

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
Daniel Nery da Cruz

**Lipovetsky e a hipermodernidade: dilemas e perspectivas para a moderna noção de
sujeito e a ética**

São Leopoldo – Rio Grande do Sul
2013

DANIEL NERY DA CRUZ

Dissertação apresentada à Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) como requisito para a aprovação na disciplina dissertação e como exigência parcial para obtenção do certificado de conclusão do Curso de Mestrado em Filosofia, orientado pelo professor Dr. Marco Antônio de Azevedo.

São Leopoldo – Rio Grande do Sul
2013

C957L Cruz, Daniel Nery da.
Lipovetsky e a hipermodernidade: dilemas e perspectivas para a moderna noção de sujeito e a ética / Daniel Nery da Cruz. – 2013.
92 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013.
"Orientado pelo professor Dr. Marco Antônio de Azevedo."

1. Lipovetsky. 2. Hipermodernidade. 3. Pós-modernidade. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

Daniel Nery da Cruz

LIPOVETSKY E A HIPERMODERNIDADE: DILEMAS E PERSPECTIVAS PARA A MODERNA NOÇÃO DE SUJEITO E A ÉTICA

Monografia apresentada como exigência parcial
para conclusão do Curso de Mestrado em
Filosofia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos –
UNISINOS.
Área: Sistemas éticos

Data de Aprovação:
São Leopoldo (Rio Grande do Sul),
___/___/____

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Marco Antônio de Azevedo.

Professor Doutor Cartor Bartolomé Ruiz

Professor Doutor Fernando Luis Schuler

Aos educadores, mestres que com grande dedicação auxiliam na
busca do conhecimento.

“Vivemos em uma época perigosa. O homem domina a natureza antes que tenha aprendido a dominar a si mesmo”.
Albert Schweitzer

RESUMO

As argumentações de Lipovetsky sobre a era contemporânea e suas implicações estendidas para uma análise das questões morais são as abordagens norteadoras desse trabalho. Vivemos num contexto em que as raízes dos problemas morais pós-modernos são de caráter fragmentário. Assumindo uma postura otimista diante desse novo cenário, Lipovetsky apresenta a ética do pós-dever que, por sua vez, é criticada por Bauman. A dissertação tem como novidade o confronto crítico entre as posições desses dois autores, assinalando as contraposições e possíveis semelhanças entre ambos.

Palavras-chave: Lipovetsky, Hipermodernidade, Pós-modernidade.

ABSTRACT

Giles Lipovestky's arguments about the contemporary era and its implications, extended to an analysis on moral issues, are the main approaches of this work. We live in a context where the roots of postmodern moral problems are fragmentary. Assuming an optimistic stance on this new scenario, Lipovetksy in turn presents the ethics of post-duty, an approach criticized by Bauman. This dissertation presents a comparison between these two positions, indicating possible similarities and contrasts between them. Keywords: Lipovetsky, hypermodern, post-modernity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 PÓS-MODERNIDADE E HIPERMODERNIDADE	17
1.1 PÓS-MODERNIDADE	17
1.2 INDIVIDUALISMO	21
1.3 MODERNISMO E PÓS-MODERNISMO	27
1.4 HIPERMODERNIDADE: SOCIEDADE DO HIPERCONSUMO	33
1.5 CONSIDERAÇÕES	39
2 AS CONCEPÇÕES PÓS -MODERNA E HIPERMODERNAS DE SUJEITO	40
2.1 BAUMAN E A CONCEPÇÃO PÓS – MODERNA DE SUJEITO	40
2.2 LIPOVETSKY E A CONCEPÇÃO HIPERMODERNA DE SUJEITO: O NARCISISTA	46
2.3 O SUJEITO: DE CIDADÃO A CONSUMIDOR	50
2.4 BAUMAN: O INDIVÍDUO COMO MERCADORIA	53
2.5 A APATIA DOS INDIVÍDUOS E A DESERÇÃO DO SUJEITO	56
2.6 CONSIDERAÇÕES	59
3 A ÉTICA NA PÓS-MODERNIDADE	61
3.1 A PROPOSTA DE BAUMAN SOBRE A ÉTICA PÓS-MODERNA	62
3.2 BAUMAN E O SEU PROJETO DE INTEGRAÇÃO	67
3.3 AS POSTURAS ÉTICAS DE GILLES LIPOVETSKY	73
3.4 LIPOVETSKY E SUA PROPOSTA DAS ÉTICAS INTELIGENTES	82
3.5 CONSIDERAÇÕES	83
4 NOTAS FINAIS	84
5 REFERÊNCIAS	89

INTRODUÇÃO

A era moderna é o período histórico que começa no século XVI e vai até o século XIX. Contudo, ela vai muito além de um período histórico. Em sua formação, a modernidade pode ser denominada como um vasto conjunto de acontecimentos sociais, históricos, políticos e econômicos de suma importância para as mudanças ocorridas nos últimos quinhentos anos no ocidente. Entretanto, delimitar a modernidade em seus acontecimentos não é tarefa fácil; há muita controvérsia em sua definição e sobre quando ela realmente começou. Na filosofia, é comum situar o seu início em torno do século XVII com as ideias de René Descartes e o advento da nova ciência que tem como base a razão, a ordem e a medida. Michel Foucault (1984) afirma que o tempo moderno é uma problematização da atualidade e caracteriza a filosofia como um discurso sobre a modernidade.

A modernidade é caracterizada pela ideia de progresso, de valorização do novo, do pensamento como critério de validade e certeza e da oposição à tradição, de valorização do indivíduo ou da subjetividade como lugar da certeza, da verdade e origem dos valores, em oposição à tradição isto é, ao saber adquirido, às instituições, à autoridade externa (MARCONDES, 2004). Touraine (1994), por sua vez, alerta sobre a grande dificuldade de definição da modernidade, porém garante ser característica dela estar livre da antiga organização baseada no ser divino e também livre para a busca do saber científico.

Segundo os ideais da modernidade, a sociedade deve traçar seu destino livre de referenciais absolutos, controladores do agir humano, a ciência toma um lugar de destaque e as atividades religiosas são relegadas para a vida privada. Sabe-se que na Idade Média tudo era determinado pelo divino, Deus é o centro da vida social, política, cultural..., representado pelas autoridades eclesásticas (padres, bispos, papa) que interpretavam a vontade divina.

Com a inauguração dos tempos modernos, o homem torna-se o centro, sujeito, agente transformador, construtor do mundo, critério de certeza, em que tudo se subordina à razão. A ideia de sujeito, de agente transformador, forjada na modernidade, tem gênese em uma série de eventos ocorridos desde antes do século XVI no âmbito da economia, da política, da cultura e da religião. Assim, podem-se citar, entre outros, as grandes navegações e a conquista do novo mundo que dão uma nova cosmovisão ao homem europeu no contato com as culturas ameríndias, bem como o Renascimento e a Reforma Protestante que trouxeram mudanças

cruciais no campo filosófico e que minaram as bases da sociedade medieval. Marcado “por uma verdadeira paixão pelas descobertas”, o movimento renascentista irá contribuir na construção de uma nova sabedoria: “eruditos redescobrem as antigas doutrinas filosóficas e científicas, forjadas pelos gregos, e em nome das quais torna-se possível constituir uma sabedoria nova, oposta às concepções que prevaleceram na Idade Média” (PESSANHA, 2004, p. 07).

O Renascimento traz em seu bojo a desestruturação em todas as áreas: a unidade política, religiosa e espiritual é balançada. Todas as ideias até então vigentes são contestadas: a autoridade da Bíblia é posta em prova pelas descobertas científicas, o prestígio da Igreja e do Estado são abalados pela Reforma e as guerras contínuas provocadas por fatores políticos ou religiosos. A dúvida invade o homem ocidental que descobre novas ideias diferentes das que eram aceitas sem refutação “e passa a saber que há outros povos bem diferentes vivendo segundo padrões bem diferentes daqueles que lhe pareciam os únicos legítimos” (PESSANHA, 2004, p. 07).

Com todas essas novidades, o mundo parecia estar desordenado, fragmentado e sem referência ou centro, era preciso achar alguma orientação ou método para centralizar o mundo. É aqui que a razão entra como aquela que vai restituir a unidade perdida, pois ela está para além das culturas e é universal. A razão é um elemento comum a todos os seres humanos e, por isso, assume a condição de fundamento a partir do qual o mundo deve ser organizado (HANSEN, 1999, p. 37).

A razão desmonta antigas crenças e reconstrói o novo edifício do saber, como destaca Cassirer:

A razão desliga o espírito de todos os fatos simples, de todos, de todos os dados simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça [...] Mas, após esse trabalho, impõe de novo uma tarefa construtiva [...]; deverá construir um novo edifício, uma verdadeira totalidade (CASSIRER, 1992, p.32-3)

Não é mais a vontade da divindade e das instituições que garantem ou definem o sentido do agir humano, é o próprio sujeito quem dá significado à sua existência. O próprio indivíduo é responsável pelo progresso ou decadência da sua vida.

O Movimento Iluminista, grande propagador do projeto moderno, depositou uma confiança cega e ilimitada na razão a ponto de o século XVII ser denominado o “Século das Luzes”. A razão teria chegado a tal estágio de desenvolvimento que ela seria capaz de dissipar

as trevas da ignorância que obscurecem o espírito humano (MONDIN, 1980). Kant (1974), ao tentar dar uma resposta sobre o que é o esclarecimento (WasisAufklärung?), define-o como a saída do homem da sua menoridade, da qual ele próprio é culpado, ao não ousar fazer uso do próprio entendimento, preferindo ser direcionado por outro indivíduo.

