

Para além da modernidade: Nietzsche e a escola de Frankfurt

Oclécio das Chagas Lacerda

Doutor em Filosofia

Instituição: Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

E-mail: ocléciolacerda@gmail.com

RESUMO

Pretende-se desenvolver uma análise filosófica capaz de propor alternativas aos problemas sobre a modernidade, diagnosticados por Nietzsche e pelos filósofos frankfurtianos, Adorno e Benjamin. De acordo com a análise crítica do mundo moderno, feitas por tais filósofos, a vida humana segue o caminho da decadência e da pobreza. Propõe-se um desvio deste caminho, em busca de uma concepção de vida elevada, em que haja justo equilíbrio entre as condições espirituais e materiais. Este desvio deve ocorrer a partir da intensificação do estado de decadência e pobreza, proliferado em todos os componentes da cultura predominante.

Palavras-chave: Modernidade. Decadência. Pobreza. Niilismo. Ciência.

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo consiste na análise das obras de Nietzsche, Adorno e Benjamin, mais especificamente na leitura das obras consideradas pontuais para o desenvolvimento do problema em questão. Deste modo, a meta é fazer uma síntese de alguns conceitos basilares desses filósofos para, em seguida, desenvolver uma compreensão filosófica capaz de propor alternativas para a condição de pobreza e decadência, próprias da modernidade progressivista e cientificista, que se prolifera na cultura dominante.

Serão analisados os conceitos nietzschianos de niilismo, transvaloração de valores, decadência e além-homem. Assim como os conceitos de dialética, técnica e *mimesis*, elaborados por Adorno. Em seguida, a análise se concentra nos conceitos benjaminianos de destino, direito civil e técnica. E, para concluir, será realizado uma síntese das concepções de tais filósofos, com o intuito de aventar uma concepção de superação da condição moderna pobre e decadente, predominante em nossa cultura. Esta proposição pós-moderna, que deve surgir a partir da análise dos diagnósticos realizados por Nietzsche, Adorno e Benjamin, pode ser pensada como a intensificação dos valores dominantes, que se manifestam na democracia, no direito civil e na ciência.

Para Nietzsche, os valores modernos, por serem apenas versões laicas dos valores cristãos, enfraquecem e diminuem a vida humana. E, para Benjamin e Adorno, a consciência moderna, instrumental e metódica, responsável pelo progresso da ciência, aumenta a pobreza e a decadência dos seres humanos, uma vez que facilita ainda mais o processo de dominação, disseminado pela cultura. Desta forma, a partir do aprofundamento crítico dessa vida moderna, é possível alcançar os meios necessários para o cultivo de

uma vida futura, em que tais condições de decadência e pobreza, sejam superadas.

2 NIETZSCHE E OS VALORES MODERNOS

Conforme a filosofia de Nietzsche, os valores cristãos sofreram, na modernidade, um processo de laicização. Tal processo ocorreu a partir da intensificação do sentimento da compaixão e do trabalho maquinal, concebidos pelos cristãos como meios pelos quais é possível evitar o sofrimento. Deste modo, com a exacerbação do trabalho agregado, no mundo moderno, a consciência religiosa perde espaço para a consciência científica, de matriz positivista.

Para Nietzsche (1998), o homem das “ideias modernas”, porta-voz do conhecimento de seu tempo, que se autointitula independente da crença religiosa, ainda é um produtor de ficções e continua reproduzindo as superstições de um determinado tipo de religião predominante em toda a Europa, o cristianismo. A Europa da modernidade, que exalta a liberdade em relação à crença cristã, ainda se encontra presa às verdades do cristianismo e agora de forma ainda mais crônica e epidêmica, por estar circunscrita nos valores morais, presente na filosofia, na arte, na ciência e na política, ou seja, em todos os setores da cultura.

Segundo Nietzsche (1992), o diagnóstico progressivista da Europa é próprio do erudito, do homem das “ideias modernas”. Um tipo de homem que louva e glorifica seu tempo, que vê a história da humanidade como um progresso. Em contraposição a esta concepção otimista da cultura europeia, Nietzsche analisa criticamente tanto as conquistas de seu tempo, como também as instituições que as representam e o tipo de homem responsável realizar tais conquistas. Ele considera que a cultura do progresso ou civilização promove um enfraquecimento do homem europeu, ou seja, a Europa moderna vive em uma condição de fraqueza generalizada.

