fornecer à modernidade um meio seguro de autolegitimação” (EAGLETON, 2016, p. 35). Trata-se, portanto, de uma racionalidade abstrata, distante da vida material. Logo, não seria capaz de conquistar a adesão das massas, cuja preocupação era a consolação religiosa do que a harmonia cósmica. O Deus dos filósofos e o Deus das massas eram seres perigosamente diferentes. Desse modo, “Nem sempre era do interesse da ordem dominante que as verdades esotéricas da religião fossem arrastadas sem cerimônia à luz do dia” (EAGLETON, 2016, p.

² “Bem mais frequentemente que este hipnótico amortecimento geral da sensibilidade, da capacidade de dor, o qual já pressupõe força mais raras, sobretudo coragem, desprezo da opinião, ‘estoicismo intelectual’, emprega-se contra estados de depressão um outro *training*, de todo modo mais fácil: a *atividade maquinal*. Está fora de dúvida que através dela uma existência sofredora é aliviada num grau considerável: a este fato chama-se atualmente, de modo desonesto, a ‘bênção do trabalho’. O alívio consiste em que o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento – em que a consciência é permanentemente tomada por um afazer seguido de outro, e em consequência resta pouco espaço para o sofrimento: pois ela é *pequena*, esta câmara da consciência humana!” (NIETZSCHE, 1998, p. 123-124).

³ Em outro aforismo, no fragmento 329 d’*A gaia ciência*, Nietzsche diz assim: “Lazer e ócio. – Há uma selvageria pele-vermelha, própria do sangue indígena, no modo como os americanos buscam o ouro: e a asfixiante pressa com que trabalham – o vício peculiar ao Novo Mundo – já contamina a velha Europa, tornando-a selvagem e sobre ela espelhando uma singular ausência de espírito. As pessoas já se envergonham do descanso; a reflexão demorada quase produz remorso. Pensam com o relógio na mão enquanto almoçam, tendo os olhos voltados para os boletins da bolsa – vivem como alguém que a todo instante poderia ‘perder algo’. ‘Melhor fazer qualquer coisa do que nada’ – este princípio é também uma corda, boa para liquidar toda cultura e gosto superior. Assim como todas as formas sucumbem visivelmente à pressa dos que trabalham, o próprio sentido da forma, o ouvido e o olho para a melodia dos movimentos também sucumbem (...). Pois viver continuamente à caça de ganhos obriga a despender o espírito até a exaustão, sempre fingindo, fraudando, antecipando-se aos outros: a autêntica virtude, agora, é fazer algo em menos tempo que os demais. (...) Se ainda há prazer com a sociedade e as artes, é o prazer que arranjam para si os escravos exaustos de trabalho. Que lástima essa modesta ‘alegria’ de nossa gente culta ou inculta! Que lástima essa desconfiança crescente de toda alegria! Cada vez mais o trabalho tem a seu lado a boa consciência: a inclinação à alegria já chama a si mesma ‘necessidade de descanso’ e começa a ter vergonha de si. ‘Fazemos isso por nossa saúde’ – é o que dizem as pessoas quando são flagradas numa excursão ao campo. Sim, logo poderíamos chegar ao ponto de não mais ceder ao pendor à vida contemplativa (ou seja, a passeios com pensamentos e amigos) sem autodesprezo e má consciência” (NIETZSCHE, 2001, p. 218-219).



36). Pois, a religião, enquanto ópio do povo favorecia para que a exploração fosse cada vez mais camuflada.

Ainda que franqueza e lucidez fossem qualidades de uma corrente mais racional do cristianismo, também eram virtudes que poderiam desencadear a inquietação entre os fiéis mais simples. Por isso, no fim do século XVIII a racionalidade iluminista foi considerada como sombria, satânica e patológica. “Um excesso de luz ofusca e obscurece, à medida que a Razão desembesta e descamba para o seu oposto” (EAGLETON, 2016, p. 36-37). Neste sentido, a outra face do racionalismo é o fideísmo.

Um mundo rigorosamente racional, capaz de funcionar sem a intervenção do Todo-poderoso, dá origem ironicamente a um Deus arbitrário e irracional. Quanto mais transparente se torna a realidade, mais seu Criador parece impenetrável. Bani-lo para a periferia do seu próprio cosmo é tratá-lo como algo em grande medida dispensável, mas também aprofundar seu mistério (EAGLETON, 2016, p. 39).

A racionalidade demais torna ausente a presença de Deus, de modo que só é possível acessá-Lo por meio da fé e do sentimento. Portanto, “um pouco de filosofia torna os homens ateus, ao passo que uma grande quantidade os reconcilia com a religião” (EAGLETON, 2016, p. 35). A racionalidade instrumental elevada ao seu extremo e universalizada gera nas pessoas uma atitude extrema: o fideísmo. É preciso consolo na religião, pois, aquela racionalidade não oferece o fervor da fé. Por conseguinte, separar a religião da Razão é torná-la imune ao criticismo racional.

