

# A CRISE DO PROJETO DA MODERNIDADE A PARTIR DAS ANÁLISES DE SIMMEL, ANSART E CASTORIADIS\*

Júlio Cesar Meira\*\*

**Resumo:** Modernidade, mais do que um período temporal ou histórico, deve ser percebida como um projeto de mudança, mais de expectativa do que de visões de mundo ou de situações concretas. Mas antes de vir a ser, o projeto da Modernidade tem apresentado fissuras fundamentais, compondo o que se chama, há um bom tempo, de “crise da Modernidade”. Este artigo propõe em primeiro lugar, analisar o significado e a origem do termo Modernidade e, em segundo lugar, entender as críticas ao projeto da Modernidade, a partir das reflexões de autores como Georg Simmel, Pierre Ansart e Cornelius Castoriadis, alguns dentre vários apologistas da “crise da Modernidade.

**Palavras-chave:** História; Cultura; Modernidade.

**Abstract:** Modernity is more than a period in time or a historical era, it should be perceived as a Concept of Change. It is more than a worldview or concrete situations. However, before being seen as this, the concept of Modernity has presented fundamental fissures, which have been called, for a long time now, the “crisis of Modernity”. This article proposes to, in the first part, to analyze the meaning and the origin of the term Modernity, and in the second part, to understand the criticisms of the concept of Modernity, starting with the thoughts of authors such as Georg Simmel, Pierre Ansart and Cornelius Castoriadis, among some of the various apologists of the “crisis of Modernity”.

**Keywords:** History; Culture; Modernity.

23

## Introdução

**D**iscutir a Modernidade implica, em primeiro lugar, em conhecê-la. E isso não é das tarefas mais fáceis, haja vista que, mais do que um termo semântico, Modernidade é um conceito ambivalente, muitas vezes tratado de forma confusa

---

\* Artigo submetido à avaliação em 13 de abril de 2015 e aprovado para publicação em 19 de maio de 2015.

\*\* Doutorando em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), com Mestrado em História Social (2009) e graduação em História pela mesma universidade, sendo Bacharel (2006) e Licenciado (2007). E-mail: [juliohistoriador@gmail.com](mailto:juliohistoriador@gmail.com).

em relação a outros termos nem sempre sinônimos, como moderno, modernismo e modernização.<sup>1</sup> A ligação entre todos os termos é sua relação com o novo, com a mudança, como bem destacou José Roberto do Amaral Lapa (2008, p. 17-18), em seu diálogo com Jacques Le Goff (2013).

A origem da palavra e seu emprego como conceito<sup>2</sup> parece ter se dado com Charles Baudelaire. Assim entende Lapa (2008, p. 19): “Ora, a palavra *modernidade* e o seu conceito são lançados pelo poeta francês Charles Baudelaire exatamente em 1863 [...]”. Le Goff (2013), com quem Lapa está dialogando, é um pouco mais detalhista sobre a relação de origem do termo e do conceito de Modernidade e o poeta francês, ao mesmo tempo em que relaciona sua difusão já na contemporaneidade:

O termo “modernidade” foi lançado por Baudelaire no artigo *Le peintre de la vie moderne*,<sup>3</sup> escrito na sua maior parte em 1860 e publicado em 1863. O termo teve um sucesso inicial limitado aos ambientes literários e artísticos da segunda metade do século XIX; teve depois um reaparecimento e uma ampla difusão após a Segunda Guerra Mundial (LE GOFF, 2013, p. 181).

O contexto histórico da produção do poema de Baudelaire é a intensa transformação urbana de Paris e, por conseguinte, dos hábitos e modos de vida. Sandra Jatahy Pesavento (1999) e Renato Ortiz (1998) fazem a contextualização do período da produção de Charles Baudelaire e da grande transformação da cidade de Paris, e da forma como essa transformação influenciou o poeta em sua produção artística. Sobre a reformulação da cidade, quase uma refundação, Ortiz escreve:

Por exemplo, é entre 1853 e 1870 que a cidade de Paris transforma-se radicalmente, época em que se realizam as grandes obras urbanísticas do barão Hausmann, procurando remover a população do antigo centro, empurrando as classes populares para os bairros periféricos, onde se instalam as empresas fabris. Tudo se passa como se as mudanças estruturais da sociedade se refletissem no espaço urbano, que deve agora se distanciar das cidades vetustas do Antigo Regime, com suas ruas estreitas e tortuosas. Um novo modelo de modernidade urbanística se impõe, privilegiando as grandes vias, a circulação dos transportes e dos homens (ORTIZ, 1998, p. 21).

No limiar, o poeta Baudelaire, adepto e “fundador” da Modernidade, é também o seu crítico. A Modernidade traz a dicotomia passado/presente, ao relacionar o passado ao que se deve superar, mas, ao mesmo tempo, o que se pode entender

<sup>1</sup> Sobre as diferenças entre os diversos termos citados, ver o livro *História & Memória*, de Jacques Le Goff (2013), principalmente o capítulo “Antigo/Moderno”.

<sup>2</sup> O emprego do termo “conceito” fundamenta-se na forma como Koselleck (1992, p. 138) o interpreta: “todo conceito só pode enquanto tal ser pensado e falado/expressado uma única vez. O que significa dizer que sua formulação teórica/abstrata relaciona-se a uma situação concreta que é única.”

<sup>3</sup> O pintor da vida moderna, em tradução livre.

como permanente, o “eterno no transitório” (BAUDELAIRE, 2006, p. 859), tanto do ponto de vista da paisagem urbana quanto em relação aos novos hábitos e códigos desenvolvidos nessa cidade em transformação. E isso é importante ao se percebê-la como ponto de inflexão para a transformação dos hábitos e costumes, de toda uma nova experiência da vida urbana, de toda uma nova cultura urbana a transformar a anterior ou a se colocar no lugar dos oriundos do mundo rural.

Lapa (2008) mostra como é impossível desvincular a ideia de Modernidade dos seus aspectos culturais. Diz o autor que a Modernidade,

Criação eminentemente cultural e burguesa, gerada no ventre da Revolução Industrial, identificava valores, estilos, maneiras de ser, que ganharam um perfil no Ocidente ao nível de uma antinomia que nem sempre se apresentou como tal (LAPA, 2008, p. 18).

A Modernidade, tornada então sinônima de moderno no seu significado de novo, presente, atual, se apresenta como referência dessas transformações tão efetivas e, ao mesmo tempo, rápidas. Mudanças na paisagem da cidade, ao propor um novo urbano, e na forma de vivenciar esse novo, nos novos valores culturais e sociais, nos novos códigos a normatizar e reger a vida urbana.

Em seu trabalho sobre a transformação urbana de Campinas na segunda metade do século XIX, Lapa (2008) registra essa aparente dicotomia ao buscar entender como as elites econômicas e políticas da cidade entendiam o que seria a Modernidade e o “ser” moderno, mesmo sem o emprego efetivo desses termos.

É essa modernidade que Campinas aspira, importa, usa, assimila e chega a produzir, num movimento marcado por contrastes e contradições. São produtos europeus, são formas de comportamento, linguagem, hábitos, visões do universo, símbolos e padrões, educação e disciplina dos sentidos, que os moradores da cidade, vale dizer, a aristocracia e a alta e a média burguesia reproduzem e conferem à cidade (LAPA, 2008, p. 19).

