



Tradição e modernidade: a experiência subjetiva na reflexividade

Tradition and modernity: the subjective experience in reflexivity

Luciano da Silva Façanha¹
Joselle Maria Couto e Lima²
Rodrigo França Silva³

Resumo

Este ensaio tem como propósito fazer uma reflexão sobre a modernidade como experiência subjetiva e suas implicações para o “estilo de vida” na contemporaneidade. A análise versa sobre algumas rupturas com a tradição e algumas experiências novas que o mundo moderno propicia como forma de experiência subjetiva. Ao estabelecer diálogos pontuais entre Anthony Giddens, Bruno Latour, Mike Featherstone, Stuart Hall e Marshall Berman, conceitos como reflexividade, globalização, modernização, agenciamento e identidade serão articulados com o sentido de discutir como se dá o remodelamento da tradição na modernidade, e quais as implicações dessa nova dinâmica para a vida social e psíquica do sujeito.

Palavras-chave: Tradição. Modernidade. Experiência subjetiva.

Abstract

The purpose of this Essay is to reflect on modernity as subjective experience and its implications for the “lifestyle” in contemporary times. The analysis involves some ruptures with tradition and some new experiences that the modern world provides as a form of subjective experience. To establish specific dialogues between Anthony Giddens, Bruno Latour, Mike Featherstone, Stuart Hall and Marshall Berman, some concepts are articulated such as reflexivity, globalization, modernization, agency, identity, sense to discuss how is the remodeling of the tradition in modernity and what the implications of this new dynamic for social and psychic of the subject.

Keywords: Tradition. Modernity. Subjective experience.

1 Introdução

A discussão sobre a modernidade se constitui como campo que, na contemporaneidade, não temos como escapar. Apesar de não existir um consenso quanto às definições dos limites e da existência de uma modernidade, ou mesmo de uma pósmodernidade, vivemos um momento da insurgência de categorias e conceitos que desafiam a compreensão, bem como as tomadas de decisão que orientam o ser/estar no mundo. Ao tentar discorrer sobre os aspectos subjetivos do sujeito na atualidade, sobretudo quando refletimos sobre a permanência, transformação ou dissolução das tradições, deparamo-nos com a urgência metodológica de revisão de conceitos cristalizados. Isto nos coloca no terreno movediço dos discursos, das identidades e de categorias emergentes no século XX que, apesar de sempre fazerem parte das transformações humanas ao longo dos séculos, acentuam-se a partir de suas diferenças, num contexto de riscos e imprecisões, na contramão do que se entendia como que seguindo a uma homogeneização.

A crítica da objetividade nas ciências nunca se fez tão presente quanto hoje, sobretudo quando da constatação, segundo Donna Haraway (1995, p. 9), de que “[...] todas as fronteiras internas-externas do conhecimento são teorizadas

¹ Pós-Doutorado em Filosofia, estética do Século XVIII - PUC/SP. Doutor e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bacharel em Direito pela Universidade Cidade de São Paulo e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Atua na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), como professor Adjunto no Departamento de Filosofia (DEFIL); Coordenador do Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade - Mestrado Interdisciplinar (PPGCult); Professor nos Mestrados em Cultura e Sociedade e Mestrado Profissional em Filosofia da UFMA - PROF-Filo/UFMA. Contato: lucianosfacanha@hotmail.com

² Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PGCult) – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão – UFMA. Graduada em Filosofia – UFMA.

³ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PGCult) – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão – UFMA. Graduado em Educação Artística – UFMA.

como movimentos de poder, não movimentos em direção à verdade”, o que acaba colocando em xeque o próprio conhecimento científico e apresentando-nos singularidades que põem, em evidência, aspectos até antes ignorados, tais como a ideia de reflexividade e os sistemas de validação simbólicos (tal qual a linguagem) – que se tornam imprecisos a cada nova informação, tecnologia e/ou *modus operandi* com os quais interagem.

Dessa forma, a tradição se acentua como um componente que não pode ser ignorado, mas refeito, desconstruído, reconstruído, assumindo aspectos que apenas o espaço-tempo em que vivemos propicia. Diante dessa perspectiva, muitas dúvidas se insurgem; afinal, estamos numa era de imprecisões, o que nos leva a refletir: Como a tradição se reconstrói na modernidade? Qual sua urgência, pulsão, sobre a subjetividade? Em que medida o que caracterizamos como moderno tem inferido em mudanças e nos deixa exposto o aspecto reflexivo do tempo em que vivemos?

Refletindo sobre essas questões, o presente ensaio visa compor um panorama analítico, apropriando-se da metáfora de paisagem, no horizonte de uma paisagem moderna, estabelecendo diálogos pontuais entre Anthony Giddens (2012), Bruno Latour (2012), Mike Featherstone (1998), Stuart Hall (2017) e Marshall Berman (1986); indicando pontos nodais nos quais podemos inferir sobre como a tradição, no contexto da modernidade, têm operado sobre a subjetividade humana a partir da ideia de reflexividade, de uma perspectiva crítica do “moderno” e sua experiência, bem como a passagem da tradição a compulsão.

A relevância deste ensaio é resultante de um diálogo rico entre vários autores que se propõem a analisar as implicações da paisagem moderna para as subjetividades, demonstrando, assim, as consequências desse processo para a cultura da alta modernidade. Nesse sentido, visa trazer contribuições para o campo das ciências humanas, considerando que tais reflexões geram questões de ordem política, científica, cultural e social, tendo como suporte a utilização de conceitos que, neste trabalho, foram fundamentais para enriquecer e contribuir para uma reflexão necessária em torno das consequências do declínio das tradições pré-modernas para o estilo de vida moderno.

