



Revista Historiar

ISSN: 2176-3267

Vol. 11 | Nº. 21 | Jul./Dez. 2019

Joabe Rocha de Almeida
Universidade Estadual do Maranhão – UEMA
joaberocha-uema@hotmail.com

Pedrina Nunes Araújo
Universidade Federal do Piauí– UFPI
pedrinanunes@hotmail.com

AS DEFORMAÇÕES DA MODERNIDADE.

RESUMO

O artigo costura desde o século XVIII, em que os iluministas aparecem como o bojo das materializações modernas, até o que chamamos de crise moderna as múltiplas faces do processo de modernidade. Para a fundamentação deste texto, terá embasamento na fala de Adorno & Horkheimer (1985), Berman (1986), Dostoiévski (1970), Hobsbawm (1995) Benjamim (1989), Rouanet (1987), Teixeira (2005), entre outros.

Palavras-chave: Modernidade. Tempos modernos. Conflitos interpretativos. Crise da Razão. Crise da modernidade.

THE DEFORMATIONS OF MODERNITY.

ABSTRACT

The article has been sewing from the 18th century, in which the Enlightenment artists appear as the bulge of modern materializations, to what we call modern crisis the multiple faces of the process of modernity. To support this text, it will be based on the speech of Adorno & Horkheimer (1985), Berman (1986), Dostoevski (1970), Hobsbawm (1995) Benjamim (1989), Rouanet (1987), Teixeira (2005), among others.

Keywords: Modernity. Modern times. Interpretative conflicts. Crisis of Reason. Crisis of modernity.

Considerações iniciais

No mundo moderno (...) a rotina diária dos parques e bicicletas, das compras, do comer e limpar-se, dos abraços e beijos costumeiros, talvez não seja apenas infinitamente bela e festiva, mas também infinitamente frágil e precária; manter essa vida exige talvez esforços desesperados e heroicos, e às vezes perdemos (Marshall Berman – Tudo que é sólido desmancha no ar – Prefácio).

A modernidade ou “sociedade da razão” entra num campo de discussão. O Iluminismo do século XVIII caracterizado pelo racionalismo puro, guiado pelos grandes pensadores como Adam Smith, Locke, Voltaire, Diderot, Isaac Newton, em que pregavam a emancipação das tradições medievais e religiosas, parece questionável com o advento do irracionalismo. A razão principiava o fim do domínio da Igreja Católica, colocando como ideais de igualdade, liberdade e fraternidade¹. No princípio, essa concepção de filosofia funcionou, dando um novo norte a sociedade europeia. O homem se viu capaz de transformar a política, a sociedade, a ciência, a arte, a religião, dentre outros. A razão da Moral libertava o homem do julgo religioso, as utopias francesas teciam forças para uma reflexão das classes sociais em relação ao Estado. Política e sociedade, ambas caminhavam juntas – usavam a razão como o órgão libertador da repressão².

O irracionalismo no ocidente se dar pela forma em que a razão estar comprometida com o poder. Jean-François Lyotard chega afirmar que há relação de poder em toda a parte. Sergio Paulo Rouanet em, *As Razões do Iluminismo*, sustenta que o irracionalismo mudou de rosto, mas não de natureza. Marx não aceita mais a ideia de uma razão soberana, livre de uma mão que guia para uma razão cativa.

No ocidente do século XVIII nascia o sol do racionalismo puro, pregando a razão crítica e os direitos naturais de todos os seres humanos, negando toda a facticidade. Mas Marx já dizia: “os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (MARX, 1946, p.24). Esse homem racional tenta recriar novos caminhos no ocidente europeu através da abdicação de uma

¹ O Estado Absolutista também era tido como racional. Mas, uma razão voltada para o poder, apoiando-se na irracionalidade do povo, da massa social. Em outros conceitos, a Razão de Estado é guiado pelo Estado Absoluto, enquanto que os Iluministas se favorecem pela Razão Crítica.

² Antes de percorrermos um pouco mais profundamente no texto, é importante lembrarmos que a razão era uma condição de toda a modernidade, percebida desde o Antigo Regime até o Iluminismo e debatida nos dias atuais.

razão mascarada que serve o poder e o desejo. Mas uma vez, o homem de seu próprio tempo, de sua própria história, vê a razão a favor do Estado.

Mas se a razão está deturpada pelo Poder, a modernidade, ou melhor, o século XIX e os tempos modernos do século XX sentirão o reflexo dessa crise. Para Adorno, não é possível escamotear o lado repressivo da razão, a serviço de uma astúcia imemorial, de um projeto imemorial de dominação da natureza e sobre os homens.

É perceptível que a primeira passagem dos tempos modernos, datada no final do século XVI, por mais que a sociedade passasse por uma nova estrutura, como a solidificação do Estado Absolutista, e esta, sendo a instituição que mais representava o progresso moderno, na visão de Perry Anderson (1995), *Linhagens do Estado Absolutista*, o que se denotava até meados do século XVII era uma sociedade dominada pela aristocracia feudal, uma relação servil e o mercantilismo ainda criando formas³. Na visão de Marx ele percebe que da estruturação do Estado monárquico absolutista à Revolução francesa, a Europa ocidental transfigurava características modernas só que com que resquícios medievais, como o modo de produção feudal⁴. Neste aspecto, P. Anderson concorda com Marx em saber que estas características eram de um Estado Moderno, mas isso não significava que este Estado Absolutista era Capitalista.