A partir da crítica à modernidade, Nietzsche realiza uma reflexão sobre a Europa do futuro, uma e forte, conduzida por um novo tipo de homem, o filósofo do futuro. Mas, para tanto, é necessário superar a cultura europeia, enfraquecida e degenerada, que ainda é predominante. Deste modo, a proposta nietzschiana de uma nova Europa se apresenta como resposta à cultura europeia de seu tempo, que honra e reproduz valores fracos e debilitados, que se expressa sob a forma daquilo que é denominado pelo filósofo alemão de “ideias modernas”, cuja mais atual e generalizada manifestação é o movimento democrático, o qual já está completamente disseminado por toda Europa.

A crítica do mundo moderno, presente na filosofia nietzschiana, indica um caminho para a superação, por meio do cultivo de novos valores, responsáveis por conduzir a vontade do ser humano a assumir condições elevadas de intensificação. Entretanto, tal intensificação ocorre a partir da experiência oposta, o estado mais fraco de fluidez da vontade. Este tipo de fraqueza é a condição atual do ser humano e de sua cultura do progresso, cujos valores predominantes são aqueles que se manifestam como positivismo jurídico e científico e como democracia capitalista.

Segundo Nietzsche, a ação de levar ao extremo todos os valores modernos, que compõem a cultura, exige do ser humano um mergulho nas profundezas de sua própria decadência. Um mergulho que tende ao caminho da derrocada total. Entretanto, quem intensificar sua consciência da condição de pobreza e enfraquecimento em que vive, poderá alcançar um momento propício à destruição desses valores. E, com isso, projetar o novo caminho que levará à superação da cultura predominante.

Nas páginas iniciais de *Assim falou Zaratrusta*, Nietzsche (1996, p. 211) afirma sermos “uma corda sobre um abismo”. Esta seria, a nosso ver, a sua imagem do momento capaz de levar à superação dos valores modernos, um momento que se realiza no próprio ser humano. Mas precisa ser cultivado, o que exige um tipo de compreensão deste “abismo”. E o conceito chave para tal compreensão é a ideia de niilismo, como manifestação sintomática da decadência em que vive o homem dos valores modernos.

O niilismo é diagnosticado por Nietzsche como uma vontade de rejeição radical de valor e de sentido da vida, provenientes da desconfiança de que todas as concepções do mundo são falsas. Esta primeira manifestação do niilismo é caracterizada como o pessimismo diante da vida. Seus primeiros sintomas são: a tendência a compaixão, a resignação, a quietude.

O pessimismo, quando intensificado, leva o ser humano a se afundar ainda mais na decadência, momento em que este passa a aspirar ao nada. Entretanto, se mesmo mergulhado neste abismo, o decadente niilista conseguir suportar tal tortura, maiores são as chances de seu niilismo se tornar ativo. É nesta condição de total descrença e negação do mundo e da vida que surge uma possibilidade, um caminho para a sua afirmação, que consiste na criação de novos valores.

Aquele que consegue alcançar o niilismo ativo transforma sua decadência, sua falta de meta e de sentido, sua interpretação pessimista do mundo, em uma força violenta de destruição, que leva o decadente a um estado não definitivo, momentâneo, no qual ele se liberta dos valores tradicionais, das crenças, da fé em tudo o que se refere a um estágio precedente já exaurido e circunscrito.

A força violenta de destruição, que se manifesta enquanto niilismo, tende ao oposto, ao lado terrível e problemático da existência, onde a dor é mais real que o prazer. E é, a partir desta “navegação” perigosa pelo lado obscuro da vida, que o niilismo alcança sua condição extrema. Somente radicalizando o niilismo é possível ultrapassar o abismo. E, com isso, afirmar a existência, sancionar um novo início, reinventar o mundo dominado pela vontade de potência, criar novos valores capazes de superar a dualidade moral predominante, que se sustenta na concepção bem e mal.

Para Nietzsche, o niilismo é um sintoma da derrocada de sentido e degeneração dos valores predominantes na cultura europeia de seu tempo. Ele é um sintoma das diversas manifestações de fraqueza e degeneração inscritas no europeu moderno. Mas, ao mesmo tempo, é também um movimento, uma marcha em que se intensifica o instinto de destruição, a tal ponto de alcançar a afirmação incondicional do mundo e a criação de novos valores capazes de superar os então vigentes.