2 No horizonte de uma paisagem moderna

Homens e mulheres são constituídos de suas experiências. Não pretendendo fazer uma disjunção e considerando a complexidade e reflexividade dos processos, a compreensão, organização e reorganização do mundo em aspectos cognitivos passa por processos sensório-perceptíveis, localizando a experiência como um ponto de referência acessível para compreender as mudanças, bem como as implicações e repercussões de uma modernidade que opera nas formas de organização conceptual, de princípios de categorização e no processamento da experiência cultural, social e individual.

Podemos incursionar, apenas de forma ilustrativa e sem nos ater aos aspectos teóricos em que diferem, no pensamento fenomenológico de Husserl e Merleau-Ponty (MOREIRA, 2002) ao deduzirem do fenômeno – a inserção do ato inicial perceptivo do objeto contingente à matéria externa que o condiciona – os fundamentos dos sentidos e valores socioculturais da própria experiência perceptiva (reflexividade), sem ignorar que esta é processada de forma individual. Logo, o que tomamos por real apresenta-se como terreno movediço, cuja fixidez ancora-se em categorias que hoje sentimos como mutáveis, tais como o social, o político, a identidade, etc.

Quando falamos em mutabilidade, estamos colocando em evidência um processo, algo que escapa à percepção, se considerarmos tais categorias de forma estática. A metáfora utilizada para a compreensão da modernidade enquanto paisagem, que descortina horizontes, nos coloca em movimento ante a amplitude que as perspectivas apresentam. Partindo do plano sensível, apenas para citar e delinear um dos inúmeros “vultos” que constituem o *corpus* investigativo da modernidade e/ou a sua superação nesse horizonte teórico, um campo de experiência que pode nos dar um vislumbre sobre essa problemática hoje, e que muito se modificou (e foi modificado) ao longo dos séculos, é a visão.

Não é errado afirmar que, no império dos sentidos, a experiência perceptiva – a visão – capitaneou os demais sentidos, unida ao desenvolvimento das redes comunicacionais e demais tecnologias, dando impulso a vários setores, entre os quais podemos dar destaque para a publicidade e propaganda. Estas têm operado mudanças significativas no imaginário e cooperado para projetos econômicos, sociais e culturais, dentre outros, orientando formas de afetividade e subjetividade, ao passo que também precisam se reinventar. Tal proposição é facilmente constatada quando vislumbramos os problemas práticos de comunicação intercultural, apontados por Featherstone (1998, p.14), em função de um número maior de pessoas envolvidas com mais de uma cultura e a “necessidade de transitar para um ou outro lado, entre as diferentes culturas, as várias proto – ‘terceiras culturas’ necessitam de novos tipos de controles pessoais flexíveis, de novas disposições e meios de orientação (...) de um novo tipo de hábito”.

Isto se configura em uma sintomática do que Benjamin (1994) defende em *A Obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, isto é, da tecnologia que opera mudanças, exigindo um novo espectador. Sentidos como o tátil, auditivo e o visual, conforme apresenta Plaza (1987, p. 45-46), sofreram historicamente com “extensões capazes

de prolongar e ampliar cada um desses sentidos em meios produtores de sistemas de linguagem”. São modificações que operam alterações no próprio modo do homem ver, sentir, pensar e, conseqüentemente, agir no mundo.

Dessa forma, consideramos o real como um processo de construção seletiva de nossos sentidos, pois “[...] a percepção não é uma operação ‘dentro-da-cabeça’, executada sobre o material bruto das sensações, mas ocorre em circuitos que perpassam as fronteiras entre o cérebro, corpo e mundo” (INGOLD, 2008, p. 2). Isto remete à ideia de orientação ideológica, na qual o ato perceptivo seleciona e categoriza de forma valorativa as experiências perceptivas entre o que se sente, o que se sabe e o que se vê, possibilitando inferir sobre uma cultura dos sentidos:

[...] as diferenças culturais correspondem às diferenças de culturas sensoriais, isto é, às diferentes formas de cultura dos sentidos. Os limites culturais e a incapacidade dos canais sensoriais, para captar o real durante o tempo todo, são transferidos para as linguagens e códigos como extensões dos sentidos. Cada sentido capta o real de forma diferenciada e as linguagens abstraem ainda mais o real, passando-nos uma noção de realidade sempre abstrata que possibilita que as linguagens adquiram toda uma dimensão concreta na sua realidade sógnica. (PLAZA, 1987, p. 47).

Apesar da dimensão concreta da linguagem, que dá a sensação de algo acabado, não podemos desconsiderá-la enquanto prática performativa da cultura. Bourdieu (2010, p.39) aponta essa preocupação ao discorrer sobre os métodos sociológicos, ao propor que toda a tradição doutra precisa ser posta em constante dúvida, haja vista que a linguagem “é, com efeito, um enorme depósito de pré-construções naturalizadas, portanto, ignoradas como tal, que funcionam como instrumentos inconscientes de construção”.