A modernidade não é só um conceito filosófico. Como veremos no decorrer deste estudo, o seu conceito perpassa para o plano ideológico, cultural, social, político e econômico. Falar nas ideias modernas é citar não somente as ideias novas, de novos sujeitos históricos, mas costurar com agulha e linha novas o surgimento de uma nova práxis. Sem querer expandir demasiadamente este artigo a ponto de cometer um anacronismo, até mesmo porque este assunto ainda se encontra num terreno pantanoso, falso e inseguro. O artigo se juntará, nas palavras de Dotolo, ao afirmar que modernidade ou

³ Segundo Michel Morineau “Os sinais mais patentes do Estado, na sua modernidade de século XVI, eram os impostos, o exército permanente, a criação de um corpo de funcionários ou de um governo central mais fundamentado e mais adaptado às suas tarefas”. MORINEAU, Michel. O século XVI 1492-1610. Lisboa: Dom Quixote, 1980. In: MARQUES, Adhemar Martins; BERUTTI, Flávio Costa; FARIA, Ricardo de Moura. **História Moderna através de textos**. 7. ed. – São Paulo: Contexto, 2001. p. 55.

⁴ Marx demonstrou que através da formação do Estado Moderno podia se identificar a separação entre a esfera política e esfera econômica. Pois, segundo Marx, no sistema feudal a exploração econômica foi através de mecanismos políticos e no capitalismo, o lucro Burguês sobre o assalariado deu-se por meio da economia, (...) no modo de produção feudal, a exploração econômica se fazia por processos políticos (cobrança de renda feudal), no capitalismo a drenagem da mais valia para as classes exploradoras realiza-se no âmbito da economia, constituindo a política apenas a moldura externa do processo de exploração. HESPANHA, António Manuel. O debate acerca do Estado Moderno. In: TENGARRINHA, José (Org.). **História de Portugal**. 2. ed. – São Paulo: EDUSC; UNESP; Portugal, PT: Instituto Camões, 2001. p. 117. (...) Marx caracterizou o advento da Modernidade (capitalista) pela separação da esfera econômica e a esfera política. *Ibid.*, 2001, p. 121

Idade Moderna assume os contornos de emancipação, fratura da tradição, progresso e crise. E, ainda neste mesmo viés Habermas expressa que: “A modernidade não pode nem quer mudar os próprios critérios de orientação de modelos de uma outra época, mas busca atingir a sua própria norma por si mesma” (HABERMAS, 1991, p. 7).

Razão e crise da razão – o irracionalismo travestido de razão

A razão dominadora que Adorno, Foucault e Horkheimer criticam é a razão monóloga que se foi modelando no início da modernidade. Para Horkheimer, a crise da razão não se resume só na crise do indivíduo, mas também de uma consolidação de uma ideologia, como irá chamar na obra, *Eclipse da Razão*⁵, de razão formalizadora ou razão subjetiva. Na visão de Horkheimer a razão chegou neste estado de crise em consequência do trajeto da razão objetiva para ser subjetiva. Essa subjetividade é o tipo de razão que não se importa o que está sendo processado e, nem como está sendo processado, mas sim, se está sendo processado, não se importando com suas consequências. Diferentemente da razão objetiva, que busca o bem supremo e questiona os fins, sem deixar de lado a reflexão e utilização dos meios para se chegar ao objetivo.

Não muito distante deste estudo, o idealismo de Platão e de Hegel é que a razão é um elemento presente não apenas na universidade da mente do indivíduo, mas também fora do campo das ideias, como nas relações sociais e na constituição do mundo. A consciência racional é apenas uma extensão do aspecto racional da universalidade. No momento em que há uma contraposição dessa ideia, essa nova racionalidade ou irracionalidade, exclui qualquer existência no mundo fora do sujeito e, conseqüentemente, nas próprias relações sociais.

Segundo Horkheimer (1976, p. 15):

A crise atual da razão consiste basicamente no fato de que até certo ponto o pensamento ou se tornou incapaz de conceber tal objetividade ou começou a

⁵ Esse livro de Max Horkheimer tenta resgatar os resquícios de racionalidade que parece estar perdida. Obra publicada em 1947, dois anos após a segunda guerra mundial, ele afirma que o conceito de racionalidade parece ser aparentemente vicioso. É o dilema que se põe frente à abertura democrática em face da perda dos direitos humanos. De acordo com Horkheimer, a racionalidade pode ser equacionada com a técnica. Quanto maior o desenvolvimento tecnológico maior a redução de autonomia. Esse processo de democratização da informação, advinda do avanço tecnológico pode ser descrito como um processo de desumanização. O lugar do pensamento humanista ficou restrito ao abismo, pois este se distanciou consideravelmente do que hoje é a humanidade. Ver: HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2003, p. 10.

negá-la como uma ilusão. (...) A razão se liquidou a si mesmo como agente de compreensão ética, moral e religiosa.