Se para Baudelaire a Modernidade está relacionada em encontrar o permanente na mudança, em outras palavras, as bases sólidas que garantam inteligibilidade no mundo novo que se mostra, o mundo urbano de Paris, no interior do Brasil imperial, na segunda metade do século XIX, as referências para o moderno e a Modernidade são exatamente as transformações urbanas europeias, Paris em especial, com tudo o que elas acarretam ao costumes e modos de vida. Essas transformações representam o rompimento com o passado, com o que é antigo, e a chegada a um presente que se constrói. Um passado que é histórico e um presente que se imagina, que se representa.

Grande parte do ideal de viver em cidade já era uma realidade, mas a reformulação urbana da cidade impunha-se como forma de se chegar ao ideal representado. No caso

Europeu, o salto da cidade medieval para a cidade moderna da contemporaneidade; no caso brasileiro, a cidade colonial, reconstruída, emergindo na contemporaneidade. Essa percepção da cidade como lugar ideal de vivência e de convivência é típica da época Moderna, origem dos pressupostos originários da Modernidade. Pesavento (1999) demonstra isso ao afirmar que

[...] De um lado, a ilustração é responsável por uma visualização da cidade como virtude, centro da alta cultura, núcleo produtivo por excelência, germe do progresso econômico e social, símbolo da civilização e *locus* privilegiado de realização do pensamento racional em todas as suas manifestações. De Voltaire a Adam Smith, a cidade é representada com uma alta carga de positividade, e o que se chamaria o "*ethos* urbano" seria a expressão mais alta do refinamento dos costumes, do gosto e da vida civilizada, proporcionando melhor qualidade de vida e acesso à informação. Entretanto, a plena realização dessa carga de valores positivos se colocava como um problema: "viver em cidades" impunha necessidades, exigia medidas, criava desafios (PESAVENTO, 1999, p. 39).

É no período Moderno que a cidade medieval se transforma, conjugando, junto com a técnica da arquitetura e as novas noções de higiene e amplidão em nome da saúde, uma nova representação do urbano, a reconstruir a vida na cidade. Mas é no começo da época Contemporânea que as principais transformações do período Moderno ganham força e refazem por completo a experiência do urbano, principalmente na segunda metade do século XIX, em que a arquitetura e a engenharia se juntam para compor a grande imagem, ao mesmo tempo promessa da Modernidade: o progresso científico, como discurso e prática, como se vê nessa descrição do que o desenvolvimento da técnica foi capaz de fazer, numa verdadeira revolução dos costumes:

Se os historiadores muitas vezes privilegiam os níveis técnico e econômico, podemos argumentar que o advento de novas tecnologias implica também mudanças substanciais na esfera da cultura. O automóvel redimensiona o uso do tempo pelas pessoas, que podem agora se deslocar a uma velocidade maior sem mais ter de fazer uso dos fiacres ou de transportes coletivos como o trem ou a diligência. A eletricidade propicia um padrão de conforto (elevadores, iluminação das casas) desconhecido até então. Dentro desse contexto, a própria sociabilidade dos indivíduos é reorganizada. Um exemplo é a difusão do telefone. Utilizado pelos homens de negócio, ele é certamente um instrumento de trabalho, mas sua função extrapola o universo das transações comerciais. Ao colocar em contato as pessoas, ele modifica as noções de proximidade e distância (ORTIZ, 1998, p. 28).

Ao mesmo tempo, na medida em que a vida na cidade se torna uma realidade, a reconstruir a própria representação e por sua vez o imaginário que alimenta, se percebe o que de fato significa a vida na cidade.

Lapa (2008) reflete como a realidade da vida na cidade, ao se suceder à utopia da busca da experiência urbana, faz com que a novidade da Modernidade passe a

ser percebida como algo relativo, sem a dicotomia extrema da valoração moral ou qualitativa (bom/mau, bem/mal) entre o que a cidade (novo) representa em oposição ao mundo rural (antigo). Diz o autor que, na medida em que as transformações urbanas se espalhavam por Campinas, transformando os hábitos e costumes e impondo novas visões de mundo e novas maneiras de se relacionar, a Modernidade

Ganha o sentido de *certo* rompimento com *certo* passado, mas não com todo o passado. A recíproca também é verdadeira, *i. e.*, assim como, nessa colocação, moderno se identifica com o presente que é bom, em oposição ao passado que é mau, o antigo pode colocar-se como bom em oposição ao presente que é mau (LAPA, 2008, p. 19).

Pode-se depreender dois sentidos da reflexão de Lapa.

Em primeiro lugar, a constatação do surgimento e fixação de uma cultura burguesa conservadora, mesmo que se mostrando em bases diferentes, a impedir que todos possam usufruir das benesses da vida moderna. Norbert Elias (1994) e Richard Pipes (2001), cada um tendo como foco uma sociedade diferente, a Alemanha recém-unificada na segunda metade do século XIX e a Grã-Bretanha do século XVIII, apontam o recrudescimento do conservadorismo como marca da ascensão da própria burguesia, ansiosa por conquistar poder e influência e, ao mesmo tempo, ciosa da posição recém-conquistada ou ainda em vias de conquistar, de modo a não permitir, por sua vez, a ascensão das outras classes.

Dessa forma, valores como o apego à propriedade, aos modos e costumes 'resgatados' do passado, às vezes longínquo, passaram a fazer parte dos novos "valores morais" ainda no processo de urbanização, demolindo os limites concretos em busca de uma nova estética moderna, mas reconfigurando outros limites simbólicos a separar classes e grupos sociais. Nesse sentido, o novo, moderno, como parte do esforço social da reconfiguração do espaço urbano, reveste-se de valores emergentes, baseados numa moral não tão nova, excludente quase sempre.

Apontando para o processo de reconfiguração urbana da cidade de Campinas, evidenciando os papéis sociais destinados para os diversos grupos da população através da normatização racional dos modos de vida, o próprio Lapa (2008, p. 27), demonstra a ação dos grupos de poder, "[...] procurando introduzir padrões e comportamentos que implicam numa racionalização individual e coletiva". Completando:

Não se pode viver impunemente na cidade. O uso das horas de trabalho, lazer e ociosidade de seus moradores – escravos e livres – é melhor e mais disciplinado tendo em vista explicitamente a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento de todos, só que com um detalhe: que esse processo assegure e legitime a posse e propriedade dos primeiros pelos segundos...

É claro que, também, por outra feita, a racionalidade urbana que se impõe a todos se abaterá de maneira diversa sobre os ricos e sobre os pobres. Não há como escapar a essa lógica e à contradição que lhe é inerente (LAPA, 2008, p. 27).

Em segundo lugar, a reorganização do espaço urbano e a conseqüente demarcação social dos espaços de vivência e convivência pode ser vista também como um esforço de reorganização social e disciplinarização, de disputas pelo controle econômico, político, social e cultural da nova sociedade em construção. Ortiz (1998) mostra como essa busca pelo controle e disciplinarização envolveu também o campo religioso, compondo uma narrativa coerente e racional, buscando “[...] administrar um conjunto de regras e prescrições visando, senão a eliminação, pelo menos o controle das crenças populares” (ORTIZ, 1998, p. 34). Dessa forma, Estado, religião e burguesia ascendente se uniram no esforço de controlar as populações, num esforço racional de subjugar a irracionalidade, como passaram a ser identificadas as práticas das religiões populares.

Com o aprofundamento da Modernidade, as práticas da tradição popular foram perdendo cada vez mais terreno, pois, como aponta o autor, “[...] constatemos sem deplorar – veio a escola obrigatória, os deslocamentos fáceis, a diminuição da fé religiosa e seu corolário: o ceticismo em relação às numerosas crenças populares” (ORTIZ, 1998, p. 38).