Segundo Touraine (1994), o que distingue o iluminismo da filosofia que o precede é a sua intenção de estender a todos os homens o que tinha sido propriedade de apenas alguns, a saber, uma existência conduzida em conformidade com a razão. Uma autonomia que leva o indivíduo à busca do saber, assim incita Kant (1974), em seu opúsculo sobre o esclarecimento, “SapereAude”, pois é do exercício livre e autônomo da razão que o ser humano alcançará o progresso, a tranquilidade e o bem-estar. Como afirma Lyon (1998, p. 14), “[...] a ênfase ao movimento progressivo da história foi facilmente combinada com a convicção de que as coisas, de uma maneira geral, estavam melhorando, especialmente sob o impacto do pensamento iluminista emergente.”

A ideologia moderna alicerça toda forma de conhecimento num modelo natural sem relação a crenças religiosas, o que deve valer é o que se pode medir “e o indivíduo só está submetido às leis naturais” (TOURAINÉ, 1994, p. 20). O pensamento científico deve ser totalmente transparente e a sociedade deve refletir essa transparência sendo organizada pela razão que, “nesse sentido, nada mais é do que cálculo, isto é, adição e subtração [...]” (HOBBS, 2002. p. 39).

A Modernidade construiu um personagem independente, livre das pressões tradicionais. Fazer a pergunta o que é o sujeito ou o que se entende por sujeito deve levar o investigador a buscar respostas nas duas “figuras da modernidade: a racionalização e a subjetivação” (TOURAINÉ, 1994, p. 218). Dessa maneira “o logos divino que atravessa a visão pré-moderna é substituído pela impessoalidade da lei científica, mas também e simultaneamente pelo eu do sujeito” (TOURAINÉ, 1994, p. 218).

René Descartes, de certa forma, deu à nova visão científica a filosofia de que ela precisava com a ideia de sujeito. Sua tomada de decisão em meio a uma época de inovações e incertezas deu uma nova perspectiva no campo epistemológico. Abandonando uma visão cosmológica do homem centralizada na autoridade e na religião, ele propõe um olhar centrado na certeza do conhecimento a partir do próprio indivíduo. Esse fundamento antropológico deu origem ao chamado racionalismo.

Procurando encontrar um método seguro e indubitável para as novas ciências, “em uma época em que haviam afirmado e se desenvolviam com vigor novas perspectivas científicas e novos horizontes filosóficos” (REALE, 2004, p. 287), Descartes desenvolve uma metodologia fundamentada no conhecimento a partir de “[...] regras que se fundamentam na certeza adquirida de que o “nosso eu” ou a consciência de si como realidade presente se apresenta com as características da clareza e da distinção.” (REALE, 2004, p. 293). A respeito desse método, Descartes assim afirmava: “Formei um método pelo qual me parece que eu consiga aumentar de forma gradativa meu conhecimento, e de elevá-lo pouco a pouco, ao mais alto nível, a que a mediocridade de meu espírito e a breve duração de minha vida lhe permitam alcançar (DESCARTES, 2004, p. 36).

Esse método é pautado na chamada “Dúvida Metódica”. Ele começa duvidando de tudo, a reviravolta causada pelo *cogito* (EU) está na desconfiança dos sentidos que podem enganar. Duvidando até mesmo de sua própria existência, Descartes conclui:

A noção que possuo do espírito humano, enquanto é uma coisa pensante e não extensa, em comprimento, largura e profundidade e que não participa de nada que faz parte do corpo, é incomparavelmente mais clara do que a ideia de qualquer outra coisa corporal. (DESCARTES, 2004, p. 291).

Desconfiado de todos os sentidos e das opiniões que enganam o gênero humano e não garantem uma certeza sobre as coisas existentes, Descartes encontra segurança no próprio indivíduo que, com a capacidade de se auto-conhecer, define-se claramente como um ser pensante, traduzido nas clássicas palavras: “*cogito ergo sum*” (“penso, logo existo”). Descartes parte do pressuposto de que o sujeito, antes de procurar conhecer o objeto, precisa voltar-se para si mesmo e, a partir daí, o conhecimento é comprovado. Esta consciência cartesiana restabelece o que a dúvida metódica havia desconstruído, colocando a comprovação do conhecimento exclusivamente no sujeito.

Utilizando o modelo do cálculo matemático, Descartes, através de dispositivos estritamente racionais, declara o que está inserido no seu “se duvido penso” a convicção de existir e esse existo do *eu* é dependente do pensamento e, por ser o pensamento colocado como fundamento da consciência, naturalmente há uma separação entre a subjetividade e a objetividade. Esta última agora é dominada pela primeira, ou seja, a substância pensante (*res cogitans*) mantém o domínio sobre a *res extensa* (matéria). A razão é o instrumento por excelência da conquista do sujeito que com o novo método garantirá a não desarticulação das novas formas do saber.

O pensamento cartesiano desencantou o mundo e o separou de Deus. A comunicação entre eles agora é feita através do homem em uma nova reformulação de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas”. Cada coisa é posta em seu lugar: Deus como criador; o homem como criatura feita à imagem e semelhança de Deus e cujo pensamento é a marca que o “Artesão Divino” deixou no seu trabalho e a natureza agora “desencantada” servindo para a utilidade do sujeito.

Com as ideias de Descartes, o sujeito aparentemente “livre”, “obedece a si mesmo e não a forças exteriores.” (REALE, 2004, p. 305). O primado da razão é definido no “*res cogitans*”, no eu interior onde deve haver uma perfeita harmonia entre a realidade subjetiva e objetiva. Assim, fica claro por que o racionalismo cartesiano é considerado o marco da modernidade, pois ele produziu um pensamento tão ousado para a ciência e para a formação do sujeito moderno que influenciou desde sua época até os dias atuais. Sem dúvida, o sujeito cartesiano e o conseqüente avanço da razão proporcionaram uma rápida difusão do projeto moderno, conduzindo o indivíduo em direção às grandes descobertas, a começar por si mesmo de tal forma que, sabendo de suas capacidades racionais, transforma-se em um ser da ação, confiante e determinado a mudar os antigos paradigmas da sociedade.

Entretanto, o ideal moderno de racionalidade baseado na absolutização da razão entrou em crise e conduziu a inúmeras ações destruidoras: confecção de bombas atômicas, massacres totalitários, guerras mundiais, dentre outros atos destruidores. Tudo isso levou o sujeito a perder a confiança na razão, entrando de forma descontrolada no universo das emoções. Os ideais iluministas pareciam não garantir completamente o que prometeram.

A absolutização da razão com a promessa de uma vida de progresso, equilibrada e segura para o ser humano, fez o sujeito se identificar e confiar plenamente na ciência, influência que ainda persiste. Porém, a história mostrou principalmente no século XX, que o uso da razão não legitimou a promessa iluminista. “A sociologia, por exemplo, que prometia conseguir o equilíbrio nas relações sociais, presenciou contraditoriamente o caos contemporâneo produzido pelo perverso e desumano uso da razão” (CHAUÍ, 2003, p.). Habermas, em o *Discurso filosófico sobre a modernidade*, critica a concepção de razão fechada em si mesma baseada no conhecimento centrado na relação sujeito objeto. Ele busca uma filosofia que seja pautada na comunicabilidade dos sujeitos frente aos novos paradigmas da modernidade. Essa razão moderna está centrada na sua auto-afirmação e na auto-afirmação da subjetividade, justamente nesse ponto, Habermas alerta sobre o perigo do purismo da razão: “Só a razão reduzida à capacidade subjetiva de entendimento e de atividade teleológica corresponde à

imagem de uma razão exclusiva que, quanto mais aspira triunfante às alturas, se desenraiza até finalmente cair, vítima da força da sua oculta origem heterogênea.” (HABERMAS, 1990. p.284)

O poeta inglês John Donne exprimiu em 1611 sua preocupação e a inquietude provocadas pelo desaparecimento da antiga ordem das coisas.

A nova filosofia põe tudo em dúvida, o elemento do fogo está extinto, o sol está perdido, e também a terra, e nenhum espírito humano tem com o que se orientar para a procura. E os homens confessam livremente que este mundo está em ruínas, quando entre os planetas e firmamento eles procuram tantos mundos novos. Eles veem então que tudo está de novo pulverizado em átomos, tudo está em pedaços, toda a coerência perdida (DONNE, 1949, p. 202).

É desse contexto da filosofia do sujeito e da formação da modernidade que esse trabalho tem seu ponto de partida e se insere no debate filosófico conduzindo uma discussão sobre a questão da pós-modernidade ou hipermodernidade (para Lipovetsky) e suas consequências sobre a moderna noção de sujeito e as novas perspectivas abertas em campo epistemológico, filosófico e ético. O marco teórico para a compreensão da pós-modernidade é Gilles Lipovetsky, servindo-se igualmente de outros teóricos que se debruçam sobre a questão e dos críticos de Lipovetsky, especialmente Bauman.

O autor escolhido tem capacidade para tratar da questão proposta para a pesquisa por se tratar de um renomado crítico da contemporaneidade de temas éticos e morais oferecendo contribuições para questões cada vez mais discutidas nos espaços acadêmicos e no cotidiano. De modo geral, Lipovetsky procura em suas obras refletir o cotidiano, trazendo à tona assuntos corriqueiros que poderiam passar despercebidos aos olhares filosóficos voltados para o grandioso, para verdades universais e transcendentais.

O tema norteador desse trabalho são as argumentações de Lipovetsky sobre a era contemporânea e suas implicações estendendo-se para uma análise das questões morais. Vivemos num contexto em que as raízes dos problemas morais pós-modernos são de caráter fragmentário, assumindo uma postura positiva diante desse novo cenário, Lipovetsky apresenta a ética do pós-dever que, por sua vez é criticada por Bauman.