O papel da razão é refletir o real, é pensar na esfera de possibilidades de mudanças, é ser tratada como autopreservação. Para Sergio Rouanet “a verdadeira razão é consciente dos seus limites, percebe o espaço irracional em que se move e pode, portanto, libertar-se do irracional” (ROUANET, 1987, p.13). Mas, a razão subjetiva como ainda veremos com mais detalhes, deslocou o homem do seu habitat social. O que era para ser o ato de preservar a espécie humana, ganha uma dimensão dominadora e desenfreada, pois auto preservar é antes de tudo, preservar a propriedade privada de lucro. Ou seja, a agregação de ganho material e a consolidação de lucros, fazem emergir novos sentimentos e concepções individuais no sujeito. Desses sentimentos privados surgiram as sociedades de classes, nascendo a ideologia do nacionalismo e, em decorrência disso, gerando conflitos grupais em busca de poder e dominação de territórios lucrativos.

Esse paradoxo irracional criou formas bem antes de sua crise. A destituição de razão no mundo, sendo exclusivamente da mente, é apenas o início do problema. Essas formas de pseudorazão antes mesmo da concretude dos tempos modernos foi desmascarada por Fiódor Dostoiévski quando descreve o enredo, *O Grande Inquisidor*⁶. Dostoiévski mostra na Inquisição medieval como a subjetivação da racionalidade pode desaguar ao radicalismo, levando a barbárie humana. Na passagem do Inquisidor descrevendo uma passagem da bíblia a Cristo, quando este se passava no deserto expõe a história da humanidade, presa em seu próprio espírito absoluto:

⁶ *O Grande Inquisidor* é um enredo do livro *Os irmãos Karamazov*. A ação se passa na Espanha, século XVI, em Sevilha, na época mais terrível da Inquisição, quando todos os dias no país ardiam às fogueiras, à glória de Deus e em esplêndidos autos de fé queimavam-se horríveis heréticos. Na passagem em que o Inquisidor (representando a consciência dominadora e a autoridade única) interroga Cristo (símbolo da liberdade), encarnado num velho, mostra a Cristo o peso da liberdade do homem adquirida ao longo dos séculos através de perguntas e respostas na Casa do Santo Ofício. Liberdade esta, que o próprio se humano não consegue carregar. O Inquisidor interroga Cristo: Tens tu o direito de nos revelar um só dos segredos do mundo donde vens? Pergunta o velho (inquisidor), que responde em seu lugar: Não, não tens o direito, porque essa revelação se ajuntaria à de outrora, e seria isso retirar aos homens a liberdade que defendias tanto na terra. Todas as tuas revelações novas feririam a liberdade da fé, porque pareceriam miraculosas; ora, tu punhas acima de tudo, há quinze séculos, essa liberdade da fé. Não disseste bem muitas vezes: Quero tornar-vos livres? Pois bem, viste-os, os homens "livres" — acrescenta o velho, com ar sarcástico. — Sim, isto nos custou caro — prosseguiu ele, olhando-o com severidade —, mas levamos a cabo afinal aquela obra em teu nome. Foram-nos precisos quinze séculos de rude labor para instaurar a liberdade; mas está feito, e bem feito. Não o crês? Olhas-me com doçura, sem mesmo fazer-me a honra de te indignares. Mas, fica sabendo que jamais os homens se creram tão livres como agora, e, no entanto, a liberdade deles depositaram-na humildemente a nossos pés. Ver: DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os Irmãos Karamazov**. Tradução: Natália Nunes e Oscar Mendes. Abril Cultural, 1970, p. 120.

(...) falou-te no deserto e as Escrituras relatam que ele te 'tentou', é verdade? E nada se podia dizer de mais penetrante que o que te foi dito nas três perguntas ou, para falar com as Escrituras, as 'tentações' que repeliste? Se jamais houve na terra um milagre autêntico e retumbante, foi o dia daquelas três tentações. (...) Decide, pois, tu mesmo quem tinha razão: tu, ou aquele que te interrogava? Lembra-te da primeira pergunta, do sentido, senão do teor: queres ir para o mundo de mãos vazias, pregando aos homens uma liberdade que a estupidez e a ignomínia naturais deles os impedem de compreender, uma liberdade que lhes causa medo, porque não há e jamais houve nada de mais intolerável para o homem e para a sociedade! Vês aquelas pedras naquele deserto árido? Mudadas em pão e atrás de ti correrá a humanidade, como um rebanho dócil e reconhecido, tremendo, no entanto, no receio de que tua mão se retire e não tenham eles mais pão. Mas tu não quiseste privar o homem da liberdade e recusaste, estimando que era ela incompatível com a obediência comprada por meio de pães. Replicaste que o homem não vive somente de pão; mas sabes que, em nome desse pão terrestre, o espírito da terra se insurgirá contra ti, lutará e te vencerá (...). Ele nos deu o fogo do céu! Séculos passarão e a humanidade proclamará pela boca de seus sábios e de seus intelectuais que não há crimes e, por conseguinte, não há pecado; só há famintos. Dai-nos de comer, porque aqueles que nos tinham prometido o fogo do céu não no-lo deram. Então, acabaremos a torre deles, porque para isso basta apenas o alimento, e nós os nutriremos, utilizando-nos falsamente de teu nome, e os faremos crescer. Sem nós, estarão sempre famintos. Nenhuma ciência lhes dará pão, enquanto permanecerem livres, mas acabarão por depositá-la a nossos pés, essa liberdade, dizendo: Reduzi-nos à servidão, contanto que nos alimenteis. Compreenderão por fim que a liberdade e o pão da terra à vontade para cada um são inconciliáveis, porque jamais saberão reparti-los entre si! (DOSTOIEVSKI, 1970, p. 120-121).