É claro que Ortiz não cai na armadilha fácil de universalizar de forma esquemática e rapidamente as novas práticas e modos identificados como o viver urbano. Para ele, se as transformações estruturais do viver na cidade acabam por fazer com que as culturas populares entrem em crise (ORTIZ, 1998, p. 36), esse processo é longo, devendo-se levar em conta, principalmente, a universalização da educação que, no caso francês, universalizou a língua e uma história oficial francesa, compondo uma narrativa que se tornou em memória oficial.

## **A Crise do Projeto da Modernidade**

A Modernidade então se coloca como projeto. Ao impor novos hábitos e costumes, novos códigos sociais e culturais em uma paisagem urbana redesenhada, se apresenta como modelo para o presente e para o futuro, criando suas representações, verdadeiros recortes da realidade.

Ao mesmo tempo em que se consolidava a ideia da Modernidade, com suas conquistas a apontar para o ápice do progresso da civilização material e cultural, cuja

representação maior foi a *Belle Époque*,<sup>4</sup> a sensação de que o projeto da Modernidade fracassara era perceptível, pelo menos para alguns intelectuais. Renato Ortiz (1998) reflete como, no período que seria o auge do desenvolvimento da Modernidade francesa,

[...] muitos de seus contemporâneos partilhavam essa sensação de desconforto; eles certamente não entendiam, como os que vieram depois, que estavam vivendo uma idade de ouro; pelo contrário, a ênfase colocada na situação de crise lhes impedia antecipar tal perspectiva. Porém, a ideia de declínio era comum (ORTIZ, 1998, p. 52).

Renato Ortiz não é, ou foi, o único autor a detectar essa situação de desconforto e mal-estar num momento em que, aparentemente, pelo menos do ponto de vista material, o projeto da Modernidade alcançava seu ápice.

Nas páginas seguintes se buscará apresentar os três autores que, em momentos diferentes e por motivos também diferentes, fizeram a crítica ao projeto da Modernidade, conforme apontado na introdução. Num primeiro momento, Georg Simmel, que faz a crítica, a partir da cultura, à desconexão entre a produção de bens e produtos e os sujeitos, numa referência direta ao consumismo; em seguida, Pierre Ansart, que analisa a forma como o formalismo da instituição da democracia ocidental aparentemente teria apagado a dimensão afetiva dos espetáculos eleitorais; por último, Cornelius Castoriadis, que denuncia a crise de sentidos e das significações das sociedades ocidentais.

29

## Georg Simmel

Um dos contemporâneos da *Belle Époque* a percebê-la como um problema, assim como o período do qual ela era representativa, foi Georg Simmel. Um dos principais analistas da Modernidade, assim como um dos seus maiores críticos, entre o final do século XIX e início do XX, Simmel, alemão de nascimento e judeu por via materna, escreveu obras importantes no campo da sociologia, destinadas a refletir sobre a Modernidade, seus códigos e valores.

Em 1911 Simmel escreveu o ensaio intitulado "O Conceito e a Tragédia de Cultura",<sup>5</sup> O principal problema da Modernidade, para Simmel, situava-se na relação

---

<sup>4</sup> Renato Ortiz (1998) demonstra que a *Belle Époque* é um termo que foi criado para se referir ao momento de maior grandeza da cultura francesa e corresponde ao período entre 1880 e 1914. A expressão foi cunhada após a Primeira Grande Guerra e, segundo o autor, "[...] encerra uma conotação nostálgica, algo como um passado áureo perdido para sempre" (ORTIZ, 1998, p. 52).

<sup>5</sup> Em alemão, *Die Begriff und die Tragödie der Kultur*. Para fins deste texto, se fará uso da tradução publicada em 2014 na revista *Crítica Cultural*, pelo professor Antonio Carlos Santos. Portanto, as citações do texto de Simmel terão, como referência, Santos (2014).

entre o ser humano, a vida, e os objetos, por suas especificidades, formas culturais. Na relação entre a vida e os objetos, ou, no movimento, na fluidez entre o sujeito e o objeto, que se manifesta muitas vezes como oposição, como confronto, “[...] vive a ideia de cultura” (SANTOS, 2014, p. 145).

O problema, ou, em sua linguagem, a tragédia da cultura, reside no fato de que, a forma cultural, o objeto, não é dependente do sujeito, mas, muitas vezes, adquire uma dimensão autônoma. Dessa forma, a vida, fica paralisada pela cultura, na medida em que, dada sua autonomia, os objetos, produtos culturais, na relação com os seres humanos, o criam como sujeitos; por sua vez, os sujeitos subjetivam os objetos.

E Simmel avança na definição das formas culturais, ou dos objetos. Para o autor, as formas culturais vão além dos artefatos culturais concretos, “Essas configurações anímicas objetivas de que falei no início: arte e moral, ciência e objetos conformes afins, religião e direito, técnicas e normas sociais” (SANTOS, 2014, p. 147). Todas essas formas têm sua dimensão concreta, enquanto objetos concretos ou instituições e valores concretamente percebido e quantificáveis, portanto, tem existência autônoma para o sujeito, uma vez tendo sido criadas.

Ter dimensão autônoma, no entanto, não significa que o objeto é, por si só, independente em relação ao ser humano. Na medida em que os significados dos objetos só aparecem na relação com os sujeitos, a partir das experiências dos mesmos com as formas culturais representativas dos objetos, essa relação não é exterior ao sujeito, mas interior, pois “É preciso que ele os integre a si mesmo” (SANTOS, 2014, p. 147). Ou seja, o significado dos objetos, de forma subjetiva, em primeiro lugar, deve ser construído no interior dos seres humanos, ou na “alma” dos sujeitos, como refere Simmel. Dessa forma, o sentido do objeto, da forma cultural, será único e, ao mesmo tempo, coletivo, por conta de seu alcance social.

A reflexão de Georg Simmel a respeito da Modernidade pode ser pensada a partir de duas perspectivas.

Em primeiro lugar, a ideia de que o sujeito é, também, uma forma cultural. Ou seja, não se pode pensar o sujeito sem a relação necessária entre os modos de vida de cada época, pois “[...] a cultura é sempre síntese” (SANTOS, 2014, p. 152). Em outras palavras, se a cultura é o resultado da relação entre sujeito e objeto, num processo contínuo de objetivação do sujeito e subjetivação do objeto, todos eles, sujeito e objeto, resultantes do processo como formas culturais, a cultura é a síntese do próprio processo, sendo os sujeitos e os objetos – ou pelo menos os sentidos atribuídos, subjetivamente aos objetos – diferentes em cada momento da história, pois “Enquanto todo o inanimado possui apenas o momento do presente, o vivente se estende de maneira incomparável sobre o passado e o futuro” (SANTOS, 2014, p. 146).



Essa proposição fica mais clara na forma como o próprio Simmel pensa a vida subjetiva, destacando ainda mais a ideia do próprio sujeito como construção cultural na relação subjetiva que desenvolve com o objeto. Afirma ele:

Tal é o paradoxo da cultura: a vida subjetiva, que sentimos em seu fluxo contínuo pressionar a partir de si mesma no sentido de sua realização, não pode alcançar, do ponto de vista da ideia da cultura, essa realização a partir de si mesma, mas somente através daquelas configurações agora totalmente estranhas e cristalizadas em uma unidade fechada em si mesma. A cultura nasce – e isso é simplesmente essencial para sua compreensão – quando dois elementos se reúnem e nenhum deles a contém em si: a alma subjetiva [sujeito] e a criação espiritual subjetiva [objeto] (SANTOS, 2014, p. 147).