Estruturalmente, este trabalho encontra-se dividido em três capítulos. No primeiro, é tematizada a questão da pós-modernidade servindo-se das concepções de Lipovetsky, que inclusive utiliza o termo hipermodernidade em que são apontadas notas que caracterizam o modo de vida do indivíduo contemporâneo. O segundo capítulo faz uma avaliação da

desconstrução da moderna concepção de sujeito na contemporaneidade tendo como base as abordagens de Gilles Lipovetsky e Zygmunt Bauman, duas posições diferentes e algumas vezes em contrastes. As descrições oferecidas da pós-modernidade mostram que a sociedade do prazer e bem-estar dissolve os valores deixados pela modernidade, ocasionando um universo sem referências, sem sentido e sem objetivo, esvaziando a noção de sujeito forjado pela filosofia moderna. No terceiro capítulo, a reflexão passa a ser direcionada para as argumentações sobre a ética pós-moderna nas teses apresentadas por Bauman e Lipovetsky, onde examinamos os impactos da sociedade do prazer e do bem - estar sobre a moralidade e a ética.

Além de apresentar uma síntese sistematizada do pensamento de Lipovetsky a respeito da compreensão da hipermodernidade e suas implicações em campo epistemológico e ético, a dissertação tem como novidade o confronto crítico entre as posições de Lipovetsky e as de Bauman, seu principal opositor, assinalando as contraposições e possíveis semelhanças de posições entre ambos. A temática dissertada tem sua relevância ao lançar luz sobre a visão e os modos de vida da atualidade e suas implicações sobre o sujeito, os costumes e a moralidade. Metodologicamente, a problemática foi tratada tendo como instrumental a revisão da literatura, acompanhada pelo procedimento analítico, da crítica e da reflexão, tudo isso favoreceu que o tema fosse abordado e construído com a utilização de referenciais teóricos que possibilitaram sistematizar a reflexão de forma coerente e capaz de clarificar os problemas levantados.

1 PÓS-MODERNIDADE E HIPERMODERNIDADE

Este capítulo tem como objetivo esclarecer a concepção de Lipovetsky sobre a pós-modernidade, descrever o que se entende com os termos *modernidade* e *pós-modernidade* e o tipo de sociedade que dela emerge. O pós-moderno trata-se, em resumo, de uma época em mudança, caracterizada por uma sociedade fluida, marcada por muitos contrastes, uma sociedade mais tolerante onde uma ampla variedade de estilos diferentes de vida entre si coabitam e em que se exacerbam os valores herdados da modernidade. O pós-modernismo, termômetro dessa mudança, eleva-se como uma fase de transição complexa para um novo tipo de sociedade denominada por Lipovetsky de *hipermoderna* e, sob a ótica do consumo, ela ainda pode ser descrita como a sociedade do *hiperconsumo*. Ao mesmo tempo em que o capítulo assinala algumas características de nossa época, também são apontadas notas que caracterizam o modo de vida do indivíduo contemporâneo.

1.1 Pós-Modernidade

É um traço comum entre os pensadores contemporâneos pensar sobre a sociedade desde vários pontos de vista, como o antropológico, o científico o sociológico e o filosófico. François Lyotard trabalha com o conceito-chave de “pós-modernidade” fazendo uma análise das condições do saber, apontando a sua natureza conectada ao núcleo de uma mudança tanto cultural como histórica. Assim, afirma: “Nossa hipótese de trabalho é a de que o saber muda de estatuto ao mesmo tempo em que as sociedades entram na idade dita pós-moderna” (LYOTARD, 1979, p. 03). Zygmunt Bauman, por outro lado, refere-se a uma “modernidade líquida”, período da história em que os preceitos duros, sólidos e sedimentados da modernidade derreteram-se (BAUMAN, 2001). Muito embora esses pensadores usem conceitos diferentes para discorrer sobre os fenômenos da contemporaneidade, um fio une eles, a *mudança*: “o conceito de pós-modernidade faz parte do pensamento social porque nos alerta para algumas mudanças sociais e culturais importantes que estão acontecendo neste final de século XX” (LYON, 1998, p. 09). Essa mudança é, no entanto, muitas vezes encarada como uma destruição de algo anterior para a entrada em uma nova formatação. Tomo como

exemplo a concepção de Fredric Jameson, quando afirmava que “a pós-modernidade tem sido frequentemente caracterizada (por mim e por várias outras pessoas) como o fim de algo” (JAMESON, 2001, p. 95). Jameson, ainda complementando seu argumento, ressalta que é preciso registrar o retorno na pós-modernidade de uma série de coisas antigas das quais pensávamos ter-nos livrado definitivamente. Esse retorno é encarado por Lipovetsky como uma exacerbação de alguns princípios modernos.

Lipovetsky diz que a sociedade contemporânea é a experimentação das ideias da modernidade em seu grau mais avançado. Geralmente a modernidade é conceituada como oposição e superação da tradição dando lugar a uma sociedade baseada na ideia de progresso científico, técnico e industrial e de valorização do novo, do indivíduo e da razão como critério de validade e de certeza. A pós-modernidade, ao contrário, não pode ser simplesmente compreendida em termos de destruição do que foi instituído no passado, ou seja, não significa o *fim* da modernidade, mas uma versão exacerbada de algumas de suas características, como o desenvolvimento técnico e a valorização do individualismo. Por isso Lipovetsky prefere usar o termo “hiper-modernidade” para se referir a esse processo. O prefixo “hiper” faz menção a uma exacerbação dos valores da modernidade; é a cultura do excesso determinada e marcada pelo efêmero em que o sujeito, em ritmo frenético, busca a satisfação dos seus desejos.

De certo modo, Lipovetsky ao defender essa forma de entender o mundo atual e sua transformação ajuda a quebrar o preconceito que foi forjado em relação a outras épocas, assim como foi o caso da caracterização equivocada da Idade Média como uma era imergida na ignorância, sem levar em consideração que as bases do conhecimento moderno originaram-se também no período medieval. Uma era não anula completamente a outra. A história conta as atrocidades cometidas na Idade Média, uma era de sociedades analfabetas, mas também conta os terríveis massacres modernos como a carnificina da guilhotina da revolução francesa (cujo lema era “liberdade, igualdade e fraternidade) que tinha o ideal iluminista e os direitos do homem como inspiração, a mutilação de milhares de pessoas inocentes nas duas grandes guerras, numa era tida como esclarecida. Se fôssemos comparar catástrofes provocadas pelo homem em cada época, a nossa estaria muito a frente nesse requisito. Nesse aspecto, Lipovetsky merece crédito, pois, em sua análise, na pós-modernidade, o processo de transformações sociais contemporâneas segue uma lógica que não leva a uma desvinculação ou destruição completa dos ideais modernos, mas, sua coabitação em uma base compartilhada de valores. Claro que esses princípios modernos na contemporaneidade são readaptados para “uma sociedade liberal, caracterizada pelo movimento, pela fluidez, pela flexibilidade; indiferente como nunca antes se foi aos grandes princípios estruturantes da modernidade, que

precisaram adaptar-se ao ritmo hipermoderno para não desaparecer”(Lipovetsky, 2004 a, p. 26).

Em *A era do vazio*, Lipovetsky chama a atenção para a fragmentação da sociedade e seus costumes: o consumo, o hedonismo, o individualismo e a urgência de um novo paradigma social. Essa época, principalmente o século XX, é um ambiente de muitos contrastes, em que mudanças e acontecimentos desastrosos dão a ideia de uma deserção social em grande escala ocorrida na trajetória humana:

[O] desenraizamento sistemático das populações rurais, depois urbanas, langores românticos, o spleendandy, Oradour, os genocídios e etnocídios, Hiroshima devastada em dez quilômetros quadrados, com 75 mil mortos e 62 mil construções destruídas, os milhões de toneladas de bombas jogadas sobre o Vietnã e a guerra ecológica com produtos herbicidas, a escalada do estoque mundial de armas nucleares, Phnom Penh espoliada pelos Khmers vermelhos, as figuras do niilismo europeu, os personagens mortos vivos de Beckett, a angústia e a desolação interior Antonioni, Messidor de A. Tanner, o acidente de Harrisburg ... com certeza a lista se alongaria desmesuradamente se quiséssemos inventar todos os nomes do deserto(LIPOVETSKY, 2005, p. 17).

É interessante notar que, para Lipovetsky, diferentemente de outros críticos, esse deserto paradoxalmente se alastra no interior das pessoas sem catástrofes, sem tragédias ou vertigem, e acaba por se identificar com o nada e com a morte:

Não é verdade que o deserto induz à contemplação de crepúsculos mórbidos. [...] O deserto se alastra e nele lemos a ameaça absoluta, o poder do negativo, o símbolo do trabalho mortífero dos tempos modernos até seu termo apocalíptico (LIPOVETSKY, 2005, p.18).

Um deserto que não se identifica com a visão pessimista, muitas vezes assumida por vários teóricos, que definem a sociedade pós-moderna como decadente de seus valores. Porém, defender esse otimismo pode parecer um equívoco quando se analisam os efeitos negativos do mau uso do poder humano apontado por muitos historiadores. O dadaísmo, movimento artístico surgido durante a primeira Guerra Mundial (1914-1918), pode exemplificar isso. “Dadá” significa “o sem sentido”, para caracterizar o caráter antirracional do movimento com relação à Guerra. As críticas eram feitas certamente à arte oficial, mas atingiam diretamente também o sistema político que, ao invés de cuidar para que o bem do povo fosse garantido, produzia a matança em massa por meio dos instrumentos bélicos. A arte foi utilizada para expressar a dor e a desorientação do sujeito naquele instante: um indivíduo sem sentido, por ver que os mecanismos estatais racionais não garantiam seus direitos. De fato, não somente o dadaísmo, mas outros movimentos artísticos e literários procuraram

expressar os sentimentos do homem fragilizado em relação ao *nada*, imergindo-o nas emoções, na fluidez, no fragmento, no vazio, no deserto.

Para Lipovetsky, o deserto não se identifica com o nada, embora isso pareça contraditório. Essa contradição vai se desfazendo na medida em que o sujeito moderno percebe que o enfraquecimento da sua confiança na razão, que não significa que a razão retrocedeu, não o identificou com o nada, mas sua fragilidade foi tomando direção para uma busca infinita de satisfações de desejos incentivada pelo consumo de massa e os meios de comunicação. Com efeito, o vazio e o deserto passaram a ser vetores das sociedades livres. Quanto mais vazio, mais desejo; quanto mais escolhas, mais liberdades. A loucura hipermoderna plasma em conjunto o vazio e o excesso, a era paradoxal.