Ao agir como mediadora de sentidos, estabelecendo redes de símbolos e significados que dão chaves de interpretação aos sujeitos, a linguagem recorre a cristalizações que, na atualidade, têm sido questionadas, deslocadas⁴ e/ou desconstruídas, passando em revista tradições e categorias que constituem, por excelência, o universo discursivo da modernidade, configurando os pontos de fuga⁵ sob os quais a perspectiva moderna se constrói.

Não obstante ao culturalismo⁶ e a sua crítica, a modernidade tem se constituído como um grande repertório que nos reporta a um turbilhão, no qual o sujeito e as tradições são deslocados, e nos coloca sobre um caleidoscópio de heterogeneidades, num movimento centrífugo que instiga a “investigar os fundamentos, os vários processos geradores que envolvem a formação de imagens e das tradições culturais, bem como as lutas e as interdependências intergrupais” (FEATHERSTONE, 1998, p. 8), apontado para nós, em nosso horizonte metafórico, o sujeito nas relações entre o local e o global sob a égide da desconstrução.

Vemos a sucessiva construção e desconstrução do mundo numa velocidade que coloca metodologias e investigações teóricas sobre o constante risco da obsolescência automática. Contudo, podemos inferir que tal característica tem relação com eventos que, apesar de seu condicionamento espaço-temporal, ainda ressoam, tornando-se presentes e influenciando sobre os sujeitos. São eles: a revolução tecnológica da informação, a crise econômica do capitalismo e o apogeu de movimentos sociais e culturais, assim como a ecologia e o feminismo. Arriscamos afirmar que tais eventos favorecem um sentimento constante de *devir*, pois, “no século XX, os processos sociais que dão vida a esse turbilhão, mantendo-o num perpétuo estado de vir-a-ser, vêm a chamar-se ‘modernização’” (BERMAN, 1986, p.16).

3 Uma perspectiva crítica do “moderno”

As revoluções tecnológicas, as descobertas científicas e o crescimento exponencial destas, assim como os satélites, a internet, os bósons de Higgs (que coloca a matéria sobre análise subatômica) e as mudanças climáticas, não são apenas produtos do grande desenvolvimento da razão.

No terreno movediço em que nos encontramos, não somos os únicos atores a desenvolver nossos “papéis”. Uma grande variante de agentes não humanos também terão protagonismo na ação com os indivíduos, revelando uma rede na qual as dicotomias entre natureza e sociedade, tal qual afirma Latour (2012), tecnologia e humanidade, precisam

⁴ O deslocamento é encarado aqui, na acepção teórica de Hall (2015), enquanto uma série de rupturas no discurso do conhecimento moderno relacionado, sobretudo, ao sujeito, referindo-se a cinco grandes descentramentos: às tradições do pensamento marxista, à descoberta do inconsciente por Freud, à linguística de Saussure, ao “poder disciplinar” de Michel Foucault e ao impacto do feminismo.

⁵ No estudo do desenho de paisagem, o ponto de fuga caracteriza-se como elemento fundamental para onde convergem as linhas de fuga que darão a ilusão de perspectiva na medida em que os elementos visuais são dispostos sob a superfície da composição.

⁶ Corrente antropológica que orientou a prática norte-americana nas décadas de 20 e 30 do século XX, na qual Franz Boas, num diálogo com a história e a psicanálise, busca o entendimento do desenvolvimento social a partir das particularidades que se apresentam, rejeitando a compreensão do evolucionismo social/cultural. Apesar de assentar-se sobre uma base teórica moderna, ao considerar aspectos subjetivos, a crítica culturalista resulta da noção de cultura identificada a valores arbitrariamente escolhidos a partir de uma oposição à natureza.

ser superadas, dado o aspecto substantivo no qual o “social” vem sendo colocado como algo estabilizado, ordenado e com formas definíveis. Nessa perspectiva, Latour advoga por uma sociologia das associações, pondo em evidência a ação em negação ao social, e postulando que não há grupos, mas apenas a formação destes:

À primeira vista, essa definição soa absurda, pois pode forçar a sociologia a significar qualquer tipo de agregado, de ligações químicas a vínculos jurídicos, de forças atômicas a corporações, de organismos fisiológicos a partidos políticos. Mas é exatamente esse o ponto que o ramo alternativo da teoria social pretende estabelecer: todos os elementos heterogêneos precisam ser reunidos de novo em uma dada circunstância. Longe de ser uma hipótese atordoante, essa é na verdade a experiência mais comum que podemos ter face ao aspecto enigmático do social. Uma nova vacina está sendo preparada, uma nova descrição de tarefa está sendo oferecida, um novo movimento político está sendo criado, um novo sistema planetário está sendo descoberto, uma nova lei está sendo votada, uma nova catástrofe está ocorrendo. A cada instância, precisamos reformular nossas concepções daquilo que estava associado, pois a definição anterior se tornou praticamente irrelevante. Já não sabemos muito bem o que o termo “nós” significa; é como se estivéssemos atados por “laços” que não lembram em nada os vínculos sociais (LATOUR, 2012, p. 23).

Vemos, na posição de Latour, a preocupação de se pensar a metodologia de investigação científica como algo que age e reage ao objeto estudado, abolindo-se limites e fronteiras entre os dois, bem como a perspectiva de agenciamento unilateral de humanos sobre não-humanos. Não ignorando as particularidades da modernidade, Latour (2012) vem proclamar que “jamais fomos modernos” ao denunciar essa dicotomização no fazer e pensar científico quando este atribui objetividade à natureza e a subjetividade ao social.