Nesta passagem é o Inquisidor representando o único detentor da razão, chamado por Horkheimer "homem-ideia", onde vive, mata e morre, por propósitos não compartilhados com uma razão universal. Em outros conceitos, o Grande Inquisidor de Dostoiévski julga Cristo por um dia ter oferecido liberdade a humanidade, mas que o próprio Cristo já sabia que a humanidade era incapaz, infeliz e pobre espiritualmente para guiar este fardo pesado nas costas. O Inquisidor se aproveita da rejeição da transformação das pedras em pães por Cristo, pois através disto, Cristo deu a liberdade do ser humano seguí-lo livremente. Entretanto, o homem, faminto por milagres e por proteção, faminto por uma resposta de vida pós a morte e salvação, entrega toda a sua sabedoria, sua dor, seu sofrimento, suas incertezas e, até mesmo a sua consciência humana ao Inquisidor incorporando a Igreja.

Ainda, abrindo um parêntese sobre Dostoiévski na obra, *Os irmãos Karamazov*, mostra a subjetivação da razão na modernidade sob o viés geral da sociedade. A ideia de que se Deus não existe tudo é permitido, não havendo nenhum peso que norteie as ações humanas. A ausência de um Deus regulador na modernidade equivale à ausência da razão objetiva.

Tudo está decidido, a humanidade se organizará definitivamente. Mas como, diante da estupidez inveterada da espécie humana, não se venha isso a realizar talvez nem dentro de mil anos, é permitido a todo indivíduo que tenha consciência da verdade regularizar sua vida como bem entender, de acordo com os novos princípios. Neste sentido, tudo lhe é permitido. Mais ainda: mesmo se essa época nunca deva chegar, como Deus e a imortalidade não existem, é permitido ao homem novo tornar-se um homem-deus, seja ele o único no mundo a viver assim. Poderia doravante, de coração leve, libertar-se das regras da moral tradicional, às quais estava o homem sujeito como um escravo. Para Deus, não existe lei. Em toda parte onde Deus se encontra, está em seu lugar! Em toda parte, em que me encontrar, será o primeiro lugar... Tudo é permitido, um ponto, é tudo! (DOSTOIEVSKI, 1970, p. 298).

No ensaio *Erasmus, pensador Iluminista*, Sergio Rouanet faz a distinção entre a razão louca e a razão sábia. A razão louca é a razão a serviço do poder e do desejo, chamada de razão narcísica, ingênua, arrogante, desconhece o irracional e torna-se preso a ela. Por outro lado, tem-se a razão sábia que identifica e critica a irracionalidade presente nas instituições internas do ser humano como as externas. Entretanto, essa razão sábia parece estar negada por Foucault, quando afirma que toda razão emana de um poder (ROUANET, 1987, p. 217).

O pensamento ocidental, nas primeiras sociedades modernas, era o paradigma da relação sujeito-objeto. Essa relação foi sendo substituída por outro paradigma – a da relação comunicativa – partindo das interações dos sujeitos na comunicação cotidiana. Essa nova racionalidade comunicativa protagonizada pelo advento da modernidade emancipou o homem do jugo, da tradição e da autoridade, permitindo a consciência decidir por si mesma, provas e contraprovas, argumentos e contra-argumentos. A modernidade gerou a razão comunicativa, o seu processo encandeou-se para a autonomia no pensar e no agir e, conseqüentemente, gerou outro processo: a razão instrumental.

Teóricos da Escola de Frankfurt, como Adorno e Horkheimer, não excluem a ciência, mas faz uma crítica a ciência instrumental. Para Horkheimer, a ciência positivista que tinha como finalidade o desenvolvimento da sociedade nas necessidades primárias, tomou novos caminhos a partir do século XIX. A ciência positivista, mediadora do novo olhar moderno, tomada como conceito de ciência “positiva” às Ciências Sociais, que veio para emancipar o conhecimento dos credos religiosos e da metafísica meramente especulada, perdeu seu sentido progressista e passou a operar como o instrumento de limitação do próprio processo científico. Horkheimer, em *Eclipse da Razão*, conduz a ideia de que a razão instrumental é uma espécie de materialidade e cegueira, tornando-

se um fetiche. Razão instrumental se resume na finalidade do domínio da natureza, um agir mediante interesse. É uma razão de meio e não de fim.