A superação dos valores predominantes, que enfraquecem e degeneram o ser humano moderno, ocorre, segundo Nietzsche, a partir do cultivo de um novo tipo de vida humana. Uma vida capaz de suportar a consciência moderna e ultrapassá-la, promovendo a transvaloração dos valores. Pois, aquele que consegue suportar o sofrimento sem sucumbir, o seu pessimismo se intensifica e alcança o niilismo, que se manifesta como uma condição de passagem. Somente por meio do niilismo extremo é possível chegar à suprema afirmação do mundo e da vida. Nesta condição extrema, o ser humano pode se elevar e alcançar a condição de experimentador.

3 ADORNO E A DIALÉTICA DO EU

Assim como Nietzsche, Adorno realiza uma leitura crítica do mundo moderno, que abeira o niilismo. Mas, a solução apontada por este filósofo é diferente da proposta nietzschiana. Para Adorno, a vida humana que valoriza, voluntária ou involuntariamente, o progressivismo científico e o historicismo modernos, caminha para um novo tipo de barbárie. Deste modo, Adorno afirma (1985, p. 11): “O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”.

O mundo moderno é, segundo Adorno, um abismo tenebroso que, ao absorver nossa existência, promove um descompasso entre a experiência e os modelos de representação de objetos, entre o pensamento e o ser, entre o sujeito que conceitua e o objeto a conceituar, entre a forma e o conteúdo, entre o conceito e a intuição. Podemos afirmar, então, que tal descompasso consiste no desequilíbrio entre a condição material e a espiritual da vida humana.

O progresso cientificista, ou o progresso do pensamento, como concebe Adorno, possibilitou o surgimento de um tipo de esclarecimento cujo objetivo é livrar os homens do medo e atribuir a eles a posição de senhores. Entretanto, esta concepção, que tem Bacon, como seu principal representante, atribui à razão instrumental cartesiana o *status* de protagonista da história. A história do vencedor, segundo a qual o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada. Tal entendimento tem, para Adorno (1985, p. 17 e 18), a técnica como essência, pois “não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital”.

A proposta apresentada por Adorno a esta condição de barbárie do mundo moderno consiste numa superação dialética das dicotomias originadas a partir do descompasso entre as condições materiais e espirituais da vida humana. Tal superação consiste em experimentar todas as perigosas seduções que desviam o Eu da trajetória de sua lógica, tal como fez Ulisses em a Odisseia de Homero, ou seja, se expor audaciosamente as ameaças da morte para, desta forma, se tornar duro e forte para vida.

Adorno intensifica a razão instrumental quando propõe a dialética como um tipo de método capaz de levar o ser humano a superar as dicotomias modernas. Somente desta forma é possível fazer com que

pensamento desvie o Eu da trajetória de sua lógica. Este desvio se aproxima do niilismo de Nietzsche, na medida em que ele consiste em um tipo de aniquilamento e destruição da relação do Eu com o mundo.

A vida futura seria, de acordo com a dialética adorniana, aquela em que todas as conciliações existentes, tanto as que são sustentadas pelo idealismo absoluto, quanto a lógica, a histórica e a política, sejam refutadas e pressionadas pelo irreconciliável, para desta forma abrir caminho a outro tipo de reconciliação, pensada como processualidade contínua. A esta mediação, Adorno chamará de *mimesis*, uma espécie de assimilação de si pelo objeto, ou seja, a *mimesis* é um regime de mediação por meio dos extremos e nos próprios extremos.

O pensamento *mimético* é, segundo Adorno, compreendido como a capacidade transitiva de se colocar em um outro e como um outro. A *mimese*, enquanto identificação do eu com aquilo que me parece como oposto, seria um modo de superar a dicotomia entre eu e outro. E esta produção de *mimeses* enquanto mediação ocorre por meio da arte. Os setores mais avançados da produção artística podem nos levar a pensar em uma nova ordem para o mundo. Na arte podemos encontrar manifestações que, ao se desdobrarem, atingem a esfera da vida social, recolocando o eu no percurso natural, do qual se desviou.