O que importa para o autor nos estudos que empreendeu sobre o fazer da ciência não são as coisas-em-si de um lado e a sociedade livre dos homens-entre-si mas, ainda assim, compostas de sujeitos falantes e pensantes de outro; tudo que importa para o autor, é que todo o trabalho da ciência acontece pelo meio, é um trabalho que transita entre ambos, natureza e sociedade. Essa condição, no entanto, não pressupõe a negação da existência, de fato, de uma natureza que não criamos, nem de uma sociedade que podemos transformar. O que os estudos científicos latourianos preconizam é que essa natureza dada e essa sociedade a ser transformada são efeitos de um conjunto de práticas de mediação ao invés de serem causas longínquas e opostas entre (GONZALES; BAUM, 2013, p. 145).

Essa crítica à metodologia de investigação científica, não a considerando moderna, colabora para o vislumbre do que tem se configurado como modernidade: o desfazimento de fronteiras, a conexão em rede, que coloca sob rasura conceitos e práticas que precisam constantemente ser revistas, atualizadas, deslocadas, desconstruídas. A emergência, na agenda contemporânea, de temas como o feminismo, multiculturalismo, transculturalismo, política internacional e identidades, entre outros tantos, tem dado o tom do momento em que vivemos, colocando em relevo a globalização, a psicanálise, a interdisciplinaridade dos conhecimentos científicos, entre outras formas emergentes de conhecimentos e métodos investigativos que influenciam os descentramentos do sujeito.

Um exemplo brilhante que não podemos nos furtar de citar é a construção de culturas nacionais que, na contemporaneidade – esta enquanto pós-modernidade para Hall (2015) ou “mais em termos de diversidade, de variedade e da riqueza dos discursos populares locais, dos códigos e das práticas que resistem e produzem a sistematização e a ordem” para Featherstone (1998, p.8) –, apresentam-se em deslocamento em função dos processos de globalização. Estamos inseridos em um complexo de processos e de forças de mudanças que ressignificam categorias como espaço e tempo, estabelecem relações de interdependência geopolítica em nível mundial, e causam situações de contato entre culturas que, em um passado remoto, não seriam possíveis.

São muitas as situações de contato entre culturas e não podemos ignorar que estão mediadas por relações de poder desigual. Contudo, não podemos ver essa dicotomia (nações mais influentes *versus* nações menos influentes) de forma simples, como se a tendência fosse a assimilação do normativo pelas minorias numa espécie de homogeneização cultural. Pelo contrário! A globalização tem suscitado sobre as identidades, sobretudo aquelas que se sentem ameaçadas ou deslocadas da tradição (grupos dominantes), uma resistência que pode ser percebida em posições fundamentalistas que, por vezes, ficcionalizam a história de um povo – constituindo discursos nacionais de pureza – ou mercantilizam a ideia de etnia e exótico.

Hall (2015) vê nessa situação aquilo que Featherstone (1998) critica, como o ecumenismo global, a ideia durkheimiana de que “a sacralidade da pessoa” seria um ponto de união para o mundo, de que “somos todos seres humanos” não homogeneizados pelo mundo, mas atua para visibilidade do alto grau de “complexidade global e de conflitos culturais intensificados em torno da definição da situação global” (FEATHERSTONE, 1998, p. 12).

O enfraquecimento jurídico pátrio em função de se alcançar uma flexibilização das leis visando o lucro – estratégias jurídicas do capitalismo sobre leis trabalhistas – alude à ideia de uma homogeneização econômica global, haja vista

o fluxo de capitais como compra e venda de valores em prazos de 24 horas e a vulnerabilidade de bolsas locais aos mercados internacionais. Tal proposição aponta a ideia, tal como afirma Featherstone (1998), de uma “americanização” jurídica que coloca a modernidade como um projeto de imposição de uma nova ordem.

Contudo, os efeitos da modernidade não se restringem ao campo econômico. A ilusão de construção de uma “aldeia global”, muito difundido na década de 90, entra em obsolescência ao constatar com a globalização um índice da organização de uma ordem que expõe as fraturas e se fortalece pelo que Hall (2015) define como *différance*, no qual as identidades (locais, políticas, nacionais, de gênero...) se constroem e reconstroem a partir do que lhe é externo, o que denomina como “efeito fronteira”.

Assim, as contradições que a modernidade instaura, em que o tempo e espaço são variantes dessa função, irão operar sobre os sistemas de representação. Numa perspectiva analítica latouriana de agenciamentos recíprocos entre humanos e não-humanos, verificamos esses elementos também como portadores de funções humanas que determinam uma *práxis*, colocando o sujeito sob a submissão dos objetos que produz.

Dessa forma, a reflexividade indicada por Giddens (2012) é um componente indispensável para o ajustamento e reajustamento das experiências e tradições. Na modernidade, é imperativo lidar com as ideias de riscos e de confiança, incorrendo a mudança a cada novo *input*⁷, o que instaura um mal-estar de não saber lidar com nosso modernismo, como se fosse uma questão de “nós perdemos ou rompemos a conexão entre nossa cultura e nossas vidas” (BERMAN, 1986, p. 23) ante a instabilidade das estruturas.

4 A experiência moderna

A modernidade é um mosaico de acontecimentos. Devido à sua vastidão, torna-se necessário entender o seu percurso com o intuito de dar destaque às experiências que o homem tem vivenciado nesta paisagem, que envolve um processo contínuo de mudança e desintegração.