A reflexão de Georg Simmel sobre a cultura como síntese da relação entre o sujeito e o objeto se torna o prelúdio do ponto fulcral em sua obra, a crítica da Modernidade, e essa é a segunda perspectiva de análise de seu texto.

Se os produtos culturais – formas ou objetos culturais – encontram seu significado na interiorização, ou subjetivação, feita pelos sujeitos, na Modernidade os produtos (objetos) culturais encontram seu significado interno neles mesmos, se colocando em outro patamar enquanto produtos culturais, ou seja, internamente se auto-atribuem um significado que é distinto daquele que a sociedade entende. Pretendem uma independência do sujeito, tornando-se (ou pretendendo se tornar) atemporais, produtores de – e não carregados de – significados e valores próprios.

31

E Simmel aponta para duas situações em que isso acontece, ambas características da Modernidade.

Primeiro, o autor aponta para o que chama de “[...] fenômenos que parecem apenas valores culturais, certas formalidades e refinamentos da vida, características, sobretudo de épocas maduras e cansadas” (SANTOS, 2014, p. 151). No caso da Modernidade, Simmel a está ligando ao Capitalismo, sendo que essas sociedades maduras, seriam aquelas que teriam atingido um grau de desenvolvimento econômico e social, que se reflete na vida urbana com seus códigos e valores sociais e culturais já distantes da própria dinâmica do processo histórico da construção do sujeito.

Os valores culturais, os códigos sociais e de convivência se tornam distantes e até mesmo separados dos sujeitos, se tornando um valor por si mesmo, como produtos autônomos do universo da cultura, e de uma cultura identificada apenas com o ideal de uma classe ou classes específicas, não mais ao conjunto da sociedade. Os homens tornam-se mais ‘cultos’ no manejo desses códigos, ou seja, na compreensão das regras e valores atribuídos às formas culturais em algum momento do processo histórico, e que se tornam representativos de um ideal de sociedade, mas não estabelecem relações de fato com essas formas culturais, não há a interiorização do objeto nem

a resignificação necessária do mesmo a partir da relação que o sujeito estabelece a partir de sua própria experiência. Diz Simmel:

[...] esses produtos do espírito maduros para uma existência ideal específica, independentes agora de toda agitação psíquica, em seu isolamento auto-suficiente, em seu sentido e valor próprios, não coincidem de modo algum com seu valor cultural, deixando mesmo totalmente em suspenso seu significado cultural (SANTOS, 2014, p. 153).

Esses produtos ou formas culturais não estabelecem, na verdade, relações com a sociedade, não adquirem significado cultural real para a sociedade e os sujeitos para os quais são impostos. E a ironia apontada pelo autor é que muitos dos defensores dessas formas culturais, os responsáveis exatamente em preservar seus princípios e ordenamentos, seu potencial normatizador, combatem o conceito de cultura, tal como ele o via, ou seja, como síntese, como resultado da relação subjetiva entre sujeito e objeto.

Isso se esclarece, no entanto, imediatamente através do conhecimento de que cultura significa sempre justamente a síntese de um desenvolvimento subjetivo e de uma obra objetiva do espírito e que a substituição de um desses elementos, na medida de sua exclusividade, tem de recusar o entrelaçamento de ambos (SANTOS, 2014, p. 153).

32

A segunda situação apontada por Simmel pode ser descrita como a alienação do mundo fabril, ou seja, de um lado, a perda de controle do trabalhador pelo resultado de seu trabalho e, de outro, a perda de referenciais culturais dos próprios produtos consumidos.

Simmel chama a atenção para o próprio sistema de produção capitalista construtor da Modernidade. Para ele,

Em termos absolutos, estes fenômenos correspondem ao seguinte modelo: através da atividade de diferentes pessoas surge um objeto cultural que como um todo, como uma unidade existente e atuante, não tem um produtor, não provém de uma unidade correspondente de um sujeito anímico (SANTOS, 2014, p. 157).

E se a alienação do processo ainda não foi perceptível ao leitor, Simmel arremata com um exemplo, o do tecelão que não conhece o que está tecendo. Primeiro, porque não foi dele a ideia da produção, o molde do tapete e a utilidade do produto depois de acabado. Depois, porque, se o controle da produção ainda está sob sua responsabilidade, na lógica capitalista, o produto final se insere numa lógica de consumo sobre a qual não tem nenhum controle.

Mais ainda, na grande maioria de nossos produtos objetivos está contida uma parte de significado que pode ter saído de outros sujeitos, não introduzidos aí por nós. Naturalmente isso não vale em lugar nenhum em sentido absoluto, mas relativo: *nenhum tecelão sabe o que tece*. O produto acabado contém acentos, relações, valores, de acordo com sua pura existência material, indiferente ao fato de o criador saber antes que este seria o resultado de sua criação (SANTOS, 2014, p. 146, grifo nosso).

A lógica da produção capitalista é a lógica do consumo, melhor dizendo, do consumismo, e aqui reside a grande crítica de Simmel a respeito da Modernidade. Sim, porque se Baudelaire celebra a Modernidade como detentora da capacidade de transformação, do novo, ainda que carregada e características e valores do que permanece, Simmel a vê como a representação do superficial, da qual a lógica consumista é a principal característica. Consumismo de produtos e bens culturais sobre os quais não se constroem relações, aos quais não se chega a compor significado cultural; consumismo de produtos “para os quais não há nenhuma necessidade” (SANTOS, 2014, p. 159); consumismo de produtos que rapidamente se tornarão supérfluos, na busca constante do novo, gerando o círculo vicioso de expectativas e frustrações (ANSART, 2002, p. 59); consumismo de produtos que não conseguem, através da ausência de relação com o sujeito, ressignificar constantemente o seu próprio significado enquanto sujeito e o seu papel no mundo.

### **Pierre Ansart**

Pierre Ansart, intelectual francês cujos trabalhos são do pós-Segunda Guerra Mundial, se dedicou a entender a dimensão afetiva e emocional das ideologias, utopias e relações políticas de modo geral, primeiramente na França, seu país de origem, mas entendendo que o modelo Republicano é o principal sistema político da Modernidade, pode-se estender suas análises para os demais países que o adotam.

Em 1983 publicou *La gestion des passions politiques*,<sup>6</sup> escrito no início dos anos 1980 e num contexto específico: refluxo do Welfare State (Estado Providência na França), das décadas da Era de Ouro do Capitalismo, fim do domínio dos conservadores e de centro (após a 4ª República – 1947-1959 – em que o primeiro presidente foi do Partido Socialista, Vincent Auriol, na 5ª República, apenas Charles de Gaulle governou entre 1959 e 1969; de 1969 até 1981, vários governantes de centro-direita se revezaram no

---

<sup>6</sup> A Gestão das Paixões Políticas, em tradução livre. O livro foi publicado pela editora *L'Age d'Homme*, mas o capítulo que interessa a este estudo é o IX, cuja tradução em português, sob o título “Mal-Estar ou Fim dos Amores Políticos?” foi feita pela professora Jacy Alves de Seixas e publicada na revista *História & Perspectivas*, n. 25/26.

poder.). Em 1981, François Mitterrand, líder do Partido Socialista, venceu as eleições. Afirma Tony Judt em seu "Pós-Guerra":

No primeiro turno da eleição presidencial de 1981, os dois candidatos conservadores, Giscard d'Estaing e o jovem Jacques Chirac, somados, venceram Mitterrand e Marchais (este último tendo conquistado apenas 12,2% dos votos). Mas no segundo turno, disputado duas semanas mais tarde pelos dois candidatos mais votados, Mitterrand conseguiu o apoio de socialistas, comunistas, ambientalistas e até de trotskistas (que normalmente se recusavam a cooperar), conquistou mais do que o dobro da fatia obtida no primeiro turno e derrotou Giscard, tornando-se o primeiro socialista eleito (diretamente) chefe de Estado na Europa. Mitterrand logo dissolveu o Parlamento e convocou eleições legislativas, nas quais o seu partido esmagou comunistas e direitistas, garantindo a maioria absoluta na Assemblée Nationale. Os socialistas detinham o controle total da França (JUDT, 2007, p. 551).