Marcuse chega afirmar que, com a crise da razão, o saber se tornou escravo da ciência, e a ciência, se tornou a juíza de todos os atos. (MARCUSE, 1975) A razão instrumental, reflexo da razão subjetiva, reprime os impulsos mais primitivos do homem colocando-se a serviço de seus desejos como transcreve Adorno e Horkheimer:

O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Esta os conhece na medida em que pode manipulá-los (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 24).

A razão para Sergio Rouanet não pode deixar de ser vista como opressora quando o poder que oprime fala em nome dela. A razão, ou melhor, o novo irracionalismo está encarnado no poder e, opor-se ao poder, é opor-se a razão disfarçada. É necessário se perceber que existe outra razão, uma que reprime a vida, “asfixiando a própria razão”⁷.

O papel da razão serve para recordar o passado distanciando-se dele ou atualizar o já pensado, mas segundo Rouanet “o irracionalismo nos priva desse recurso. Tudo se passa como se tivéssemos escapado ao destino da latência apenas para ficarmos entregues ao poder demoníaco do passado não-compreendido. Graças ao irracionalismo, o fim da latência não significou o começo da história, mas a obrigação de repetir a história. Em vez de se trabalhar o passado, o passado nos trabalha: repetimos velhos protótipos, na ilusão triunfal de estamos desbravando novos continentes” (ROUANET, 1987, p. 18).

O irracionalismo parece ter atingido a cultura e, conseqüentemente, o saber. Friedrich Nietzsche se deparou com essa “incultura” moderna nos fins do século XIX.

⁷ Para entender melhor esse irracionalismo de opressão advinda do poder, pegaremos a fala de Rouanet no ensaio *O novo irracionalismo brasileiro*, pois como em outros países, no Brasil não foi diferente. Em todas as trincheiras e em todas as frentes, a razão está na defensiva. Durante os vinte anos de regime autoritário no Brasil, a razão está encurralada por um estranho exército, composto em sua maioria de pessoas que se consideram de esquerda ou pelo menos de oposição ao sistema. Para completar a comédia, é a direita que parece defender os direitos da razão. A razão parecia encarnar-se exclusivamente em duas lógicas, ambas radicadas pela esfera sistêmica – a razão de Estado e a razão econômica. Os tecnocratas falavam em nome de uma razão sistêmica global, maciça, que não deixava espaços para uma racionalidade alternativa. Se o modelo político e econômico implantado no Brasil representava a razão. Quando a democratização desbloqueou a sociedade civil, criaram-se condições objetivas para a retomada de um processo comunicativo livre, mas faltavam, em parte, as condições subjetivas – a vontade de conduzir racionalmente a argumentação – a razão tinha se identificado com inimigo deposto. A política educacional no regime autoritário eliminou toda a ideia de valores humanísticos. Nesse sentido, o que está na origem da “contracultura” é a “incultura” – uma incultura engendrada politicamente. Os jovens brasileiros não contestam a razão em nome de Nietzsche e Heidegger pelo excelente motivo de que ninguém lhes ensinou que esses autores existem. Ver: ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 16.

Sua aversão à cultura e ao saber educativo mostra que este filósofo está insatisfeito com o seu tempo. Para Evilázio Teixeira, Nietzsche é considerado o pai do pensamento pós-moderno. Em outras palavras, Nietzsche é o primeiro a perceber a crise que se passava no seu tempo⁸. Mesmo presenciando tempos modernos, ele é considerado por muitos autores como pós-modernista pelo fato de querer se distanciar de seu próprio tempo, percebendo que esse homem moderno precisa formar novos hábitos, uma nova natureza. Nietzsche descreve seu ideal a ser alcançado:

A minha missão consiste em preparar para a humanidade um momento supremo de retorno à consciência de si mesma, um grande meio-dia com o qual a mesma possa olhar para trás, bem longe de si, situado – pela primeira vez – o problema do “por quê?” e do “com que fim?”. Este escopo é uma consequência necessária da convicção de que a humanidade não caminha por si mesma, em linha reta, não é realmente governada pela providência divina, mas, ao contrário, debaixo de seus mais sagrados conceitos de valor se ocultou, imperando o instinto da negação, o instinto da corrupção, o instinto de decadência (NIETZSCHE, 1983, Prólogo).

Sua reflexão tem como finalidade denunciar o fato de o saber ter se tornado um capital improdutivo, onde os jovens alemães recebem nas instituições um ensino fundamentado numa concepção de cultura histórica. Para ele, privilegiar os acontecimentos e os personagens do passado transforma uma espécie de saber em torno da cultura, um saber falso e artificial. Reformar a educação é também reformar a cultura, pois, educação e cultura são, para Nietzsche, inseparáveis. Aqui, nada mais é Nietzsche fazendo uma crítica da razão contra a razão.

Nietzsche ao discorrer sobre a cultura histórica diz:

Todo homem costuma encontrar em si mesmo uma limitação tanto na sua atitude como na vontade moral, que o transborda de um desejo violento e de melancolia; e, como do sentimento da própria inclinação ao pecado aspira ao Santo, o ser intelectual, tem, em si um vivo desejo ao Gênio. Eis a raiz de toda verdadeira cultura (NIETZSCHE, 1999, p. 11).