Na primeira fase do início do século XVI até o século XVIII, as pessoas estavam apenas começando a experimentar a vida moderna e mal faziam ideia do que as atingiu (BERMAN, 1986). Neste contexto, o homem ainda não vivenciava o que efetivamente seria propiciado pelas experiências e inovações modernas como consequência do advento da ciência e do desenvolvimento do sistema capitalista, que se configura de forma mais definida no período do século XIX.

Segundo Bauman (1998, p.7), “somente a sociedade moderna pensou em si mesma como uma atividade da cultura ou da civilização (...)”. O período do século XVIII é a expressividade maior dos ideais que orientam a modernidade: a ideia de progresso associado à ideia de civilização configurada nos valores educativos e morais da época, bem como a valorização da razão, trouxe ao homem do período a crença absoluta no poder da razão, que propiciaria tanto uma revolução no espírito humano quanto na vida social.

A *Encyclopédie* define o ‘progresso’ como movimento para a frente. A ideia é uma das mais familiares do século, apesar de sua imprecisão. Um dos elementos constitutivos da ideia é a certeza de que existe uma lei da história, entendida como uma necessidade determinada por certos fatores, pela qual o gênero humano passa por diversos estágios de desenvolvimento, marcados por uma certa regularidade. Esta necessidade manifesta-se no passado e é também aplicável ao futuro. [...] Outro elemento constitutivo da ideia de progresso no século XVIII é a valorização da própria época em detrimento das épocas do passado. A condenação do passado implica, pois, este juízo de valor. Por último, a ideia de progresso equivale assim à realização das ideias morais e sociais. Desse modo está estabelecido o laço que o une o desenvolvimento da razão, o aperfeiçoamento dos homens e a construção de uma sociedade mais feliz (SOUZA, 2001, p. 27).

Dentro do contexto do período do século XVIII, entre os filósofos iluministas, Jean-Jacques Rousseau apresenta uma filosofia que não está deslumbrada com o processo civilizatório e com os poderes da razão. A partir dele é possível, mesmo que de forma ainda prematura, perceber, através de sua sensibilidade, algumas observações acerca das consequências que a modernidade poderia provocar como forma nova de experiência aos homens. Já é possível encontrar, em algumas de suas obras, seu pessimismo com a civilização e uma descrença na razão. Em seu romance *A Nova Heloisa*, é possível identificar através do personagem Saint-Preux, um sujeito angustiado com a vida metropolitana e com as experiências vivenciadas nas relações humanas, uma insegurança com a fugacidade que a vida moderna propicia, inclusive no campo amoroso (BERMAN, 1986).

⁷ Termo da área da tecnologia da informação que se refere à entrada da informação em um determinado sistema. Este, por sua vez, reagirá conforme a importância deste (processamento), gerando output (saídas) e/ou apenas readequando-se em busca da estabilidade, ou entrando em colapso.

Já no século XIX podemos falar de uma paisagem eminentemente moderna. O homem deste período já experimenta os grandes efeitos da tecnologia e da ciência. A singularidade da experiência que o turbilhão da modernidade propicia faz surgir vozes como a de Karl Marx, que anuncia a devastação do processo moderno com tudo o que gera estabilidade e solidez. “Tudo que é sólido se desmancha no ar” é uma frase clássica de Marx que revela o sentimento de incerteza que começa a se instaurar no homem da época.

O sentimento de incerteza não é resultante unicamente dos efeitos que a ciência e o capitalismo provocam em forma de experiência ao homem moderno, mas também consequência da ruptura que a modernidade tem com a tradição pré-moderna. “A modernidade se vê a uma enorme ausência e vazio de valores” (BERMAN, 1986, p.21). Cabe lembrar que isto é válido para um contexto ocidental e europeu do século XIX. A ambivalência desse turbilhão produzido pela modernidade traz não só novas experiências e possibilidades, como as que o processo de modernização pode produzir com os avanços da ciência – do capitalismo e com a atmosfera cosmopolita das grandes cidades –, mas também provoca reações, como o processo de individualização, que se fortalece cada vez mais por conta da exacerbação da ideia de sujeito – algo tão precioso aos ideais da modernidade –, que fez o homem pagar um alto preço: o sentimento de desamparo consequente ao que ruiu com a queda da tradição religiosa. Além disso, aquilo que foi proclamado no século XVIII, que foi a autonomia da razão ao contestarem a tradição religiosa, valorizando a razão como sinônimo de segurança e estabilidade, algo que o conhecimento propiciaria através do domínio da ciência, não aconteceu, pois a modernidade tornou-se “uma cultura do risco” (GIDDENS, 2002, p.11).

A desestabilização provocada pela queda dos valores tradicionais, entendendo-se por valores tradicionais aquilo que estava associado aos ideais que ainda se mantinham no campo moral e religioso referentes ao século XVIII, e que ainda permaneciam no século XIX, precisamente aqueles que estariam associados aos sentimentos de estabilidade e segurança, fez surgir como alternativa um novo sentido dado à vida do homem moderno, ou seja, um homem disposto a viver a aventura moderna. É daí que surgem os entusiastas da modernidade que expressam sua crença no progresso e na liberdade. São otimistas com a tecnologia e são favoráveis às experiências adquiridas com as novas máquinas. Por outro lado, há um movimento pessimista que se coaduna com o pensamento de Max Weber, que entende a modernidade como uma “jaula de ferro”, uma “ordem inexoravelmente, capitalista, legalista e burocrática” (BERMAN, 1986, p. 26). A discussão crítica sobre a modernidade versa pelas consequências que a tecnologia e o capitalismo podiam trazer à vida do homem, condicionando-o a um fim de produção.