4 BENJAMIN E A EXPERIÊNCIA REVOLUCIONÁRIA

A modernidade, para Benjamin, se apresenta como um estado de exceção em permanência, caracterizado por guerras e catástrofes e pela coisificação da humanidade, em que o papel filosófico e existencial da cultura fracassou e foi substituído por um mundo técnico e científico com sua lógica de total domínio da natureza. A ideia de humanidade se perdeu. O capitalismo moderno profana esta ideia e instaura um culto à mercadoria. Benjamin (1994, p. 115) diagnostica o mundo moderno como: “Uma nova forma de miséria surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem”. Esta miséria, bem mais notória do ponto de vista material, enquanto escassez dos meios necessários para o desenvolvimento da vida humana, é também do ponto de vista espiritual, uma miséria de experiência.

O problema da experiência é um tema fundamental na filosofia de Benjamin e está mais ligado à esfera da corporeidade do que a da racionalidade. O racionalismo, assim como o historicismo, está diretamente vinculado à filosofia do progresso e seu modelo de produção próprio da modernidade, o capitalismo, em que tudo parece se transformar em sociedade de massa, do consumo, da técnica e da coisificação. Estes são, para Benjamin (1994, p. 115), os responsáveis pelo fim da experiência: “Uma nova forma de miséria surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem”.

O fim da experiência é um sintoma silencioso daqueles que viram o mundo se tornar, sob o impacto da técnica, com as duas guerras mundiais, um grande campo de batalha e em trincheira. Tal sintoma se manifesta, por um silencioso estado de espírito em que o tempo é espacializado, homogêneo, vazio e sem qualidade e também pela inexistência de um modelo moral e do desejo de autoconhecimento e do

aperfeiçoamento de si. Para Benjamin, o ideal de cultura [*Zuchtung*] fracassou e foi substituído por um mundo antigenealógico, científico e técnico.

A sociedade de consumo e também sociedade tecnológica é, de acordo com a filosofia de Benjamin, incapaz de utilizar a técnica para fins humanitários. Ela identifica os progressos da ciência e da técnica com o progresso da humanidade, dissimulando assim suas regressões. Porém, deste estado de decadência é possível fazer com que a percepção e a consciência sejam transformadas em imagens capazes de proporcionar a experiência revolucionária, que seria um estágio preparatório para a revolução.

Benjamin (1994, p. 25) se refere à experiência revolucionária ao citar uma importante obra do surrealismo: “Para não mencionar o *Passage de l’opéra*, de Aragon, o casal Breton e Nadja conseguiu converter, se não em ação, pelo menos em experiência revolucionária, tudo o que sentimos em tristes viagens de trem”. De acordo esta afirmação, a experiência revolucionária, para o filósofo, não surge aleatoriamente, ela deve ser trabalhada. É possível converter uma cotidiana e habitual viagem de trem em uma experiência revolucionária. E ainda, conforme a citação, podemos inferir que tal experiência seria um estágio inferior e preparatório à ação revolucionária.

O homem revolucionário é aquele que vivencia certa experiência própria deste mundo científico e técnico da modernidade, dominado pelo capitalismo tardio que, ao transformar o mundo em coisas, por meio do avanço da técnica e da supervalorização do consumismo, diminui a possibilidade de politização do homem e, com isso, diminui também a possibilidade da experiência revolucionária, uma vez que esta ocorre no campo da política. Desta forma, é possível afirmar que a experiência revolucionária possui uma temporalidade. Ela se manifesta no momento do choque, a partir de certo acúmulo de energia do indivíduo em estado de embriaguez. O homem revolucionário tem o papel de direcionar, de converter essas energias da embriaguez em experiência revolucionária, tal como fazem os surrealistas, afirma Benjamin (1994, p.32): “Em todos os seus livros e iniciativas, a proposta surrealista tende ao mesmo fim: mobilizar para a revolução as energias da embriaguez. Podemos dizer que esta é a sua tarefa mais autêntica”.