Sem dúvida algum, Nietzsche não tenta retirar a história da vida do indivíduo, mas vê até que ponto o sentido da história pode ser útil à vida. A visão nietzschiana é, sem dúvida, postular um ideal educativo que prevê a formação de indivíduos criadores e capazes de desconfiar de doutrinas e imposições de verdades. É sair desse campo de incultura, ou “sujeito sem cultura,” sem instrução, envelopado por um saber de que nada

⁸ Percebemos ao longo dos discursos nietzschiano que Ele se contrapõe a corrente iluminista e cria bases para uma nova história, ou melhor, uma história pós-moderna.

se produz para uma cultura que orienta e edifica o sujeito na criticidade de seu próprio tempo.

Modernidade... Crise moderna

O novo sujeito passa por uma onda de diversos conflitos interpretativos quando se trata de querer compreender o tempo presente. Constantemente, encontramos autores fazendo um diálogo entre a modernidade e a pós-modernidade, trazendo dentro de sua visão o porquê desse sujeito ter se distanciado do seu tempo, chamando-se de “antimoderno”. O termo modernidade, fora de uma semântica histórica, corre o risco de ser mal interpretada no que diz respeito ao seu significado. Tal terminologia do uso “moderno” requer certa prudência. Por cuidado ao termo modernidade escreve Le Goff: “Se sublinho que seja delicada a questão do uso do termo moderno é somente para recomendar muita prudência. Uma prudência que se imponha também quando se investiga sobre a sua história, o termo moderno e modernidade”. (LE GOFF, 2005, p.10-11)

O homem só vai ter a noção que é um ser realmente moderno no limiar do século XIX onde a moda é ser novo, ser diferente, copiar e ser copiado. Já no século XX, ainda nas primeiras décadas, com a efervescência do capitalismo, as mudanças de comportamentos sociais, a relação de Estado na vida privada, alienação, guerras e, tantos outros fatores sombrios, a concepção do sujeito é distanciar-se do seu tempo, é o olhar de crítica a uma modernidade debilitada como transcreve as obras de Nietzsche e Heidegger.

Passagem interessante a ser destacada nesse desconforto do sujeito moderno é a literatura de Franz Kafka: *A Metamorfose*. O começo do enredo é um mistério: “Quando certa manhã Gregor Samsa acordou de sonhos intranquilos, encontrou-se em sua cama metamorfoseado num inseto monstruoso”. (KAFKA, 2003, p. 13). A literatura de Franz Kafka é mais que uma autobiografia disfarçada. A essência da literatura é a “alienação”. Por isso que Gregor Samsa sente-se alienado com o seu trabalho, com o seu modo de vida. Há muito tempo Gregor Samsa já era uma espécie de inseto pelo fato de sua vida ser medíocre. Em outros verbos, é Franz Kafka mostrando a característica maior da sociedade que emergiu da Revolução Industrial. Uma sociedade completamente competitiva, na qual não há espaço para o fraco ou para quem não acompanha as mudanças. Veja transcrita uma passagem da literatura:

Ah, meu Deus! – pensou. – Que profissão cansativa eu escolhi. Entra dia, sai dia – viajando. A excitação comercial é muito maior que na própria sede firma e, além disso, me é imposta essa canseira de viajar, a preocupação com a troca de trens, as refeições irregulares e ruins, um convívio humano que muda sempre, mais perdura, nunca se torna caloroso. O diabo carregue tudo isso! (KAFKA, 2003, p. 14).

A supra citação nos oferece uma conotação que o ser humano passa por uma época à qual não se tem condição de definir o nome. Muitos autores irão chamar de pós-modernidade ou sombras modernas, outros chegam até dizer, como Bruno Latour que Jamais fomos modernos⁹. Ao fazermos uma busca do momento histórico do espaço-tempo, Lyotard afirma que modernidade não é uma época, mas um modo, próprio do pensamento, da enunciação, da sensibilidade.

Os pensadores modernos recusam-se a investigar novos horizontes do projeto de modernidade. Ao contrário, há necessidade de repensar o projeto racional do ocidente. Oswald Spengler já dizia no início do século XX que o ocidente já havia atingindo o seu apogeu, portanto, só lhe restava o declínio. Para este declínio, Eric Hobsbawm chamou o século XX de “Era das Catástrofes”. Isto porque, segundo o autor, *Era dos Extremos*, a sociedade passou pela primeira Guerra Mundial (denominando-o de primeira fase da Guerra Mundial de 31 anos), Revolução Russa de 1917, depois pela Segunda Guerra Mundial, Guerra Fria, transformações culturais e contra culturais.

Em outros conceitos, o homem dito como moderno chegou num estado crítico e melancólico, “(...) era de decomposição, incerteza e crise (...) *fin-de-siècle*”. (HOBSBAWM, 1995, p.15). Pegando a visão de Hobsbawm, o progresso socioeconômico na metade do século XX está atrelado a fatores de correntes capitalistas devastadoras. Ou seja, para o homem sentir-se ser moderno era necessário primeiro fazer parte do jogo político e ideológico das extensões comerciais e tecnológicas entre países capitalistas. Para esse pequeno período de intermediação de crescimento econômico foi chamado de Era de Ouro.