O determinismo socioeconômico entendido como um processo que trouxe consequências, não apenas no campo social, como também no psiquismo humano, em virtude de uma sociedade administrada, fez surgir teorias críticas que se apropriam do pensamento de Marx e Freud para demonstrar que essa nova ordem burocrática e administrativa traria graves consequências não só à vida social, mas também traria efeitos psíquicos desastrosos, como é o caso da teoria de Herberth Marcuse sobre o “Homem Unidimensional” (BERMAN, 1986). Outro exemplo é a obra de S.Freud, *O mal-estar da civilização* (1930), que expressa claramente a enfermidade do homem moderno ao demonstrar que a etiologia da neurose era de ordem sexual, consequência de um processo de repressão provocado pela cultura moderna.

“Como bom médico especialista, Freud se impôs a cura das neuroses; entretanto, o que acabou descobrindo foi a ressaca emocional da cultura tradicional em desintegração” (GIDDENS, 2012, p. 107). Diz ainda que, aquilo que foi reivindicado pela filosofia iluminista quanto ao progresso da razão, não contava que a forma emocional da tradição tinha ficado intacta, embora tenha havido uma reforma significativa nos aspectos cognitivos em relação ao período pré-moderno.

5 Da tradição à compulsão

O sociólogo Zygmunt Bauman comenta que a obra de Freud, *O mal-estar na civilização* de 1930, refere-se, na realidade, ao período da modernidade, havendo uma equivalência nesse caso entre a ideia de civilização e a modernidade. Essa equivalência também se dá no pensamento iluminista, considerando que a ideia de sociedade civilizada representa o momento histórico do século XVIII como “o grande século” ao associar o processo de civilização com o desenvolvimento da razão. Maria das Graças de Souza (2001) relata que Voltaire, filósofo do século XVIII, ao analisar a Inglaterra do período, que resultou na obra *Cartas Filosóficas*, deixa claro que os traços da “Civilização Inglesa” referem-se ao processo da civilização como um processo geral que estava relacionado ao desenvolvimento do espírito. Sendo assim, o argumento de que a civilização e a modernidade são termos equivalentes deve-se ao fato de que essa ideia era fundamental para o século XVIII, resultante da defesa de que o homem estaria em processo histórico progressivo de desenvolvimento através do conhecimento.

Desta forma, em *O mal-estar na civilização* (1930), Freud, com um pessimismo ao processo civilizatório, já assinala que a entrada do homem na civilização moderna traria consequências severas à sua vida psíquica. Sem dúvidas

que Freud está atento aos efeitos de uma nova ordem social que, devido às exigências culturais, causavam sérios sofrimentos psíquicos ao homem da época. Além disso, às mulheres causavam graves efeitos nos corpos, a exemplo disso têm-se as famosas histéricas estudadas por Charcot, Brauer e Freud.

Para Freud, esses sintomas nas mulheres eram efeitos de um processo de repressão sexual em que estavam mais submetidas que os homens em virtude de ainda se tratar de uma sociedade conservadora, em que sofriam severas regras morais, impedindo-as de se lançarem na aventura moderna. Os sentimentos provocados nas mulheres eram resultantes de uma divisão subjetiva e de um sofrimento psíquico vivido em virtude do impedimento moral e social frente às possibilidades da vida moderna, causa de um mal-estar e de um sentimento de culpa que poderíamos associar a uma herança da tradição. As novas experiências que as mulheres da época se deparavam provocavam uma série de sintomas no corpo para os quais a clínica médica não tinha resposta. Esses sintomas revelavam uma enfermidade ligada aos efeitos da tradição que ainda se mantinham na forma de um discurso moral.

Freud instituiu seu método de tratamento analítico quando passa a ouvir as mulheres que sofriam de paralisias, cegueiras e confusões mentais, sintomas que não encontravam resposta na medicina psiquiátrica da época, pois não identificavam nenhuma causa fisiológica. Assim, afirma Regina Neri (2005, p.107): “a crise histérica seria a expressão patológica da neurose feminina oitocentista: a única reação possível na tentativa das mulheres de encontrar soluções de compromisso entre as antigas posições de gozo feminino e os novos anseios que trazem conflito [...]”. A psicanálise, então, começou seu trabalho pelo estudo da neurose e dos sintomas histéricos, com uma nova forma de compreender as afecções nervosas, agora por meio de uma escuta. O método propriamente analítico instituído por Freud, que foi o da associação livre, surgiu quando uma paciente, Enny Von M, em uma sessão de tratamento, diante de Freud, que perguntava insistentemente sobre seus sintomas, o interrompeu ao dizer que gostaria de falar o que tinha a dizer sem restrições, de forma livre.

Aproveitei também a oportunidade para pergunta-lhe por que sofria de dores gástricas e de onde provinham. Sua resposta, dada a contragosto, era de que não sabia. Solicitei-lhe que se lembrasse até amanhã. Disse-me então, num claro tom de queixa, que eu não devia continuar a perguntar de onde provinha isso ou aquilo, mas que a deixasse contar o que tinha a dizer-me (FREUD, 1996, p. 107).