Numa intensa busca do seu bem-estar e uma supervalorização do EU, o indivíduo torna-se frágil e vulnerável à medida que se fecha para o outro e imerge dentro de si. Esse individualismo, estimulado pelo consumismo, foi esvaziando o sujeito a tal ponto que sua força para lutar pelos ideais comunitários foi se enfraquecendo. Em certa medida, houve uma transferência da responsabilidade política para os partidos. Com efeito, o sentido da esfera pública, da “res pública”, foi se esvaziando. O interesse mais importante para cada indivíduo está agora envolvido quase exclusivamente com *seu* mundo, cuidando das *suas* particularidades.

Assim, também as instituições, as organizações; até mesmo a família, a Igreja e o saber são esvaziados. Há uma desvalorização dessas instâncias, uma descrença geral capaz de transformar a sociedade em uma grande massa de apáticos. O esvaziamento e o enfraquecimento das sociedades em relação aos ideais políticos e coletivos parecem ser muito generalizado. Mas devemos ao menos em parte conceder que Lipovetsky tenha razão. É visível que a sociedade tornou-se mais apática. Entretanto, levando-se em conta as grandes transformações que estão ocorrendo no Oriente Médio e as muitas manifestações sociais também no Ocidente, essa sua análise parece não condizer completamente com a realidade. A chamada Primavera Árabe está demonstrando uma sociedade lutando pelos seus direitos em prol de uma sociedade democrática. Contudo, esse exemplo de mobilização social não abala completamente a tese de Lipovetsky, pois isso também demonstra que estamos em uma sociedade hipermoderna em que todos os contrastes são convivíveis.

Uma citação de Nietzsche pode esclarecer melhor essa onda de apatia que, segundo Lipovetsky, paira sobre a sociedade e que veio acompanhada pela morte das ideologias e “a morte de Deus”:

Deus está morto. Nós o matamos. Deus permanece morto. E fomos nós que o matamos. Como nos consolar, nós, os assassinos dos assassinos? Aquilo que o mundo possuía até agora de mais sagrado e de mais poderoso perdeu seu sangue sob nossos punhais. Quem limpará esse sangue de nossas mãos? Que água instral poderá jamais nos purificar? (NIETZSCHE, 2002).

A sociedade liberal é caracterizada pela fluidez e movimento; “por essa razão, aprender com a experiência a fim de se basear em estratégias e movimentos do passado é pouco recomendável” (BAUMAN, 2007, p. 07). Pouco recomendável pela inconstância, pela grande velocidade das mudanças que tornam obsoletos as coisas e o modo de vida em um curto espaço de tempo.

1.2 Individualismo

Outro traço de fundamental importância para compreender a sociedade contemporânea é o estudo sobre o individualismo moderno, fenômeno cuja origem pode ser melhor compreendido a partir das contribuições de Louis Dumont. De acordo com Louis Dumont (1985), é possível identificar algo do individualismo moderno com a postura dos primeiros cristãos no mundo que os cercava, porém não ainda o individualismo que hoje nos é familiar. Segundo essa tese, a antiga e nova formas de individualismo estão separadas por uma transformação tão radical e tão complexa que foram precisos nada menos que dezessete séculos de história para completá-lo e para, talvez, ainda prosseguir na atualidade. A religião cristã foi então aquela que plasmou, generalizou e evoluiu o fenômeno do individualismo.

Dumont analisa o problema das origens do individualismo sobre dois pontos: o indivíduo como valor supremo (individualismo) e quando o valor se encontra na sociedade como um todo (holismo). Surgem aqui algumas questões. Como a partir do tipo geral das sociedades holistas desenvolveu-se o individualismo que entra em contradição com a concepção comunitária? Como foi possível a transição entre duas ideologias inconciliáveis?

Uma comparação com a Índia pode ajudar a responder essas inquietações. A sociedade indiana há mais de dois mil anos impõe a cada um uma interdependência tão estreita que a

noção de indivíduo e, por outro lado, a instituição da renúncia ao mundo permite a plena independência de quem quer que escolha esse caminho (DUMONT, 1985).

Nos textos antigos da Índia sobre a origem da instituição fica bem claro que o homem que busca a verdade última abandona a vida social e suas restrições para consagrar-se ao seu progresso e destino próprios (DUMONT, 1985, p. 37). Esse homem quando olha para a vida social que deixou para trás, a observa à distância, como algo sem realidade. Também o eu para ele confunde-se com a liberdade em relação a uma vida de entraves, vivida no mundo. Essa forma de vivência leva o renunciante a bastar-se a si mesmo, preocupando-se consigo mesmo. Fica perceptivo que o pensamento dele é semelhante com o do indivíduo moderno, mas com uma primordial diferença: um vive no mundo social (moderno) e o renunciante indiano fora da sociedade.

Segundo Dumont, nessa perspectiva, somos comparativamente “indivíduos no mundo” e o indivíduo indiano “extramundano”. Mas qual será o abismo que separa o renunciante do mundo social e o homem no mundo? Para aquele que segue o caminho da renúncia também está aberto o caminho de libertação porque o distanciamento da sociedade é a condição do desenvolvimento espiritual individual. O renunciante, embora renuncie o mundo social depende dele para a sua subsistência. Dumont (1985) ressalta que só os ocidentais puderam cometer o erro de supor que certas seitas de renunciantes tentaram mudar a ordem social.

Tal é a hipótese de Dumont sobre a origem do individualismo. O mesmo tipo sociológico encontrado na Índia (o indivíduo fora do mundo) está presente também no cristianismo e em volta dele. Claro que observando melhor, o individualismo tem suas definições na Grécia. O estóico é, de certa forma, um indivíduo que permaneceu indiferente.

O individualismo “é de tão grande evidência para nós que, no caso presente, é corretamente aceito, sem mais rodeios, como uma consequência da ruína da polis grega e da unificação do mundo” (DUMONT, 1985, p. 40-41). Gregos e estrangeiros são confundidos sob o poder de Alexandre. Claro que esse evento não explica o surgimento ou a criação do “ex nihilo” do individualismo, mas explica alguns traços dele.

Platão e Aristóteles reconheceram que o homem é por essência um ser social. Os sucessores helenísticos fizeram postular como ideal superior o sábio desapegado da vida social. Essa mentalidade “extramundana” reina em geral na época de Cristo e seus traços podem ser encontrados também na obra de Filon de Alexandria, que ensinou a difundir mensagem cristã para um público pagão instruído. Ele mostra que a vida contemplativa reflexiva é preferível.

Trollstsch (1965), em semelhante visão, diz que existe um individualismo absoluto e um universalismo absoluto em relação a Deus. Os cristãos reunindo-se em torno de Cristo se fundem numa relação contribuindo para criar a fraternidade humana. Essa experiência da alma individual é situada num plano que transcende o mundo do homem e das instituições sociais, mesmo que elas também procedam de Deus. O valor infinito do indivíduo, então, está postulado em um dualismo. Essa tensão é constitutiva do cristianismo e perpassa a história.

Sob o olhar de Gilles Lipovetsky o homem contemporâneo parece preferir não renunciar à “vida mundana”, embora não deixe de buscar a satisfação espiritual, que se apresenta também como forma de consumo, ou realização individual, e estar bem psicologicamente, a busca de si mesmo.

Bauman (2001), assumindo uma postura rígida ao tentar caracterizar o individualismo contemporâneo diz que passando do estágio leve e fluido da modernidade temos uma fatalidade, não uma escolha, igualmente ocorre no estágio da modernidade sólida. Ocorre isso devido ao cenário da liberdade individual para escolher, não existindo ai a opção de escapar à individualização ou não existe a opção de não escolha.

A cultura do consumo, da mídia e da publicidade se caracteriza pela busca dos valores individualistas, o lazer, o interesse pelo corpo, o bem-estar individual são almeçados e incentivados. “Desde a entrada das nossas sociedades na era do consumo de massa, predominam os valores individualistas do prazer e da felicidade, da satisfação íntima, não mais a entrega da pessoa a uma causa, a uma virtude austera, a renúncia de si mesmo” (LIPOVETSKY, 2004 a, p. 23).

Lipovetsky aponta uma das possíveis justificativas para o individualismo atual ressaltando que nas sociedades em que não existem mais grandes ideologias, muitos indivíduos procuram afirmar sua identidade por meio do consumo. Verificam-se que são os “produtos simbólicos” que permitem imprimir escolhas sociais, valores, uma visão de mundo, uma identidade individual e opcional. “Inúmeros consumidores - um em cada dois, segundo algumas pesquisas - declaram agora que a dimensão do sentido e do valor dos produtos os estimula a comprar.” (LIPOVETSKY, 2004 b, p. 53)

Na concepção de Lipovetsky, o individualismo deixa em seu rastro uma deserção na esfera pública, essa deserção não significa que as instituições públicas não funcionam, mas que elas já não manifestam um sentimento de pertencer para o indivíduo. O sujeito manifesta certa apatia pela “res-pública”. O próprio Aristóteles, aliás, já dizia isso em sua Política tentando explicar o descaso com o a coisa pública, ou seja, quando algo é considerado de todos, ninguém dá muito valor. A causa disso para Lipovetsky reside na concentração do

interesse em si mesmo. O Eu em primeiro lugar que deu origem ao “homo psi” ou ainda como comenta Sennett:

O eu de cada pessoa tornou-se o seu próprio fardo; conhecer-se a si mesmo tornou-se antes uma finalidade do que um meio através do qual se conhece o mundo [...] E precisamente porque estamos tão absortos em nós mesmos, é-nos extremamente difícil chegar a um princípio privado, dar qualquer explicação clara para nós mesmos ou para os outros daquilo que são as nossas personalidades. A razão está em que, quanto mais privatizada é a psique, menos estimulada ela será e tanto mais nos será difícil sentir ou exprimir sentimentos. (SENNETT, 1988, 16).