(...) pela primeira vez na história, a Era de Ouro criara uma economia mundial única, cada vez mais integrada e universal, operando em grande medida por sobre as fronteiras de Estado ("transnacionalmente") e, portanto, também, cada vez mais, por sobre as barreiras da ideologia de Estado. (...) o que mais nos impressiona nesse período é a extensão em que o surto econômico parecia movido pela revolução tecnológica. Nessa medida, multiplicaram-se não apenas produtos melhorados de um tipo preexistente, mas outros inteiramente sem precedentes, incluindo muitos quase inimagináveis antes da guerra. Alguns

⁹ Para saber mais sobre essa questão é recomendável ler: LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. – Rio de Janeiro: ed. 34, 1994; BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

produtos revolucionários, como os Materiais sintéticos conhecidos como “plásticos”, haviam sido desenvolvidos no período entre guerras, ou até começado a entrar em produção comercial, como o náilon (1935), poliestireno e polieteno. Outros, como a televisão e gravação em fita magnética, mal se achavam no estágio experimental. A guerra, com suas demandas de alta tecnologia, preparou vários processos revolucionários para posterior uso civil, embora um pouco mais do lado britânico (depois assumido pelos EUA) que entre os alemães com seu espírito científico: radar, motor-a-jato e várias ideias e técnicas que prepararam o terreno para a eletrônica e a tecnologia de informação do pós-guerra. (...)”. (HOBSBAWM, 1995, p.18).

Autor bem mais moderno do que possamos imaginar e que se debruça nas escritas do Fausto de Goethe, do Manifesto do Partido Comunista, as Notas do Subterrâneo, as escritas de Dostoiévski, Baudelaire, entre outros teóricos, é Marshall Berman, na obra *Tudo que é sólido desmancha no ar*. Considerado um intelectual por ter realizado uma obra que envolve os ambientes espaciais e sociais na modernidade, tenta enxergar a vida das pessoas no cotidiano, o que elas podem transmitir de real e ficcional, os andarilhos da modernidade, os sujeitos que são movidos pelas transformações do mundo em redor, seja por desejo de mudança ou pelo paradoxo e contradição daquilo que já estava sólido.

Veja a preocupação de Berman ao sentir esse sujeito num turbilhão de transformação e autotransformação, desintegração e contradição:

Ser moderno é viver uma vida de paradoxo e contradição. É sentir-se fortalecido pelas imensas organizações burocráticas que detêm o poder de controlar e frequentemente destruir comunidades, valores, vidas; e ainda sentir-se compelido a enfrentar essas forças, a lutar para mudar o seu mundo transformando-o em nosso mundo. É ser ao mesmo tempo revolucionário e conservador. É encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor — mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia (BERMAN, 1986, p. 7).

Adorno afirma que a modernidade está fora de moda. As tendências pós-modernistas são designadas pelos críticos e teóricos como um conflito de que se há ou não uma ruptura da modernidade. Dificilmente encontrará uma prova sólida de que homem fugiu da modernidade – mas, se não há ruptura, há desejo de ruptura. Se os artistas críticos criam novos quadros com uma nova moldura é porque se acham vivendo numa época pós-moderna, é porque querem distanciar-se de uma modernidade vista como falida e desumana.

Benjamim se enganou, como tantos outros marxistas, quando considerou que sua época estava madura para mudanças das relações sociais, e por isso julgou que já seria possível despertar a modernidade, para interpretar seu sonho. Ela continua dormindo, e o seu sonho pós-moderno, por mais banal que seja, é o prolongamento do sonho da modernidade, e essa é a melhor demonstração de que não existe ruptura entre duas épocas (ROUANET, 1987, p. 25).

Walter Benjamim mostra muito bem isso. O personagem Flâneur criado por Boudelaire é a descrição mais exata das transformações nas capitais. Ao caminhar pelas ruas parisienses, sentiu todas essas mudanças ocorridas com a modernização. Veja a imagem da “cidade grande” de Londres que Shelly fixou: “O inferno é uma cidade muito semelhante a Londres – uma cidade populosa e fumacenta, com toda sorte de pessoas arruinadas, e pouca ou nenhuma diversão, pouca justiça e ainda menos compaixão”. (BENJAMIM, 1989, p. 56). Para Baudelaire, a capital moderna quase nunca alcança expressão na descrição direta com os seus habitantes.