Segundo Giddens (2012), aquilo que Freud se deparou na clínica com as mulheres era efeito da “compulsividade oculta da modernidade”. Seguindo esse raciocínio, Giddens afirma ainda que a modernidade imprime uma forma de compulsão à repetição, que está relacionado a uma ruptura com a tradição. Não que as culturas tradicionais não desenvolvam processos de repetição, pois os rituais existentes nas culturas tradicionais são um exemplo.

Para Giddens (2012), de uma maneira geral, o ritual para a tradição depende de uma prática local em um tempo e espaço determinado, sendo realizado por aqueles que teriam uma função especial e seriam detentores de uma verdade formular. Esse ritual possui a função de continuação da identidade de uma cultura, pois, por meio dele, cria-se um vínculo com o passado, o presente e o futuro. Para isto, é de fundamental importância a função das autoridades tradicionais, pois garantem uma relação de confiança dentro da cultura, assumindo o lugar de guardiões da tradição e mantenedores da identidade de uma cultura em função de sua sabedoria e poder de interpretação. Podemos identificar como autoridade os sábios, os mestres ou a pessoa que seria detentora de um saber originado de um longo aprendizado.

Já nas sociedades modernas, com o surgimento dos estados-nação e com o processo de burocratização que se instituiu nesses estados – principalmente com o processo de racionalização moderna –, a autoridade vai ser ocupada pela função do especialista, que não teria qualquer relação pessoal com a função que ocupa e muito menos com a sabedoria local. Trata-se de uma autoridade “racional-legal”, de acordo com Weber, cuja função é meramente formal devido aos conhecimentos científicos especializados adquiridos. Não há nenhuma relação com o saber local, considerando que os princípios que orientam o saber do especialista são universais e científicos, estando sua função estritamente relacionada às instituições modernas, pois, além de garantirem uma autoridade que está associada à obtenção de um conhecimento especializado, sobretudo em relação aos leigos, também ocupa uma função de autoridade que influencia a vida cotidiana e os saberes locais. Aquilo que existe paralelamente como tradição é frequentemente ameaçado pelo saber do especialista.

Como já foi dito antes, a ruptura com a tradição pré-moderna não deixa de gerar um sentimento de incerteza e isto se deve, inclusive, pelo conhecimento especializado, que tem como modo de investigação o ceticismo. Dessa forma, a verdade científica, por sempre ser provisória, gera um sentimento de incerteza com relação aos seus conhecimentos produzidos. Para Popper (apud GIDDENS, 2012, p. 136), “a ciência é construída sobre uma areia movediça; não tem nenhum fundamento estável”. Assim, ele afirma que a confiança nas autoridades múltiplas da modernidade (os especialistas) é geradora de um sentimento de ansiedade em virtude da tentativa de minimizar os riscos da vida moderna

através de conhecimentos especializados, que são desenvolvidos por meio de um ceticismo contínuo, o que gera um sentimento de insegurança e incerteza, tanto no indivíduo leigo quanto na cultura moderna de um modo geral.

Outro ponto importante em destaque por Giddens (2012) encontra-se nos sistemas de confiança das sociedades pré-modernas e modernas. Enquanto que, na primeira, nos deparamos com um “trabalho visível”, que é resultado de um processo de confiança estabelecido pelas autoridades tradicionais; nas sociedades modernas, tratamos de sistemas abstratos. Tais sistemas são vulneráveis às transformações da modernidade, podendo entrar em colapso a qualquer momento. Temos como exemplo o caso dos sistemas bancários, dos sistemas de telecomunicações e dos sistemas de bolsa de valores, enfim, dos sistemas que estabelecem relações de “confiança” com os indivíduos leigos, mas que não descartam os riscos que são assumidos nessas relações. A confiança nesses sistemas condiciona, por meio de um processo reflexivo, o estilo de vida das pessoas.

A diferença existente entre a repetição e a rotinização cotidiana da vida pré-moderna está associada a uma tradição e possui uma relação entre esforço e moralidade. Enquanto que a mudança de estilos de vida moderna não tem qualquer relação com um valor tradicional, é uma repetição compulsiva que é determinada pelo processo reflexivo das instituições modernas e sistemas abstratos. Torna-se um movimento vicioso, visto que não há vínculo com nenhum valor tradicional, funcionando como uma espécie de repetição vazia, uma dinâmica capitalista da cultura moderna que estimula um ciclo vicioso, tornando o homem moderno capitalista um sujeito propenso a repetições, melhor dizendo, a compulsões e aos vícios.

Dessa forma, a repetição moderna - diferente da tradicional, que possui um vínculo com os valores tradicionais e uma relação com a manutenção da identidade cultural local -, assume um aspecto de vício que coloca qualquer objeto como forma de “satisfação” e de obtenção de “segurança” para se ajustar aos estilos de vida gerados pela reflexividade.

Outro aspecto importante está na relação de confiança estabelecida na modernidade, que, ao invés disso, gera um sentimento de desconfiança, e que, ao mesmo tempo, são escolhas necessárias para se viver dentro dos estilos de vida modernos. Como afirma Giddens (2012, p. 141):

Há uma percepção fundamental em que o aparato institucional total da modernidade, uma vez afastada da tradição depende de mecanismos potencialmente voláteis de confiança. O caráter compulsivo da modernidade é em grande parte oculto, enquanto o impulso prometeico é dominante, especialmente quando ele tem por base a autoridade preeminente da ciência.