Nos anos 60 as grandes instituições foram perdendo seu poder, segundo Lipovetsky (2005) foi a partir daí que jovens, mulheres, minorias sexuais, crentes e outros se libertaram dos moldes sociais anteriores. Nessa fase de consumo e comunicação que Lipovetsky denominou de segunda revolução individualista sua característica foi a queda dos grandes sistemas ideológicos que deram lugar à expansão subjetiva marcada pelo culto ao corpo, ao prazer, a autonomia. O trabalho da mídia passa a ser de privatização dos comportamentos e de individualizar os gostos pessoais de consumo e bem-estar.

Um traço de fundamental importância para compreender a sociedade contemporânea é o estudo sobre o individualismo moderno, fenômeno cuja origem pode ser melhor compreendida a partir das contribuições de Louis Dumont. De acordo com Louis Dumont (1985), é possível identificar algo do individualismo moderno com a postura dos primeiros cristãos no mundo que os cercava, porém não ainda o individualismo que hoje nos é familiar. Segundo essa tese, a antiga e nova formas de individualismo estão separadas por uma transformação tão radical e tão complexa que foram precisos nada menos que dezessete séculos de história para completá-lo e para, talvez, ainda prosseguir na atualidade. A religião cristã foi então aquela que plasmou, generalizou e evoluiu o fenômeno do individualismo.

Dumont analisa o problema das origens do individualismo sob dois pontos: o indivíduo como valor supremo (individualismo); e quando o valor se encontra na sociedade como um todo (holismo). Surgem, aqui, algumas questões. Como a partir do tipo geral das sociedades holistas desenvolveu-se o individualismo que entra em contradição com a concepção comunitária? Como foi possível a transição entre duas ideologias inconciliáveis?

Uma comparação com a Índia pode ajudar a responder a essas inquietações. A sociedade indiana, há mais de dois mil anos, impõe a cada um uma interdependência tão estreita que a noção de indivíduo e, por outro lado, a instituição da renúncia ao mundo, permitem a plena independência de quem quer que escolha esse caminho (DUMONT, 1985).

Nos textos antigos da Índia sobre a origem da instituição fica bem claro que o homem que busca a verdade última abandona a vida social e suas restrições para consagrar-se ao seu

progresso e destino próprios (DUMONT, 1985, p. 37). Esse homem, quando olha para a vida social que deixou para trás, a observa a distância, como algo sem realidade. Também o eu, para ele, confunde-se com a liberdade em relação a uma vida de entraves, vivida no mundo. Essa forma de vivência leva o renunciante a bastar-se a si mesmo, preocupando-se consigo mesmo. Fica perceptivo que o pensamento dele é semelhante ao do indivíduo moderno, mas com uma primordial diferença: um, vive no mundo social (moderno), e o renunciante indiano fora da sociedade.

Segundo Dumont, nessa perspectiva, somos comparativamente “indivíduos no mundo” e o indivíduo indiano “extramundano”. Mas qual será o abismo que separa o renunciante do mundo social e o homem, no mundo? Para aquele que segue o caminho da renúncia também está aberto o caminho de libertação porque o distanciamento da sociedade é a condição do desenvolvimento espiritual individual. O renunciante, embora renuncie o mundo social depende dele para a sua subsistência. Dumont (1985) ressalta que só os ocidentais puderam cometer o erro de supor que certas seitas de renunciantes tentaram mudar a ordem social.

Tal é a hipótese de Dumont sobre a origem do individualismo. O mesmo tipo sociológico encontrado na Índia (o indivíduo fora do mundo) está presente também no cristianismo e em volta dele. Claro que, observando melhor, o individualismo tem suas definições na Grécia. O estóico é, de certa forma, um indivíduo que permaneceu indiferente. Platão e Aristóteles reconheceram que o homem é, por essência, um ser social. Os sucessores helenísticos fizeram postular como ideal superior o sábio desapegado da vida social. Essa mentalidade “extramundana” reina em geral na época de Cristo e seus traços podem ser encontrados também na obra de Filon de Alexandria, que ensinou a difundir a mensagem cristã para um público pagão instruído. Ele mostra que a vida contemplativa reflexiva é preferível.

Trolltsch (1965), em semelhante visão, diz que existe um individualismo absoluto e um universalismo absoluto em relação a Deus. Os cristãos, reunindo-se em torno de Cristo, se fundem numa relação, contribuindo para criar a fraternidade humana. Essa experiência da alma individual é situada num plano que transcende o mundo do homem e das instituições sociais, mesmo que elas também procedam de Deus. O valor infinito do indivíduo, então, está postulado em um dualismo. Essa tensão é constitutiva do cristianismo e perpassa a história.

Sob o olhar de Gilles Lipovetsky, o homem contemporâneo parece preferir não renunciar à “vida mundana”, embora não deixe de buscar a satisfação espiritual, que se apresenta também como forma de consumo, ou de realização individual, e estar bem psicologicamente, a busca de si mesmo. (Parece incompleto)

Bauman (2001), assumindo uma postura rígida ,ao tentar caracterizar o individualismo contemporâneo , diz que, passando do estágio leve e fluido da modernidade, temos uma fatalidade, não uma escolha, igualmente ocorre no estágio da modernidade sólida. Ocorre isso devido ao cenário da liberdade individual para escolher, não existindo aí a opção de escapar à individualização, ou não existe a opção de não escolher.

A cultura do consumo, da mídia e da publicidade se caracteriza pela busca dos valores individualistas, o lazer, o interesse pelo corpo, o bem-estar individual são almejados e incentivados. “Desde a entrada das nossas sociedades na era do consumo de massa, predominam os valores individualistas do prazer e da felicidade, da satisfação íntima, não mais a entrega da pessoa a uma causa, a uma virtude austera, à renúncia de si mesmo” (LIPOVETSKY, 2004, p. 23).

Lipovetsky aponta uma das possíveis justificativas para o individualismo atual, ressaltando que nas sociedades em que não existem mais grandes ideologias, muitos indivíduos procuram afirmar sua identidade por meio do consumo. Verificam-se que são os "produtos simbólicos" que permitem imprimir escolhas sociais, valores, uma visão de mundo, uma identidade individual e opcional. "Inúmeros consumidores - um em cada dois, segundo algumas pesquisas - declaram agora que a dimensão do sentido e do valor dos produtos os estimula a comprar." (LIPOVETSKY, 2004, p. 53)

Na concepção de Lipovetsky, o individualismo deixa em seu rastro uma deserção na esfera pública, essa deserção não significa que as instituições públicas não funcionam, mas que elas já não manifestam um sentimento de pertencer para o indivíduo. O sujeito manifesta certa apatia pela “res-publica”. O próprio Aristóteles, aliás, já dizia isso em sua Política, tentando explicar o descaso com a coisa pública, ou seja, quando algo é considerado de todos, ninguém dá muito valor.

Nessa fase de consumo e de comunicação que Lipovetsky denominou de segunda revolução individualista a característica foi a queda dos grandes sistemas ideológicos que deram lugar à expansão subjetiva marcada pelo culto ao corpo, ao prazer, à autonomia. O trabalho da mídia passa a ser de privatização dos comportamentos e de individualização dos gostos pessoais de consumo e de bem-estar.

1.3 Modernismo e pós-modernismo

Outro enfoque que permite uma compreensão da atual época em mudança é sob o viés da arte moderna e pós-moderna tratada com os termos *modernismo* e *pós-modernismo*. O modernismo caracteriza-se através do uso de uma nova lógica artística do início do século XX, que tem como base as rupturas e descontinuidades apoiando-se na negação da tradição e no devotamento do novo.¹ Expressão dessa descontinuidade era o lema dos artistas vanguardistas: “Não à tradição e obsessão pela renovação total!” (LIPOVETSKY, 2005a). Foi no fim do século XIX que a mudança causou uma grande revolução, uma descontinuidade entre o antes e o depois, uma afirmação de uma nova ordem. O modernismo procura romper com o passado procurando novas formas estilísticas e temáticas inéditas. “A modernidade é uma espécie de autodestruição criadora... a arte moderna não é apenas herdeira da era crítica, mas também a crítica de si mesma” (PAZ, 1976, p. 16). Adorno diz isso de outro modo “afirmando que o modernismo se define menos pelas declarações e manifestos positivos e mais por um processo de negação sem limites e que, por isso, não poupa nem sequer a si mesmo” (ADORNO apud LIPOVETSKY 2005 a. p. 61).

Mas o modernismo não conseguiu sustentar essa ilimitada negação e busca pelo novo por muito tempo. Essa negação foi minando na segunda metade do século XX. Segundo Lipovetsky, a fase contraditória e vazia do modernismo perdeu seu fôlego e as vanguardas não cessam de girar no vazio, incapazes de inovação. O que fazer quando se perde a capacidade de inovação? A resposta: “Reproduzir e plagiar as descobertas do primeiro terço do século XX” (LIPOVETSKY, 2005a). Essa é a porta de entrada para o pós-modernismo em que a fase do declínio da criatividade artística já não tem mais o que fazer se não explorar de forma extrema os princípios modernistas. A negação deixou de ser criadora.