As décadas posteriores à 2ª Guerra Mundial pareciam ter sepultado as manifestações políticas de todas as formas, o que era estimulado pela própria máquina governamental, em sua racionalização de processos e de gestão, buscando minimizar os ímpetus revolucionários e de contestação da ordem pública. Mesmo o "Maio de 1968", com seus efeitos espraiados por todas as esferas, do social ao econômico, do cultural ao político, era um movimento muito mais social e cultural, clamando pela "imaginação no poder", mas que buscava a superação ou a negação da política partidária. A eleição de 1981 mostrou que a tentativa de organizar e desestimular as paixões políticas não deu de todo certo.

34

Pierre Ansart busca entender exatamente isso, ou seja, analisando a eclosão das manifestações a partir da superação da dicotomia entre razão e emoção. Por mais que aquela busque enquadrar e organizar as emoções, essas são gestadas e vêm à tona em momentos específicos, mas que nunca podem, totalmente, desaparecer. Entre todos os ensaios e reflexões críticas do livro que escreveu, merece destaque o capítulo intitulado "Mal-estar ou Fim dos Amores Políticos?".

O autor começa o texto problematizando o suposto diagnóstico de que, "Comparada às fases revolucionárias e às situações carismáticas, a vida política das nações ocidentais aparece, geralmente, desde a ruína do nazismo, como pouco apaixonada" (ANSART, 2002, p. 55). Para ele, esse diagnóstico acabou por se tornar uma hipótese autorreferente de todos os analistas dos modelos políticos pós-Segunda Guerra Mundial, encontrando embasamento tanto à esquerda, a partir do pressuposto Marxista – "mal-estar" das civilizações capitalistas – e Liberal – "desencantamento político" – (ANSART, 2002, p. 55-56).

A proposta de Ansart, tendo como pano de fundo a própria experiência da eleição majoritária francesa de 1981, é discutir a tese de que a racionalidade da experiência democrática teria, efetivamente, retirado do espaço político todos os sentimentos e

paixões. Ao diagnóstico detectado e aos pressupostos que lhe serviriam de base, Pierre Ansart formula, então, suas próprias hipóteses.

Poderíamos nos perguntar se a ocultação da afetividade política não seria um aspecto das ideologias contemporâneas dominantes: a ideologia do capitalismo que tende a desvalorizar tudo aquilo que não depende da produção nem do consumo de bens materiais; a ideologia científica que tende a desvalorizar ou a negar a importância das relações não redutíveis ao saber racional. O desconhecimento da afetividade política poderia também representar uma das ocultações ligadas ao mito da racionalidade do político (ANSART, 2002, p. 56).

As hipóteses de Ansart, como se observa, são pontuais e, ao mesmo tempo, abrangentes, por incluírem as três principais características da Modernidade e que relacionam de modo inequívoco os pressupostos da Modernidade ao Capitalismo.

Em primeiro lugar, a ideia de uma sociedade voltada exclusivamente para a produção e consumo, excluindo todos os bens e produtos que não pudessem ser abarcados por sua lógica.

Em segundo lugar, a ideia de uma produção científica a organizar o conhecimento a partir de suas regras e estruturas internas, a serviço do bem-estar e progresso da sociedade, condenando todas as práticas e saberes não institucionalizados.

Em terceiro lugar, a relação entre a racionalidade e o desenvolvimento da sociedade, na medida em que, da produção material ao progresso da ciência, todas as práticas e saberes deveriam passar pelo crivo da razão, numa perspectiva iluminista.

A partir de suas hipóteses, Ansart, então, passa a desenvolver duas linhas de reflexão. Na primeira, busca identificar os esforços da sociedade da Modernidade em suprimir os sentimentos políticos e as relações afetivas. Na segunda, paralela à convicção da urgência em “emocionar”, o autor demonstra como, apesar de todos os esforços, a dimensão afetiva, os sentimentos e afeições políticas nunca estiveram de todo extintas, muito menos aparecem apenas em momentos especiais em que são estimuladas artificialmente pelas máquinas partidárias e seus profissionais do marketing.

A ideia de que a própria sociedade desenvolve esforços no sentido de minimizar as paixões e sentimentos, é analisada por Ansart no tópico “Uma Sociedade Traumatizante”, em que faz o diagnóstico de que, tanto do ponto de vista do consumo, quanto do político, a sociedade capitalista atual cria um conjunto de expectativas e desejos que nunca são satisfeitos. Essas expectativas e desejos são alimentados continuamente através dos meios de comunicação e da propaganda publicitária, que geram “insatisfações, [...] sentimentos e [...] frustrações” (ANSART, 2002, p. 59), que o termo ‘mal-estar’ não dá conta de evocar e explicar. Esses sentimentos contraditórios e frustrantes produzem atitudes defensivas como: 1) recuo em relação ao coletivo (“voltar-se sobre si mesmo”); 2) ligação com grupos

coletivos menores, de demandas mais sociais, como os grupos identitários; 3) militância em grupos privados de interesse, local ou socialmente recortado, que não representam o coletivo, tornando a atuação política apenas como instrumento temporário ou localizado de pressão, o que poderia ser definido atualmente como a atuação em ONG's e demais entidades do Terceiro Setor.

Ansart chama esses esforços da sociedade em desestimular os sentimentos políticos, fazendo com que as pessoas se voltem para novas formas de atuação política, fora das instituições clássicas de atuação, de 'desinvestimentos políticos', e alerta, numa forma de reconhecimento, que

[...] revelam apenas indiretamente o trabalho executado em permanência para apoiar ou enfraquecer os sentimentos políticos, para mobilizá-los ou inibi-los. É este trabalho cotidiano que é preciso realçar para seguir os fluxos e refluxos dos afetos políticos nos sistemas pluralistas (ANSART, 2002, p. 60).

Dentre todos os esforços de desestímulo aos sentimentos e paixões políticas, duas são especialmente realçadas por Pierre Ansart. A primeira delas é constituída pelas instituições e aparelhos que contribuem para a dispersão dos sentimentos políticos, que o autor chama de "máquinas de fazer descreer" (ANSART, 2002, p. 60).

36 A primeira dessas máquinas é composta pelo próprio sistema pluralista e os partidos políticos. Enquanto nos regimes unitários, ou seja, totalitários, com partido único, as vozes dissonantes são abafadas e excluídas, o dissenso, a divergência e a diversidade, próprias dos regimes democráticos e plurais, são, ironicamente, ferramentas eficazes na tarefa de desmobilização. Isso porque, ao buscarem as diversas tendências e interesses fazerem ouvir as suas vozes, na busca pela hegemonia partidária ou na concorrência entre partidos, contribuem, para a desconstrução dos adversários e, em certa medida, do próprio sistema em que operam. Diz o autor:

Na concorrência que travam, e que devem travar, os partidos políticos em sua luta para a conquista de poderes, a crítica, o trabalho de decomposição dos vínculos adversos é uma das obrigações realizadas sobre cada um dos partidários políticos. Cada força política está interessada em denunciar, em enfraquecer os vínculos e opiniões favoráveis dirigidas às forças adversárias: dessa forma, não cessa de se renovar um trabalho particular visando a reduzir as admirações, as estimas, os respeitos, as expressões objetivas positivas dirigidas às posições rivais (ANSART, 2002, p. 60).