Assim, a compulsão é resultado da relação com um sentimento de uma ansiedade envergonhada à medida que é da natureza do vício mentir para si mesmo. É negando a si mesmo, enganando-se e, ao mesmo tempo, não conseguindo evitar as novas adesões aos estilos de vida, que o homem moderno se vê imerso num processo contínuo de “urgência repetitiva”, como afirma Giddens (2012).

O circuito repetitivo na modernidade reflexiva inaugura uma nova tradição, que não tem mais compromisso com um sistema de verdade. A repetição da modernidade imprime uma dinâmica compulsiva ou viciosa que exige do sujeito uma relação de compromisso, a qual, em sua natureza, não possui nenhuma fixidez e solidez. O consumismo capitalista, pode-se dizer, é a mola propulsora dessa dinâmica, já que os estilos de vida são completamente determinados pelos objetos do mercado.

A modernidade reflexiva é, então, o que engendra a dinâmica da *urgência repetitiva*, contornada pelos processos reflexivos, instituições e sistemas abstratos, e pelo poder do especialista, colocando em jogo novas relações de *confiança* e imprimindo um circuito compulsivo em função de novos estilos de vida, que são cada vez mais voláteis, pondo em xeque o que é primordial para o homem: sua condição de sujeito de desejo, uma definição fundamental para a psicanálise freudiana.

6 Considerações finais

A modernidade impingiu-nos uma atitude refratária à tradição enquanto aspecto ritualizado que não se conecta aos aspectos tecnológicos, de produção de conhecimento e não consegue dialogar com os novos guardiões *hightechs* (especialistas) que, hiperconectados, constroem e reconstróem redes de significações, tais como são estabelecidas as sinapses neurais: de forma simultânea e contínua, sem uma direção específica.

A própria condição de modernidade sofre com sua possível obsolescência a partir da prefixação do *pós*, haja vista a variedade de discursos e a reflexividade com que as mais diversas categorias sociais, econômicas, políticas, de gênero, entre tantas outras, precisam lidar ante a elasticidade e validação de suas próprias definições, num processo constante e performativo que se inventa e também reinventa a sua maneira própria de se inventar à medida que age, na qual a máxima é a desconstrução.

O desenvolvimento moderno não exclui a tradição, mas a afirma ao deslocá-la do seu contexto, degenerando-a em costumes ou hábitos, em formas de repetição que se associam à compulsão e aos vícios, haja vista que, excluída a sua verdade formular – que propõe a união do passado com um futuro antecipado – os sujeitos veem-se sobre a ameaça de sua integridade ontológica e recorrem a esse mecanismo – um indicativo de um futuro de inseguranças e riscos no qual “tudo que é sólido se desmancha no ar” (GIDDENS, 2012).

A volatilização dos estilos de vida torna o homem da modernidade reflexiva um sujeito propenso a repetições, envolto numa tradição inventada e reinventada que busca justificar seu laço com os novos sistemas simbólicos. A implicação dessa dinâmica repetitiva para as novas formas de subjetivação nos leva a pensar na estreita relação que hoje existe entre os novos estilos de vida e aquilo que uma vez foi considerado vício ou patologia. À luz do pensamento de Giddens, a modernidade tardia ou modernidade reflexiva nos impõe a escolha de sermos sempre viciados em alguma coisa. Viciados em sexo, jogos, trabalho, comida, cartões de crédito, viagens, etc. São circuitos repetitivos que imprimem modos de satisfação que põem de longe o compromisso do sujeito com o seu próprio desejo.

Diante dessas questões, o que se pretende trazer como reflexão é, precisamente, as consequências do declínio da tradição pré-moderna para a vida cultural da modernidade através de um processo reflexivo gerador de um fluxo contínuo de volatilização das “consistências modernas”. O sentimento de insegurança e incerteza, e os mecanismos voláteis de confiança, são determinantes para o processo de subjetivação dos sujeitos modernos, em que se tem como consequência para os novos estilos de vida um novo modelo cultural, orientado pela dimensão constante do risco. Essas questões que não deixam de refletir as novas formas de laço social são de extrema relevância para o campo das ciências humanas. Dessa forma, entende-se que trazer essas problemáticas, que revelam tanto questões de ordem objetiva quanto de ordem subjetiva, é algo precioso para se investigar a cultura moderna.

Referências

- BAUMAN, Zigmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução de Mauro Gama; Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BENJAMIN, Walter. A Obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 165-196.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomas. 14. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- FEATHERSTONE, Mike (Coord). *Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Tradução de Atílio Brunetta. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- FREUD, Sigmund. *A história do movimento psicanalítico*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud).
- _____. *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics; São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GIDDENS, Antony. *Modernidade e Identidade*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- _____; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2012.
- GONZALES, Zuleika Köhler; BAUM, Carlos. Desdobrando a teoria Ator-Rede: Reagregando o Social no trabalho de Bruno Latour. *Revista Polis e Psique*, Rio Grande do Sul, v. 3, n.1, p. 142-157, 2013. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/article/viewFile/36550/26493>>. Acesso em: 11 ago. 2016.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz da Silva; Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o social*. Bauru: Edusc, 2012.
- NERI, Regina. *A psicanálise e o feminino: um horizonte da modernidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- PLAZA, Julio. *Tradução Intersemiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

Submetido em: 11/02/2018

Aceito em: 19/06/2018