O marasmo pós-moderno é resultante de uma negação da ordem estabelecida como permanente. Porém, como salienta Lipovetsky, “o modernismo não é apenas uma rebelião contra si mesmo”. É, ao mesmo tempo, revolta contra todas as regras e valores da sociedade. Uma onda de entusiasmo pelo eu e por valores contrários à ordem vigente invade a sociedade na metade do século XIX e XX. A hostilidade contra os costumes da burguesia, que pregava o culto ao trabalho, poupança, moderação e puritanismo, ideias contidas na obra *A ética*

¹ O tema da lógica artística entra aqui enfocando o modernismo e pós-modernismo que são fenômenos dos tempos modernos assim como a ciência e a técnica. A filosofia da arte foi apontada por Heidegger em “a época das concepções do mundo” estabelecendo uma entrada da arte na linha da estética, marcando significativamente a arte como objeto da experiência cotidiana do vivido, da expressão da vida humana.

protestante e o "espírito" do capitalismo de Marx Weber (2003), abrindo caminho para outros valores, como o prazer e a autenticidade.

A fim de manifestar as suas inovações, os artistas modernistas através das suas obras fazem soar o protesto que ajudam impulsionar a sociedade a adotar um modo de vida livre das relações tradicionais, das regras puritanas. A regra agora é pautada no individualismo e na exaltação exacerbada do prazer. A vida pós-moderna é “suavizada” pela máxima de que é preciso viver intensamente cada instante:

[D]o nada ao surrealismo, os artistas inovadores radicalizam suas críticas às convenções e instituições sociais, tornam-se contendores encarniçados do espírito burguês, desprezando seu culto ao dinheiro e ao trabalho, seu ascetismo, seu racionalismo estreito. Viver com o máximo de intensidade, “desregramento de todos os sentidos”, seguir os próprios impulsos e a própria imaginação, ampliar o campo das experiências, “a cultura modernista é por excelência uma cultura da personalidade”. Tem por centro o eu (LIPOVETSKY, 2005a, p. 63).

O modernismo é uma ferramenta no processo que conduz o indivíduo às sociedades abertas, livre da submissão da tradição; é a pura expressão da vontade humana, a sociedade guia de si mesmo, sem exterioridade, “sem modelo absoluto decretado” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 66).

O modernismo é considerado um diretivo da individualização e da dinâmica do novo, onde o charme e a elegância invadem a vida das pessoas, tornando-a mais dinâmica e acelerada. O moderno, como já foi dito, tem aversão pelo passado, um absoluto desejo de destruir todos os fundamentos obsoletos da tradição. Então, nesse momento, a lógica estética já não tem mais entusiasmo, qualquer objeto pode ser transformado em obra de arte, não importando se há beleza, simetria ou não. Assim, uma garrafa, pedaços de papel, embalagens plásticas, vidro, ferro, enfim, tudo o que dá a impressão de desordem e destruição de fundamentos entra na lógica desses inestimáveis artistas revolucionários.

Não há mais lugar para a nostalgia. O mote é “viver o aqui e o agora”. Nem o surreal se identifica com o imaginário, mas sim com o real sentido das ruas, dos mercados, da vida cotidiana, aproximando a arte dos sinais mais concretos da vida real, isto é, retirar o que há de sagrado da arte e valorizar o fortuito, barulho, gritos. É a democratização da arte, não importa o que ver ouvir, falar, o que importa é o resultado; tudo é arte.

O modernismo é revolucionário, democrático “e inseparável das grandes revoluções políticas, do significado imaginário central, próprios das nossas sociedades, do indivíduo livre e auto-suficiente” (LIPOVETSKY 2005a, p. 70). O modernismo é também o instrumento, o código do novo da sociedade, novo como instrumento de libertação:

[O] culto das novidades favorece o sentimento de ser uma pessoa independente, livre em suas escolhas, determinando-se não mais em função de uma legitimidade coletiva anterior mas em função dos movimentos de seu coração e de sua razão. Com o individualismo, o Novo encontra sua plena consagração: por ocasião de cada moda, há um sentimento, ainda que ténue, de libertação subjetiva, de alforria em relação aos hábitos passados. A cada novidade, uma inércia e sacudida, passa um sopro de ar, fonte de descoberta, de posicionamento e de disponibilidade subjetiva. Compreende-se por que uma sociedade de indivíduos destinados à autonomia privada, o atrativo do novo é tão vivo: ele é sentido como instrumento de “libertação” pessoal, como experiência a ser tentada e vivida, pequena aventura do eu. A sagração do Novo e o individualismo moderno caminham de comum acordo. (LIPOVETSKY, 1989, p. 183)

Cultura dos estímulos, a finalidade dos “modernos” foi mergulhar o sujeito em um mundo de emoções, sensações e tensões, impactando a realidade subjetiva em suas fontes instintivas de expressão. Expressão essa que, por sua vez, manifestada nas artes, não está ligada a uma convenção estética, é uma arte individualista, pautada na visão do seu autor, de forma que é preciso muitas vezes de uma específica grade de leitura para seu entendimento.

“Cultura modernista, cultura individualista” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 87). No modernismo, a realidade é experimentada no interior do eu, a inspiração parte das experiências pessoais do indivíduo. Um exemplo bem notável na pintura é o famoso quadro “o Grito” de Edvard Munch. No seu expressionismo, o autor denota a face do desespero, da aflição, angústia e pavor sentidos em um determinado momento de sua vida. Arte, realidade e imaginário se encontram numa aventura do eu. “Tudo isso para emancipar o espírito, fugir dos constrangimentos e dos tabus, franquear a imaginação, devolver a paixão à existência e a criatividade” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 77-78).

Para Lipovetsky, um indivíduo livre não apresenta contornos definidos. A espontaneidade dos personagens de romances move o público a perceber indivíduos sempre em processo, intermináveis. Agora, o espectador é liberado da sugestão dirigida, ele não é uma figura alienada, ele só está imergindo em “uma forma social inédita, denominada por Lipovetsky de “processo de personalização”, que não cessará de conquistar esferas a ponto de se tornar a característica fundamental das sociedades atuais e futuras” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 84).

Acabada a fase do modernismo, a década de 1960 é a última manifestação da ofensiva lançada contra os valores puritanos e utilitaristas; é o último movimento de massa de revolta cultural e marca o começo da cultura pós-moderna.

O pós-modernismo surgiu no cenário intelectual no final da década de 60 e início de 70. Segundo Lipovetsky (2005a), ele convida a um retorno às nossas origens, uma interpretação em profundidade da era da qual saímos parcialmente. Não é fácil ter uma noção clara de pós-

modernismo: “esgotamento de uma cultura hedonista e vanguardista ou surgimento de um novo poder renovador? Decadência de uma época sem tradição ou reivindicação do presente por meio de uma reabilitação do passado?” (LIPOVETSKY, 2005a). Nesse tempo as oposições rígidas se “esfumam” e as preponderâncias se tornam fluídas(LIPOVETSKY, 2005a)

É importante ressaltar que Lipovetsky fundamenta suas análises a respeito da pós-modernidade, sobretudo, em Daniel Bell, pois “os primeiros sinais sérios de que ‘um novo tipo de sociedade’ estava em formação vieram de Daniel Bell” (LYON, 1998, p. 59). Como destaca Lyon, “algumas das condições sociais e técnicas que Bell chamou de pós-industrialismo de fato ajudaram a preparar o terreno para a pós-modernidade” (LYON, 1998, p. 59). A influência dos escritos de Daniel Bell em *A era do vazio* é evidente. O próprio Lipovetsky justifica a sua contribuição para o entendimento da pós-modernidade:

Diante da atomização do saber sociológico e do constante estreitamento da nossa visão do mundo atual, é preciso examinar bem de perto as teses de Daniel Bell e dar-lhes todo o desenvolvimento que merecem, nem que seja para marcar com insistência tudo o que nos separa delas (LIPOVESTKY, 2005a, p.60).

É importante definir em que ponto ou direção se inicia o pós-modernismo. Como foi destacado acima, no fim da década de 1960 estava surgindo um novo tipo de sociedade. Que sociedade? Uma sociedade apoiada no “consumismo e no hedonismo exacerbados”. Eis as referências para iniciar a caracterização do pós-modernismo. Apesar de dizer que foi na década de 1960 que esses valores foram supervalorizados, a verdadeira revolução da sociedade moderna sobreveio no decorrer da década de 1920, quando a produção de massa e um forte consumo começam a transformar a vida da classe média. Que transformação? “Para Daniel Bell, ela se identifica com o hedonismo, com uma revolução dos valores” (LIPOVETSKY, 2005a, p.84).

Após a Segunda Guerra Mundial, um novo modo de viver começa a invadir a sociedade, agora na esteira da liberação e realização do particular, o indivíduo entra no mundo sem referências absolutas. A busca primordial ou o objetivo desse novo ser é a legitimação da realização de si mesmo. O interesse é o eu, a atenção é desviada para seu interior. Uma imensa “atomização ou uma radical perda de socialização sem qualquer semelhança com aquela instituída pela escolarização obrigatória, pela concisão, pela urbanização e pela industrialização do século XIX” (LIPOVETSKY 2005a, p.84).

Com a era do consumismo vem também a cultura nacional e internacional que abre as relações entre os países consolidando a chamada Globalização. É o mundo técnico-científico-

informacional, como afirma Lyon, ressaltando esse novo modelo social dos indivíduos da sociedade pós-industrial:

A sociedade pós-industrial de Daniel Bell forneceu a “estrutura social” para a sociedade de informação” em que as telecomunicações e os computadores se tornariam “decisivos para o mundo como intercâmbios econômicos e sociais e são conduzidos, para o modo como o conhecimento é criado e recuperado, e o caráter de trabalho e de organizações em que os homens [sic] estão engajados” (LYON, 1998, p. 61).

Lipovetsky vê o mundo pós-moderno não como alienação, mas admite que haja um “controle suave” que não é totalitário nem mecânico. A “mola mestra” do consumismo está num processo chamado de sedução. “Sem qualquer dúvida, os indivíduos adotam os objetos, as modas, as fórmulas de lazer elaboradas por organizações especializadas, porém de acordo com suas conveniências, aceitando isto e não aquilo, combinando livremente os elementos programados” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 85).