O próprio jargão da Modernidade, nesse caso, é empregado constantemente pelas forças políticas em sua disputa, independente da vertente ou da coloração política. Expressões como 'novo', 'velho', 'atraso', 'progresso', 'antigo', 'moderno', transformam-se em representações a demarcarem territórios e possibilidades de atuação política, pelo menos nos discursos dos diversos agentes políticos em disputa, a lançarem,

constantemente, sentimentos difusos de medo e desconfiança. Para Ansart, nos embates eleitorais,

Não se trata exatamente de convencer, mas de desviar, desinteressar, frear as eventuais transferências; em uma palavra – e na medida que toda crença é sustentada por adesões afetivas – fazer *descreer*. A meta é essencialmente fluida, incerta, impalpável, não mensurável; diz respeito àquilo que outrora designávamos por “forças ocultas”, ou seja, não manifestas e, no entanto, ativas (ANSART, 2002, p. 61).

A segunda das máquinas de fazer *descreer* é o humor, pois “As anedotas em relação aos detentores do poder são uma excelente arma no trabalho de desvinculação política” (ANSART, 2002, p. 61). A recorrência ao humor seja por adversários, seja por outros sujeitos, é uma das formas mais antigas de desqualificação das personagens políticas.

Em seu estudo sobre a obra de François Rabelais, Mikhail Bakhtin (1999), após afirmar a importância do riso e das formas de humor na época moderna, principalmente por sua faculdade de criar “[...] uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não-oficial, exterior à Igreja e ao Estado; [...] [que] criava uma espécie de dualidade do mundo” (BAKHTIN, 1999, p. 4-5), acentuava a antiguidade do humor como estratégia de contestação. De acordo com ele,

A dualidade na percepção do mundo e da vida humana já existia no estágio anterior da civilização primitiva. No folclore dos povos primitivos encontra-se, paralelamente aos cultos sérios (por sua organização e seu tom), a existência de cultos cômicos, que convertiam as divindades em objetos de burla e blasfêmia (“riso ritual”); paralelamente aos mitos sérios, mitos cômicos e injuriosos; paralelamente aos heróis, seus sócios paródicos (BAKHTIN, 1999, p. 5).

O tom jocoso, as piadas e ironias dirigidas às divindades e os membros das classes altas, era uma forma de, pelo menos em determinadas épocas do ano, promover a quebra da liturgia e dos códigos e padrões de conduta, humanizando seus representantes, igualando-os, pelo menos por breve tempo, às pessoas comuns. Obviamente que não mudava as relações sociais e de classes; pelo contrário, Bakhtin (1999) mostra que o riso e o humor, das épocas específicas, tinham um lugar específico também, a rua, o espaço público, servindo, ao mesmo tempo, para a renovação das próprias relações – sociais e religiosas – das quais zombavam.

Um pouco mais tarde, no auge do Iluminismo, o riso e o humor foram também fundamentais para a desconstrução da aura de inatingibilidade do clero, da realeza e da nobreza em geral. Robert Darnton (1989), um dos principais historiadores da cultura, ao investigar o submundo do universo literário do final do século XVIII, percebeu a

importância dos textos apócrifos, dos libelos (*libelle*) humorísticos e mordazes, que expunham as vísceras da sociedade francesa, divulgando histórias e segredos de alcova, ou simplesmente caluniando-a, o que acabaria por fornecer material que serviria de base teórica para a revolução.

Não que, por si sós, os panfletos e libelos, tivessem levado à Revolução Francesa, afinal, não defendiam nada para ser colocado no lugar do sistema político vigente, servindo mais para difundir, embalado em um conteúdo moral forte, os sentimentos de descontentamento da população para com os hábitos e costumes da nobreza. Ao servirem de porta-voz para os que não tinham voz, contribuíram para humanizar os que atacavam, contribuindo, efetivamente, para a percepção de igualdade que marcou a Revolução Francesa.

Parafraseando a reflexão de Darnton (1989, p. 47), a Revolução Francesa atacou, na prática, o que os livros mordazes, as piadas sarcásticas, os panfletos e libelos atacavam na teoria.

É preciso, no entanto, um reparo, antes de seguir em frente. Bakhtin e Darnton, ao refletirem a respeito do humor e do riso, o fazem em relação à épocas e contextos políticos diferentes, em que as conseqüências do humor eram praticamente inexistentes ou foram percebidas a médio prazo, e ainda assim, numa relação indireta. Pierre Ansart, ao fazer sua análise, o faz a partir da leitura de sua própria época, e percebendo a importância do riso e do humor numa sociedade democrática, em que a desconstrução dos agentes políticos pode ter como resultado a perda real de poder.

38

A terceira máquina de fazer descrer analisada por Ansart é o conjunto dos meios de comunicação de massa. E isso se dá a partir de duas questões.

A primeira delas é que, baseado na necessidade de se buscar uma cobertura isenta e equidistante entre as diversas forças políticas, além da própria questão da importância do tempo em uma cobertura midiática, os meios de comunicação acabam por selecionar, de maneira fragmentada e resumida, as notícias que serviriam de base para os eleitores fazerem suas escolhas políticas.

A segunda delas, não abordada de maneira clara pelo autor, diz respeito ao posicionamento político ou ideológico dos meios de comunicação, o que os leva a recortarem a realidade a partir de seus interesses, desqualificando adversários ideológicos e favorecendo seus aliados ou simpatizantes.

Nos dois casos, ao optarem por uma cobertura sem base na realidade, os meios de comunicação de massa contribuem para, no mínimo, cultivar uma relação de indiferença dos cidadãos para com a política, entende Pierre Ansart. Todas as máquinas de fazer descrer, o sistema pluralista, o uso do humor, a cobertura enviesada e, por vezes, tendenciosa dos meios de comunicação de massa, acabam por



[...] inibir as potencialidades de interiorização afetiva intensa. Reforçam uma distância que tende a considerar o político como um lugar afastado, regido por profissionais, escapando ao controle dos cidadãos. Face a esse mundo, longínquo e risível, e no entanto ameaçador, a postura de desconfiança aparece como a mais adaptada, uma postura onde as insatisfações devem ser toleradas e as mentiras aceitas, postura que poderíamos comparar à neurose depressiva (ANSART, 2002, p. 63).

O resultado disso é o que o autor chama de 'pulverização dos vínculos e cultura política' (ANSART, 2002, p. 64), e não, simplesmente, uma indiferença total às possibilidades de mobilização e uso das energias sociais. A aparente indiferença em relação ao político é, na verdade, redirecionamento dos esforços e energias mobilizadoras em prol de objetivos e alvos mais próximos e acessíveis, sejam de interesse social, sejam em relação à questões locais. Nesse caso, "Interessar-se pela cidade, associação local, empresa, significa engajar-se em um espaço sobre o qual possuímos um certo domínio, onde podemos ser reconhecidos em uma rede de relações interpessoais" (ANSART, 2002, p. 64). Essas novas relações são marcadas pela difusão e complexidade, na medida em que ocorrem paralelamente ou simultaneamente a outras formas de atuação e de interesses compartilhados pelos sujeitos. Grande parte dessas múltiplas formas de relações e engajamento encontra no terreno social e civil suas aspirações; muitas delas ocorrem fora do espaço do político, mas nem todas, como se percebe:

Um cidadão poderá interessar-se simultaneamente pelas dificuldades de sua municipalidade, apaixonar-se por uma decisão a ser tomada por sua associação esportiva, lutar com veemência para melhorar seu *status* na empresa e conceder, também, uma parte de seu interesse aos dilaceramentos da cena política (ANSART, 2002, p. 66).