Nas palavras de George Simmel as relações sociais parecem tomar novos caminhos, novas roupagens. É o caso quando ele fala do aparecimento dos trens e dos bondes no século XIX: “as pessoas não conheciam a situação de terem de se olhar reciprocamente por minutos, ou mesmo por horas a fio, sem dirigir a palavra umas às outras. Essa nova condição não é nada acolhedora – quem vê sem ouvir fica muito mais inquieto do que quem ouve sem ver”. (SIMMEL In: BENJAMIM, 1989, p.36). Na verdade, a imagem que a modernidade criou foi de um sujeito herói. “As resistências e resiliências que a modernidade opõe ao impulso produtivo natural ao homem são desproporcionais às forças humanas”. (BENJAMIM, 1989, p. 74). Compreende-se que ele vá se enfraquecendo e busque refúgio na morte. Para sobreviver é preciso antes de tudo ser ‘gladiador’, selo de uma vontade herculeana. A morte tratada por Baudelaire não é o suicídio de renúncia do seu eu, mas sim, sob o signo da paixão particular da vida moderna, onde o sujeito de poder aquisitivo se depara com a matéria-prima pronta e acabada e, as massas trabalhadoras, ausente delas.

Considerações finais

Chegamos à conclusão de que não é a razão que oprime, mas o irracionalismo. O irracionalismo vai preenchendo as lacunas que a razão vai deixando. Desvalorizar a razão é usurpar o saber e a cultura e, extinguir esses valores, é a forma mais segura de dominar a consciência crítica, pois ela é que alimenta a reflexão questionadora e a vontade de transformar a sociedade para um bem-estar. Combater esse irracionalismo

exige dos seres humanos esforços desesperados e heroicos. Ser crítico da razão contra a razão degenerada é compreender o mal-estar que impregnam a vida moderna. É como afirma Berman: “Para que possamos ser claros e honestos ao avaliar e enfrentar as forças que nos fazem ser o que somos” (BERMAN, 1986, p. 8).

A pós-modernidade não bem aplicada no seu conceito acaba sendo crepuscular e epigônica. Lutar contra uma modernidade repressiva é usar os próprios instrumentos de emancipação que um dia nos foram dada. Como afirma Rouanet (1987, p.25):

Devemos usar instrumentos de emancipação de uma razão autônoma, capaz de desmascarar a pseudorazão, as pseudolegitimações do mundo sistêmico, uma ação moral autodeterminada, independente de autoridades externas, uma ação política consciente, uma razão crítica e democrática baseada em numa vontade livre”.

Nesse sentido, paradoxalmente, ao querer renunciar a modernidade, é ao mesmo tempo deixar intacta uma modernidade repressiva. É necessário substituir as utopias e fantasias pós-modernistas que supõem uma ruptura de época, por uma perspectiva que identifique as forças transformadoras oferecidas pela modernidade.

Referências

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

ADORNO, Theodor. W. & HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade: O pintor da vida moderna**. 6 ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1966.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BENJAMIM, Walter. **Charles Baudelaire: Um lírico no auge do capitalismo**. Brasiliense, 1989.

DIAS, Rosa Maria. **A educação e a incultura moderna**. Nietzsche Pensa a Educação 2. Revista Educação Especial: Biblioteca do Professor. São Paulo: Segmento, s/d.

_____. **Nietzsche educador**. São Paulo: Scipione, 2003.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os Irmãos Karamazov**. Tradução: Natália Nunes e Oscar Mendes. Abril Cultural, 1970;

FOUCAUIT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad. e Org. Roberto Machado. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 4ª ed. 1984.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Trad. Marcos Santarrita. 2 ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2003.

_____. **Dialética do Esclarecimento**. São Paulo: Companhia das Letras, 1976;

HABERMAS, J. **Discurso filosófico della modernità**, Roma-Bari, 1991.

LE GOFF, Jacques. **Uma vida para a história: Conversações com Marc Heurgon**. São Paulo: Fundação UNESP, 1998.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 12 ed.– Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

_____. **O pós-moderno**. Tradução: Ricardo Correia Barbosa. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Flama, 1946.

MORINEAU, Michel. *O século XVI 1492-1610*. Lisboa: Dom Quixote, 1980. In: MARQUES, Adhemar Martins; BERUTTI, Flávio Costa; FARIA, Ricardo de Moura. **História Moderna através de textos**. 7. ed. – São Paulo: Contexto, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral**. Obras Incompletas. 3ª. ed., Trad. e not. Torres Filho, R. Posf. Cândido, A. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Schopenhauer como educador**. (Considerações Extemporâneas III, 1874). Tradução Adriana Maria Saura Vaz. Campinas: Faculdade de Educação / UNICAMP, 1999.

ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005.

KFKA, Franz. **A metamorfose**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Joabe Rocha de Almeida

Mestre em História Social pela Universidade Federal do Maranhão - UFMA (2018-2021). Professor de História do Brasil e Maranhão no Pré-Vestibular Social - PVS, coordenado pelos discentes da UEMA/Campus Caxias e pela Secretaria de Assistencial Social municipal de Caxias (2015.2). Faz parte do Grupo de Pesquisa Poderes, Instituições, Mundos do Trabalho e Ideias Políticas - POLIMT/PPGHis-UFMA.

Pedrina Nunes Araújo

Doutoranda em História pela Universidade Federal do Maranhão; Mestre em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí. Líder do grupo de pesquisa CNPq "Mnemósine: Grupo de pesquisa em língua, cultura e memória". Membro do Grupo de Pesquisa Canindé: grupo de pesquisa em História dos sertões do norte e meio-norte da América Portuguesa no Período colonial.