A velocidade com que os objetos e mensagens são produzidos e divulgados chega ao ponto do indivíduo, com tantas possibilidades de escolha, perder sua preferência anterior “e se tornar cada vez mais objeto de uma programação burocrática” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 85). O consumismo introduz o sujeito em uma estrutura livre dos laços da dependência social e produz indivíduos abertos às escolhas, permitindo a máxima singularização.

O tempo pós-moderno, para Lipovetsky, é a fase “cool” relacionada com a tendência à humanização ou “personalização”. As “estruturas fluídas” são voltadas e moduladas em função da pessoa e de seus desejos, em que há um desencantamento pós-materialista onde se priva mais pela qualidade de vida. Até o próprio hedonismo é convertido no modo de personalização, ele é transformado em “narcisismo *psi*”.

O pós-modernismo promove um retorno, uma harmonia entre todos os estilos, chamado por Lipovetsky de “coabitação”, até com movimentos extremistas e em todos os campos do conhecimento não se admite mais nenhuma forma de aprisionamento do saber. É o tempo também da indiferença, em que até mesmo o prazer se esvazia de seu conteúdo. É importante ressaltar a influência em todas as camadas da sociedade dessa “dessubstancialização” ou esvaziamento. Até mesmo a religião entra nessa lógica. Ela também adere ao processo de personalização. “A atração do religioso é indispensável da dessubstancialização narcisista, do indivíduo flexível em busca de si mesmo” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 95).

A invasão do vazio chega a todos os cantos inclusive na vanguarda: “a operação do mictório é o sinal da desordem da dessubstancialização da vanguarda” (LIPOVETSKY,

2005a, p. 97). A vanguarda utiliza o mictório como símbolo da desordem que passa o indivíduo que se encontra enfraquecido. A situação da vanguarda na era pós-moderna não é mais desbravadora, ninguém valoriza mais os heróis, ninguém dá a vida pela pátria, nem defende uma ideologia nem grandes revoluções, a arte perde sua qualidade de revolucionária. Nesse contexto, há uma obsessão pelo novo a qualquer preço. O que o modernismo recusou (tradição, local e ornamentação) agora é reabilitado numa época de convivências e tolerância.

A pós-modernidade seria uma modernidade sem lamentos, sem a ilusão de uma possível reconciliação entre jogos de linguagem, sem nostalgia da totalidade e nem da unidade, falta de reconciliação dos conceitos e perda da sensibilidade, falta de experiência transparente e comunicável, em uma palavra, uma modernidade que aceita a perda de sentido. Na verdade, a pós-modernidade é a “modernidade sem utopias” (ANDERSON, 1993).

O pós-modernismo é contra uma vanguarda elitista, terrorista e austera, como foi o modernismo. Enquanto o modernismo é de caráter exclusivo, o pós-modernismo é *inclusivo*, a ponto de integrar até mesmo o purismo do seu adversário quando parece que há justificativa para suas ações (LIPOVETSKY, 2005a). Nesse ambiente novo, não se admite mais uma obsessão para criar novos estilos, porém deve haver uma integração de todos os estilos. A tradição se torna uma fonte de inspiração. Não existe ambição em destruir as formas modernas nem fazer ressurgir o passado, o que há é uma coexistência entre tradição e modernidade.

O indivíduo, por sua vez, se torna “flutuante e tolerante” e, avesso a todas as formas de exclusão e de dirigismo, “substitui a autoridade das obrigações pré-traçadas pela livre escolha, a rigidez da “linha certa” pelo coquetel fantasioso” (LIPOVETSKY, 2005, p. 99).

O pós-modernismo trouxe a verificação de que as épocas modernas e suas concepções artísticas estão ligadas inicialmente a uma visão de abertura. Porém, permanecia pelos valores vanguardistas, fundamentados apenas no futuro. Desse modo, a arte moderna era um tipo de formação de compromisso, um ser contraditório, feito de terrorismo futurista. Já a ambição pós-modernista tem por finalidade pôr a arte apenas no “processo de personalização”. Os valores modernistas são reciclados e não destruídos. Importa enfatizar aqui que o novo não foi e nem será abolido, o que acontece com ele é justamente uma transformação, torna-se “cool” (enfraquecido, descontraído). Não tem lugar mais para os fundamentalismos, é preciso tolerância, flexibilidade, ecletismo, abertura a todos os níveis e a todas as formas de

expressão. Assim, é o pós-modernismo um “terreno” onde todos os estilos (grupos) podem coabitar.

1.4 Hipermodernidade: Sociedade do hiperconsumo

Outro modo de se aproximar da caracterização da pós-modernidade é através do consumo. Os estudos sobre as sociedades e suas formas de sustento não são novos, em um famoso texto escrito no final do século XIX, intitulado *A teoria da classe ociosa*, Thorstein Veblen trouxe uma nova luz para as discussões sobre o tema do consumo. Este livro, publicado em 1899, ressalta o consumo como um fator que abrange as relações humanas. Trata-se de um texto relevante para as investigações sobre o consumo na era atual por tratar-se de um estudo que dá ao tema a característica de ser um fenômeno típico da sociedade contemporânea, constituindo em um marco inicial das várias reflexões contemporâneas sobre as transformações e o modo de vida baseado no consumo de massa. Para Veblen, a percepção do consumo interage com o indivíduo em suas várias facetas. O poder do consumo cria em torno do homem um sistema de representações e, por intermédio dos artefatos produzidos por ele (produtos e serviços), de forma coletiva, compartilha e atua na vida dos indivíduos.

O consumo é um fator que atua dentro e fora do sujeito, de forma que, numa sociedade liberal marcada pelo individualismo, cada pessoa procura sua satisfação e promove constantes mudanças em busca do inédito. O consumo exacerbado leva intensamente à exaltação do materialismo, fazendo eclodir uma cultura centrada na expressão subjetiva.

Porém, com isso há uma mudança geral em comparação com o perfil do indivíduo burguês. O sujeito moderno, que antes detinha o poder racional frente ao objeto, atomizado agora ao excesso, imerge em sua própria subjetividade, passando a ser, de detentor e analisador, a objeto de estudo das ciências humanas. Nessa esteira, Lipovetsky (2005a) afirma que, na era contemporânea, o sujeito perde seus referenciais, não tem mais identidade fixa, os seus princípios morais e valores sociais não encontram mais lugar onde se fixar. Ele vive sem sentido, vagando em busca do seu “lugar ao sol”, sem rumo certo, seduzido pelas novas formas de consumo.

Geralmente o *consumo* pode ser entendido como o modo de satisfação das necessidades através de mercadorias. *Consumismo*, no entanto, seria quando o consumo se dá de forma compulsiva e descontrolada; o gasto é direcionado para bens considerados

supérfluos. Todavia, “é preciso estabelecer claramente que não são os objetos e produtos materiais que são objetos de consumo. Estes são apenas objeto da necessidade e da satisfação” (BAUDRILLARD, 2002, p. 206).

Segundo Baudrillard, em todos os tempos comprou-se, possuiu-se, usufruiu-se, gastou-se e, contudo não se “consumiu”. Analisando os efeitos da cultura de massa, Hannah Arendt, afirma que “o mundo, o lar feito pelo homem, construído na terra e fabricado com o material que a natureza coloca a disposição de mãos humanas, consiste não de coisas que são consumidas, mas de coisas que são usadas (2005, p. 147).” Na visão de Baudrillard, o consumo é próprio da sociedade contemporânea. Na *Teoria da classe ociosa*, Veblen dá legitimidade a isso, num processo que vem desde a Revolução Industrial na Inglaterra. “Isso acontece hoje não por haver mais volume de bens no mercado nem para satisfação das necessidades, mas pela conversão do objeto em signo” (BAUDRILLARD, 2002, p. 207).

Isso significa dizer que o objeto de consumo é personalizado e, uma vez nesse estado, é consumido. Vale ressaltar que o termo é utilizado no duplo sentido da palavra, ou seja, “efetuar” e “suprimir”. Os objetos são utilizados e logo são substituídos por outros signos (imagens): “Toda essa indústria se especializa na aceleração do tempo de giro por meio da produção e venda de imagens” (HARVEY, p.262, 1992).

O consumismo de massa acelera a produção dos objetos. Essa aceleração tem como efeito a perda do valor de uso do objeto, ou seja, sua durabilidade e seu descarte. “Sua mera abundância os transforma em bens de consumo. A interminabilidade da produção só pode ser garantida se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo [...]” (ARENDRT, 2005, p. 138).

Lipovetsky em seus estudos sobre a era atual trabalha com o conceito de *hiperconsumo*. Por isso nesse estudo Lipovetsky é apresentado como teórico da hipermodernidade. Em *Felicidade Paradoxal* (2010), aborda que o ato de consumir, se não traz felicidade, ao menos fornece satisfações ao sujeito. Esses instantes de satisfações são denominados pelo autor de “felicidade paradoxal.

A sociedade do capitalismo de consumo de massa, segundo Lipovetsky, foi sendo plasmada em três fases históricas. A primeira fase é iniciada em torno dos anos de 1880 até a Segunda Guerra Mundial. O desenvolvimento trazido pela modernidade na área do transporte e da comunicação trouxe transformações que revolucionaram o mundo por meio das estradas de ferro, o telégrafo e o telefone. Essas novas tecnologias propiciaram o nascimento da primeira fase do capitalismo de consumo que é caracterizada pela substituição dos pequenos mercados locais pelos grandes mercados.

Numa grande velocidade, o transporte ferroviário levava enormes quantidades de materiais em pouco tempo de viagem para as fábricas e das fábricas para os grandes mercados. Isso trouxe um enorme desenvolvimento para o comércio que vendia os produtos em alta escala.

A invenção de novas máquinas de fabricação aumentava a velocidade e também a quantidade dos produtos, que ficavam cada vez mais baratos. Preços baixos, compras altas, isso é o início da produção e consumo de massa.