Contra os diagnósticos de "fim dos amores políticos", finalmente o autor mostra como, nos períodos eleitorais, há um reavivamento dos sentimentos e emoções políticas, uma dimensão afetiva que, em outros momentos, pode parecer extinta. Partidários e militantes, candidatos e projetos políticos mobilizam-se em torno de seus escolhidos, alternando-se entre a euforia e a incerteza da vitória.

Em grande medida, a mobilização e despertar emocional devem-se ao trabalho dos meios de comunicação e aos esforços das máquinas de propaganda dos partidos e candidatos. Mas, para o autor, esses momentos de "festas eleitorais" (ANSART, 2002, p. 72), mostram que as paixões políticas ainda permanecem e são relevantes, a despeito de todos os esforços em enquadrá-las em uma moldura racional. Desse modo, Pierre Ansart faz a defesa do sistema político pluripartidário, mesmo reconhecendo seus problemas, que denuncia. Assim,

[...] através de tantas complexidades e contradições, de sentimentos de fachada e de medos sinceros, o político conserva sua dimensão afetiva, lugar de emoções e de suas encenações, lugar tanto de provocação dos temores como de sua terapia (ANSART, 2002, p. 76).

### **Cornelius Castoriadis**

O filósofo e psicanalista grego, Cornelius Castoriadis, com carreira intelectual desenvolvida na França, foi um dos fundadores da revista francesa *Socialismo ou Barbárie*, originário do grupo homônimo surgido já em 1949.

Tendo sido militante de esquerda, a partir do final da década de 1980 Castoriadis passou a apontar os problemas do projeto da Modernidade em uma série de publicações, defendendo, por um lado, a autonomia do indivíduo, denunciando, por outro, o que ele chamou de “Crise de Significações”, ou o processo de degradação e desagregação das sociedades ocidentais, particularmente na série “As Encruzilhadas do Labirinto”, fruto da reunião de palestras, conferências, apresentações diversas e entrevistas.

Para efeitos deste texto, serão analisados brevemente dois textos do volume quatro da série. O primeiro, “A Ascensão da Insignificância”, vem a ser também o subtítulo do volume, é uma entrevista realizada com Castoriadis realizada por Oliver Morel, em 1993; o segundo, “A Crise do Processo de Identificação”,<sup>7</sup> é uma apresentação feita em um colóquio no ano de 1989.

Pensando na crise como resultado de processos históricos, Castoriadis, após enumerar uma série de fatores conjunturais que contribuíram para a progressiva crise das décadas de 1970 e 1980, aponta alguns elementos responsáveis pelo que, para ele, se configurou como verdadeira crise de sentidos, ou crise das significações.

A ruína gradual, depois acelerada, das ideologias de esquerda; o triunfo da sociedade de consumo; a crise das significações imaginárias das sociedades modernas (significações de progresso e/ou de revolução), tudo isso [...] (CASTORIADIS, 2002a, p. 103).

Como se vê, em sua crítica da sociedade ocidental, Castoriadis se alinha, pelo menos em parte, às reflexões de Gerg Simmel e Pierre Ansart, conforme demonstrado anteriormente, a saber, na defesa de um modelo de sociedade em que, em primeiro lugar, não fosse pautada pelo consumo e, porque não, pelos valores e princípios mercadológicos típicos do capitalismo; em segundo lugar, pela busca de uma sociedade

---

<sup>7</sup> Todas as citações dos dois textos serão feitas tendo em vista a publicação do livro *As Encruzilhadas do Labirinto IV*, de 2002, pela editora Paz e Terra.

em que as significações, ou seja, o conjunto de valores pelos quais as sociedades se sentem representadas, principalmente os de dimensão afetiva e simbólica.

Por outro lado, mesmo que aponte para a ruína das ideologias de esquerda – e deve-se ter em mente que o autor está ponderando sobre isso no início da década de 1990 – também denota que a crise abrange todo o espectro político, atingindo duramente os dois pilares principais sobre os quais a Modernidade se apóia, ou seja, a ideia de progresso, calcada na razão iluminista, e a revolução, construtora do bem maior das sociedades ocidentais: a liberdade.

Avançando um pouco em suas reflexões, Castoriadis, embora resista em chamar a crise de sentidos ou de significações de crise de valores, não se furta de analisar as hipóteses de outros intelectuais, para os quais, as crises de sentido são fruto, sobretudo, do deslocamento que a Modernidade proporcionou ao homem contemporâneo em relação às ‘escoras’ do seu universo conhecido. Essas escoras – o mundo da habitação, da composição familiar, do local de trabalho – ao modificarem-se, envolvem o sujeito em um arranjo social até então desconhecido, contribuindo para a insegurança e a inquietação. Demonstrando que os universos abrangidos por essas escoras, tidos como estáveis e característicos da vida moderna, não se apresentavam assim para todas as sociedades, bem ao contrário, já que sempre houveram arranjos em relação à habitação e à família que diferiam do dito padrão de normalidade, Castoriadis aponta que o suposto deslocamento não é suficiente para diagnosticar a crise de sentidos; quando muito, contribuem como sintomas dos problemas que se apresentam.

41

A partir disso, o autor apresenta uma hipótese:

Em suma, estamos falando desta forma porque, em nossa cultura, o processo de identificação, a criação de um “si” individual-social passava por lugares que não existem mais, ou que estão em crise; mas também porque, contrariamente ao que acontecia com os mongóis, espartanos, mercadores fenícios, ciganos e caixeiros viajantes, etc., não existe – ou não emerge – nenhuma totalidade de significações imaginárias sociais que possa assumir essa crise das escoras particulares (CASTORIADIS, 2002b, p. 147).

Correndo o risco da interpretação do autor, apesar de acreditar no potencial da sociedade contemporânea em reverter a situação crítica a que chegou, o verdadeiro problema apontado por Castoriadis é que, em seu horizonte, e no da sociedade ocidental, não se apresentava nenhuma alternativa que pudesse se colocar como possibilidade de ressignificar, isto é, 1) de dar inteligibilidade a esse mundo, resgatando valores que estariam se perdendo; 2) que apontassem para um novo conjunto de valores morais e éticos a regular as relações sociais; 3) que restabelecessem uma dimensão afetiva inter e intra-pessoal, no terreno das relações pessoais e sociais (CASTORIADIS, 2002b, p. 148-149).