A experiência revolucionária, de acordo com a reflexão de Benjamin, tem a capacidade de elevar a condição humana, por meio da extinção do mal. Mas, tal elevação exige que pensemos o mundo a partir de outra ótica, a começar pela ideia de tempo. Devemos conceber uma nova forma de temporalidade, outra via de acesso a este mundo humano, capaz de se contrapor ao tempo do mito, dominante no historicismo moderno. O tempo do mito atrela o domínio do destino ao religioso, da qual gera outra relação, de destino e culpa, que se manifesta, segundo Benjamin, na concepção moderna de direito. É por meio desta que surgem as concepções de culpa e infelicidade. Os seres humanos modernos confundem direito com justiça, o que insere a ideia de destino no domínio do religioso. Benjamin reconhece na jurisdição política moderna conceitos teológicos secularizados. O que o aproxima da interpretação nietzschiana de que os valores modernos são valores cristãos laicizados.

O ser humano elevado, capaz de superar a condição moderna deve, segundo Benjamin, conceber a temporalidade de forma dialética, no duplo registro, epistemológico e autobiográfico, como uma mônoda, no sentido leibniziano, que permite apreender a riqueza do mundo e do devir em uma estrutura individualizada, pois cada um de nós é uma história universal. Este homem elevado é, para Benjamin, o revolucionário, o profeta da pré e da pós história. E é no momento em que esses tempos se cingem, no pequeno instante imóvel, que tempos o momento transitório, o momento messiânico, um acontecimento no limiar do tempo. Entretanto, esse instante é tão difícil que o humano comum não consegue alcançar, por isso, é necessário, afirma o pensador de Frankfurt, que chegue o Messias.

5 A SÍNTESE DA MODERNIDADE

A partir de uma síntese da crítica à modernidade feita por Nietzsche e também por Adorno e Benjamin, podemos afirmar que a decadência e pobreza do mundo atual se manifesta em nossa cultura como valores da modernidade. E, tais valores modernos, apesar de serem louvados pelos eruditos de nosso tempo como conquistas que representam o progresso da humanidade, não passam de interpretações laicas da dominação cristã-capitalista, justificada pela ciência positivista. Desta forma, tais elementos constitutivos da cultura dão continuidade ao processo de decadência e empobrecimento da vida humana.

A construção da concepção filosófica de outra vida, mais elevada, deve surgir a partir da extrema intensificação, como aprofundamento crítico, da concepção de democracia, de direito civil e de ciência. A partir do mais alto grau de intensificação destas concepções, podemos alcançar a condição elevada, um estado transitório, um novo caminho, capaz de desviar o destino da humanidade. E a finalidade deste desvio é conduzir o ser humano à justa adequação entre as condições espiritual e material. Este novo caminho segue, porém, na contramão da concepção progressivista e historicista de humanidade. Ele é concebido a partir de interpretações opostas aquelas dominantes em nossa cultura.

6 CONCLUSÃO

Portanto, a partir da crítica nietzschiana aos valores predominantes na cultura europeia e também da crítica dos filósofos de Frankfurt acerca da perda da humanidade do homem moderno e o fracasso da cultura, que sucumbiram aos ditames da razão instrumental, responsável pela junção entre ciência e técnica, buscou-se, a luz dos conceitos destes filósofos, propor um caminho para o futuro da vida humana em que o problema da escassez material, da decadência e degeneração humana, seja solucionado. Esta concepção de vida futura é aquela que surge a partir da superação da condição atual, prisioneira dos valores modernos dominantes em toda esfera da cultura. A superação é a que ocorre por meio dos extremos. Os quais são alcançados quando se intensificam os valores modernos. Estes se manifestam em nossa cultura atual como democracia capitalista, direito civil e ciência moderna. É necessário levar os valores modernos ao seu extremo.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALVOËT, Gérald. *Nietzsche et l'Europe: "Nous autres, bons européens"*. Paris: l'Harmattan, 2006.
- BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*; tradução Francisco De Ambrosio Pinheiro Machado. Porto Alegre, RS: Zouk, 2012.
- _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*; São Paulo: Brasiliense, 1994.
- D'IORIO, Paolo e MERLIO, Gilbert. *Nietzsche et l'Europe*. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2006.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. "De uma estética da visibilidade a uma estética da tatabilidade em Walter Benjamin". Belo Horizonte: Abre/UFMG, 2008.
- GOEDERT, Georges. *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: Souffrance et compassion*. Paris: Beauchesne, 1977.
- Matos, Olgária C. F. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e ninguém*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os pensadores) 1996.
- _____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.