CONCLUSÃO

Destacou-se ao longo desse trabalho que tanto na perspectiva de Horkheimer, quanto na de Terry Eagleton os homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira como veem e ouvem é inseparável do processo de vida social tal como este se desenvolveu através dos séculos. Não é a ciência natural matemática que promove o autoconhecimento do homem, mas a teoria crítica da sociedade atual. A crítica à modernidade em ambos os autores tem uma tarefa desmistificadora, isto é, ela consiste em retirar os véus que impedem de compreender a ciência, o mundo como advindo da práxis social. Sendo assim, o crítico é aquele que percebe e traz em si a marca do trabalho.

Com efeito, o saber aplicado e disponível está sempre contido na *práxis* social. Noutras palavras, ele não é resultado da elaboração teórica de um indivíduo cognoscente e livre. Aquilo que da realidade efetiva sensível o indivíduo registra como mero desenrolar das faculdades transcendentais, como se faz entender na filosofia kantiana, segundo a qual só conheço e percebo aquilo que se adequar às estruturas *a priori* da sensibilidade e do entendimento, não é, segundo Horkheimer, sem “conexão recíproca com o processo vital da sociedade” (HORKHEIMER, 1980, p. 126).

O cerne da crítica à modernidade que os autores em pauta apresentaram consistiu em separar indivíduo e sociedade. Suas teorias buscam eliminar tal divisão. Para os sujeitos do comportamento crítico, a cisão do todo social passa a ser contradição consciente. Eles reconhecem o todo cultural como produto do trabalho humano. Também descobrem que a história até agora não foi compreendida. Não nos damos conta de que somos seres históricos.

Estamos apartados, alienados. Pra fazer história, precisa se dar conta da alienação e superá-la.

O comportamento crítico significa a transformação do todo. Mas por transformação não deve ser entendido o pensamento tradicional como um trabalho profissional socialmente útil. Pensar ou conhecer, segundo a teoria crítica, significa revelar as relações entre intuições e posições sociais. Tal intenção não é mais próxima das disciplinas sociais do que das ciências naturais. A teoria crítica pressupõe que todo conhecimento humano, quer seja sobre a natureza ou social é um conhecimento social, essencialmente social. Ele provem da sociedade. Não no sentido de que tem uma intencionalidade social. Se entende isso, que a sociedade é vista como devir, devo dar um caráter transformador a realidade. Todo conhecimento deve ter uma intenção de transformar a realidade. Senão não é conhecimento crítico. Por isso, se chama teoria crítica da sociedade.

O que se buscou evidenciar é que o pensamento ou a atividade de representação não se manteve de maneira isolada, autônoma, como se observa na filosofia moderna, pelo contrário, sempre atuou como um momento dependente do processo do trabalho. Essa noção mesma de compreender o pensamento de forma isolada reflete as condições da atual divisão do trabalho. O pensamento não inventa estórias a partir de sua própria fantasia, mas se estrutura a partir das formas históricas do modo de ser da sociedade. O capitalismo é resultado do projeto burguês. O comportamento crítico faz parte do desenvolvimento da sociedade. Compreende o desenrolar histórico como produto de um mecanismo econômico; nesta compreensão já reside o protesto contra esta ordem inerente ao próprio mecanismo, e, a o mesmo tempo, a ideia de autodeterminação do gênero humano, isto é, a ideia de um estado onde as ações dos homens não partem mais de um mecanismo, mas de suas próprias decisões. A transformação exige essa consciência histórica. O fato de se aceitar um objeto separado da teoria significa falsificar a imagem, e conduz ao quietismo e ao conformismo. O lema de limitar-se aos fatos e de abandonar todo tipo de ilusão esconde-se até nos dias de hoje a reação contra a coligação entre opressão e metafísica. O excesso de positividade afeta não só a teoria, mas também a práxis libertadora. A ideologia constitui um elemento unificador da enorme estrutura social que não pode ser subestimado. A teoria crítica é incompatível com a crença idealista. Ninguém pode colocar-se como sujeito, a não ser como sujeito do instante histórico. O futuro da humanidade depende da existência do comportamento crítico, afirma Horkheimer. “Uma ciência que em sua autonomia imaginária se satisfaz em considerar a práxis – [...] – como o seu Além, e se contenta com a separação entre pensamento e ação, já renunciou à humanidade” (HORKHEIMER, 1980, p. 154).

REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

EAGLETON, Terry. Os limites do iluminismo. In: _____. **A morte de Deus na cultura**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016, pp. 11- 46.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; **Textos selecionados**. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 117-154. (Col. Os Pensadores)



MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche**: civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes**: a metafísica da modernidade. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Tradução Elia ferreira Edel. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

Recebido: 30/06/2020

Aceito: 13/10/2020