A dimensão afetiva é importante para Castoriadis, e parece se tornar predominante em sua análise, sobretudo na comparação com a sociedade de consumo, em que as mercadorias tomam lugar dos afetos humanos. Entendendo como perda para a sociedade contemporânea capitalista, a falta da dimensão afetiva também é responsável por outra mudança característica da Modernidade: o desenraizamento, que acarreta a perda da identidade étnica ou nacional, afinal, "Entre as significações instituídas por cada sociedade, a mais importante é sem dúvida a que concerne à própria sociedade" (CASTORIADIS, 2002b, p. 149). Continuando sua reflexão, o autor afirma, a respeito da dimensão afetiva da identificação social:

A esta representação está indissocialmente ligado um *se querer* como sociedade e como *esta* sociedade, e um *se gostar* como sociedade e como *esta* sociedade, ou seja, um investimento ao mesmo tempo da coletividade concreta e das leis por meio das quais esta coletividade é o que é. Existe aqui, no nível social, representação (ou no discurso que a sociedade mantém sobre si mesma) um correspondente externo, social, de uma identificação final de cada indivíduo que sempre é também uma identificação a um "Nós", "Nós outros", uma coletividade em um direito imperecível; o que, com ou sem religião, ainda tem uma função fundamental, visto que se trata de uma defesa, e certamente a principal defesa, do indivíduo social contra a Morte, o inaceitável de sua mortalidade. Mas a coletividade só é, idealmente, imperecível se o sentido, as significações que ela institui, são considerados imperecíveis pelos membros da sociedade. Acredito que todo o nosso problema da crise dos processos de identificação hoje pode e deve ser abordado também sob este ângulo: onde está o sentido vivenciado como imperecível pelos homens e mulheres contemporâneos? (CASTORIADIS, 2002b, p. 149-150).

42

A crise de sentidos, ou das significações, pode ser traduzida, então, como crise das representações sociais, pensando as representações a partir do enunciado por Bronislaw Baczko (1985, p. 309) que entende que, "Através de seus imaginários sociais, uma coletividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns [...]" Essa representação coletiva, que é a sociedade, constrói a identidade individual, que Castoriadis percebe como ameaçada pelo novo perfil da individualidade pós-moderna, em que as identidades passaram por um processo de fragmentação tão grande, comparado por ele a um "[...] patchwork de colagens" (CASTORIADIS, 2002b, p. 156).

No fim das contas, a crítica de Castoriadis se revela um lamento pelo fim das certezas da Modernidade, em um mundo em mudança constante, sendo a principal delas o fim do sentimento de pertencimento. Esse lamento é reforçado pelo autor ao afirmar:

Não pode deixar de haver *crise* do processo de identificação, pois que não existe uma auto-representação da sociedade como centro de sentido e de valor, uma sociedade como que inserida em uma história passada e uma

história por vir, dotada ela mesma de sentido, não “por si mesma”, mas pela sociedade que constantemente a re-vive e a re-cria dessa forma. São estes os pilares de uma identificação final de um “Nós” fortemente investido; e este “Nós” desloca-se hoje quando cada indivíduo considera a sociedade como um simples constrangimento que lhe é imposto – ilusão monstruosa, mas de tal forma vivenciada, que se torna um fato material, tangível, o índice de um processo de des-socialização [...] (CASTORIADIS, 2002b, p. 156).

## Considerações finais

A ideia de Modernidade, inaugurada no século XIX com as transformações do espaço urbano e da nova capacidade de produção e consumo proporcionada pela Revolução Industrial, se alinha, inequivocamente, às ideias advindas da época Moderna, principalmente ao racionalismo Iluminista e ao projeto capitalista.

Trazia uma promessa em seu nascedouro, de fazer vir à luz uma nova sociedade, em que os homens pudessem se ver livres da visão de mundo anterior, dos conflitos e das relações sociais que os submetia. Como projeto de futuro, apontava para o passado como um lugar a superar, e ao presente como o momento de construção dos novos valores, das novas relações de sociabilidade e, com isso, acabava por fazer com que os problemas naturais do parto de uma gigantesca mudança social e cultural acabassem por serem minimizados como transtornos naturais de um mundo em construção, em transformação permanente, na aquisição e solidificação de novos códigos, valores e modos de vida.

No entanto, em algum momento o projeto da Modernidade saiu do mundo das possibilidades e se afirmou como realidade. E a realidade se mostrou distante das promessas sobre as quais fora construído.

Mesmo no momento em que, aparentemente, o projeto da Modernidade atingira o seu ápice, no final do século XIX e início do século XX, uma sensação incômoda de que as coisas não iam tão bem, como se viu ao longo do texto, foi confirmada em 1914 pela eclosão do maior conflito que o mundo já vira, até então. Essa sensação incômoda foi mais bem compreendida por Georg Simmel, que ainda em 1911 percebeu que o novo, característica da Modernidade, representava um processo contínuo de desobjetivação do sujeito, na medida em que era cada vez mais engolfado pela lógica do consumismo, num caminho sem volta de reificação do objeto.

Por seu lado, Pierre Ansart percebeu, algumas décadas depois, que a marca política da Modernidade, a sociedade democrática pluralista, inclusiva e participativa em seus pressupostos, na verdade acabava por afastar cada vez mais o cidadão, guindado à categoria de eleitor apenas nos momentos das “festas eleitorais”, massacrado pelas “máquinas de fazer descrever” de um processo eleitoral viciado e voltado para si mesmo,

em mais uma ação eficiente da racionalidade ocidental, a de suprimir a dimensão afetiva das relações sociais e políticas.

O último dos críticos do projeto da Modernidade com os quais se dialogou é Cornelius Castoriadis, este ainda mais próximo temporalmente, na medida em que produz suas reflexões e análises entre o final da década de 1980 e início da década de 1990. A crítica de Castoriadis se baseia, principalmente, no rompimento dos laços dos indivíduos com suas sociedades, resultando no esfacelamento ou fragmentação das identidades individuais. Fundamentalmente, o rompimento dos laços sociais é marcado pela perda do sentimento de pertencimento, o que o autor chama de crise de sentidos e das significações das sociedades ocidentais.

Todos os três autores fazem sua crítica a partir de seu lugar social e ideológico, isto é, a partir do posicionamento à esquerda do espectro político, como intelectuais. Todos são pessoas de seu tempo, fundamentados na Modernidade que estão a criticar. Todos percebem o projeto da Modernidade como algo que não se consolidou, e fazem o diagnóstico da crise a partir de suas atuações, políticas e profissionais.

## Referências

44

- ANSART, Pierre. Mal-estar ou fim dos amores políticos? **História & Perspectivas**, Uberlândia, 25/26, p. 55-80, jul.-dez. 2001/ jan.-jul. 2002.
- BACHELARD, Gaston. 1990. **A Terra e os Devaneios do Repouso**: ensaios sobre as imagens da intimidade. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985. v. 5.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1999.
- BAUDELAIRE, Charles. **Poesia e Prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 2006.
- CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto**: a ascensão da insignificância. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 95-118. v. 4.
- DARTON, Robert. **Boemia literária e revolução**: o submundo das letras no Antigo Regime. São Paulo: Schwarcz Ltda, 1989.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 1.
- GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

- JUDT, Tony. **Pós-Guerra**: uma História da Europa desde 1945. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- KOSELLECK, R. Uma história dos conceitos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, p. 134-146, 1992.
- LAPA, José Roberto do Amaral. **A Cidade**: Os cantos e os antros - Campinas 1850-1900. São Paulo: Edusp; Campinas Ed. Unicamp, 2008.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.
- ORTIZ, Renato. **Cultura e Modernidade**: A França no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O Imaginário da Cidade**: visões literárias do urbano – Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1999.
- PIPES, Richard. Propriedade e Liberdade. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SANTOS, Antonio Carlos [Tradutor]. O Conceito e a Tragédia da Cultura, de Georg Simmel. **Crítica Cultural – Critic**, Palhoça, v. 9, n. 1, p. 145-162, jan.-jun. 2014.
- TAURO, David Victor-Emmanuel; SILVA, Vivian da Veiga. Olhando a Sociedade Contemporânea sob a Ótica de Cornelius Castoriadis (1922-1997). **Composição - Revista de Ciências Sociais**, n. 1, ano 1, p. 4-55, dez. 2007.