No fim dos anos 1880, nos Estados Unidos, uma máquina já podia fabricar 120 mil cigarros por dia: 30 dessas máquinas bastavam para saturar o mercado nacional. Máquinas automáticas permitiam que 75 operários produzissem todos os dias 2 milhões de caixas de fósforos. A Procter & Gamble fabricava 200 mil sabonetes Ivory por dia [...] (LIPOVETSKY, 2010, p. 27).

Com o advento da organização científica do trabalho, o setor automobilístico ampliou sua produção em grande escala graças à chamada linha de montagem: “[...] o tempo de trabalho necessário à montagem de chassi do modelo “T” da Ford passou de doze horas e 28 minutos, em 1910, para uma hora e 33 minutos em 1914. (LIPOVETSKY, 2010, p. 27).

Essa primeira fase do capitalismo de consumo abre caminho para uma nova forma comercial que é baseada na venda de maior quantidade de produtos com um ganho menor, ou seja, o lucro vem não pelo aumento dos produtos, mas pelos preços baixos. A fase I marca o início da acessibilidade de produtos duráveis e não duráveis a um maior número de pessoas. “Esse processo, contudo, permaneceu limitado, uma vez que a maioria dos lares populares tem recursos muito escassos para poder adquirir os equipamentos modernos” (LIPOVETSKY, 2010, p. 28). A partir de então, as empresas começaram a organizar sua produção e rentabilidade acondicionando marcas e fazendo sua divulgação.

A publicidade moderna começa a ser formada e os produtos empacotados em pequenas embalagens começam a ser distribuídos com um nome: a marca. Nessa fase, foram criadas várias marcas famosas que até hoje existem: Coca-Cola, a American Tobacco, a Procter & Gamble, Quaker, Camp-Bell Soup, dentre outras.

É interessante a observação de Lipovetsky sobre a mudança de relação consumidor-vendedor. Com essa nova fase, o cliente não se fia no vendedor, mas na marca. O que vai garantir a ele a qualidade do produto é justamente o nome e não mais quem vende. O cliente tradicional é, por assim dizer, transformado em consumidor moderno, e isso se deve ao processo iniciado pela fase I do capitalismo de consumo.

Acompanhando essa produção de massa, os grandes magazines ajudaram na formação dessa fase. Em 1865, é fundado na França o Printemps e, em 1869, o Le BonMarché; nos EUA, antes e depois de 1870, são fundados os Macy's e o Bloomingdale's. Segundo Lipovetsky (2010), esses grandes magazines constituíram a primeira grande revolução comercial moderna e inauguram a era da distribuição de massa. O que justifica isso é a rotação rápida de estoques, prática de preços baixos, venda em grande escala, aumento da variedade de produtos.

Com a política de preços baixos, riqueza em decoração e muitas novidades, os grandes magazines mudaram a forma de comercialização antes reservada para as elites. Os bens de consumo agora são democratizados e, juntamente com isso, o despertar do desejo nas pessoas e sua imaginação são motivados a possuírem os produtos oferecidos pelo mercado cada vez mais especializado na arte de impressionar dos novos tempos do consumo.

O novo ciclo histórico da economia do consumo é, segundo Lipovetsky, iniciado por volta dos anos 1950. A fase I foi o início do processo de democratização das compras dos bens duráveis. Já a fase II nada mais fez que aperfeiçoar esse processo. Televisão, geladeira, aparelhos eletrodomésticos de várias marcas são postas à disposição de todos ou quase todos os indivíduos.

O poder de compra democratizado elevou o nível de confiança das pessoas, difundiu o crédito, permitiu o acesso a uma demanda material antes reservada às elites sociais. Com uma maior organização de produção, a evolução dos salários e a padronização industrial, a fase II permitiu a fabricação de produtos padronizados em grande quantidade.

A sociedade de consumo de massa não pôde desabrochar se não com base em uma ampla difusão do modelo tayloriano–fordista de organização da produção, que permitiu uma excepcional alta da produtividade bem como a progressão dos salários: de 1950 a 1973, o crescimento anual da produtividade do trabalho foi de 4,7% nos doze países da Europa Ocidental. As palavras-chave nas organizações industriais passam a ser: especialização, padronização, repetitividade, elevação dos volumes de produção. Trata-se, graças à automatização e às linhas de montagem, de fabricar produtos padronizados em enorme quantidade. A “lógica da quantidade” domina a fase II (LIPOVETSKY, 2010, p. 33).

Para haver uma distribuição em grande escala, a esfera industrial se modernizou, tendo como base os métodos científicos de gestão e organização do trabalho. Todo mecanismo passa a ser analisado para um melhor funcionamento e aproveitamento: a organização, a divisão de tarefa, as vendas, a velocidade da rotação das mercadorias, os preços. Daí em

diante, novas formas de comercialização modernas vão surgindo como os supermercados e os hipermercados, ambos criados na segunda metade do século XX.

Já a partir da segunda fase da sociedade de consumo, o processo de individualização da atividade consumista cresce trazendo consigo a mudança do valor "signo" (significação orientada para o outro) para um valor voltado mais pela determinação hedonista e pela experiência emocional que uma orientação para o outro. A satisfação dos desejos hedonistas e emocionais agora é o elemento fundamental para efetivação do processo de consumo.

Com essa mudança, o valor signo que exercia o princípio de distinção social determinando classes, grupos e outras identidades e formas de identificação foi suplantado. Sob esse aspecto, houve uma mudança no consumo enquanto dístico simbólico, de distinção para um consumo expressivo da subjetividade. Nesse sentido, o consumo atual da sociedade é marcado por uma migração do outro para o consumo para si (Lipovetsky, 2007, afirma que antes se tratava de consumir para exibir posição social). Assim, uma nova fase histórica começa a se formar com novas aspirações e novos comportamentos: a sociedade do hiperconsumo. “Em tempos de hiperconsumo, as motivações privadas superam muito as finalidades distintivas” (LIPOVETSTKY, 2010, p. 42).

A ânsia dos indivíduos agora não está na ostentação ou na exibição como forma de diferenciação de classe. A busca pelos objetos não é mais para se exibir ou mostrar uma posição social, mas para viver e satisfazer seus desejos emocionais, corporais, estéticos, relacionais, sanitários e lúdicos. Antes, os bens de consumo serviam como símbolos de status; agora, os objetos são postos à disposição da pessoa. Os objetos ou mercadorias nessa fase não são buscados como meio de se diferenciar do outro; o que se espera deles é que proporcione mais liberdade, sensações, novas experiências, melhoramento da vida física. O que dá base à dinâmica consumista é a busca das felicidades privadas que se apóiam nos recursos corporais e relacionais, em uma saúde ilimitada e em uma conquista de espaço-tempo identificados à pessoa.

Nos tempos hipermodernos, o culto ao novo não tem mais seu sentido sobre o poder distintivo, até mesmo porque o gosto pela mudança alcançou todas as camadas sociais e categorias de idade. As novidades mercantis são desejadas por si mesmas, pela simples razão da satisfação dos benefícios subjetivos que elas estimulam.

Passa-se para o universo do hiperconsumo quando o gosto pela mudança se difunde universalmente, quando o desejo de “moda” se espalha além da esfera indumentária, quando a paixão pela renovação ganha uma espécie de autonomia, relegando ao segundo plano as lutas de concorrência pelo status, as rivalidades miméticas e outras febres conformistas (LIPOVETSTKY, 2010, p. 44).

O consumo parece que consegue encarregar-se de trabalhar cada vez mais a identidade dos indivíduos do que as tradições, a política e a religião. “Na corrida às coisas e aos lazeres, o *homo consumericus* esforça-se mais ou menos conscientemente em dar uma resposta tangível, ainda que superficial, à eterna pergunta: quem sou eu?” (LIPOVETSTKY, 2010, p. 45).

A estética dos imóveis manifesta bem os gostos particulares e a identidade cultural dos indivíduos hipermodernos. Neles, é notável um ambiente agradável que se parece com o dono, e que seja uma revelação ao menos parcial do “quem eu sou”, ou seja, um indivíduo restrito, singular, rodeado pelos objetos que compra e pela sua família.

O hiperconsumidor é atraído, de acordo com Lipovetsky (2010), pelas sensações variadas e de maior bem-estar sensível. É o que ele chama de “consumo emocional” correspondendo, pelo menos em parte, aos produtos e ambientes que despertam os cinco sentidos.

Em síntese, a fase III é a configuração da nova relação emocional das pessoas para com os objetos ou mercadorias. Aquilo que se tem é arranjado de acordo com os sentimentos. A subjetividade é posta como bússola dos novos tempos do consumo.

O fato de o consumo emocional dar certa identidade às pessoas não significa, porém, a vitória do “ser” sobre o “parecer”. Não há como falar de um enfraquecimento da aparência quando a imagem das marcas triunfa cada vez mais. É criada uma independência da imagem passada aos outros e ao mesmo tempo há uma dependência dos fetiches imaginários provocados pelas marcas.

Hoje é evidente que tanto os jovens quanto os adultos das novas classes buscam comprar uma marca e não um produto. A explicação para isso é, segundo Lipovetsky (2010), porque o consumo parece estar desprendido do código simbólico. É importante deixar claro que o desejo de reconhecimento social, de se exhibir e de se classificar, não foi abolido, porém, o que prevalece é um prazer narcísico, que se beneficia da sua própria imagem. O que houve foi uma remodelagem dos prazeres elitistas. Eles entraram na lógica do consumo emocional e centram-se mais na busca de sensações que no desejo de exibição a outrem.

1.5 Considerações

Descrever ou mesmo caracterizar a mentalidade e o modo de vida do tempo atual é tarefa demasiadamente complexa, pois além de estarmos imersos nele, torna-se difícil uma saída dele para que, à distância, possamos ver e compreender a lógica do seu funcionamento interno. Talvez uma saída para essa dificuldade seja assumir essa postura otimista lipovetskiana não considerando o tempo atual fracassado, mas liberto das antigas culturas de classe e voltado para um consumo intimizado, emocional, para as satisfações privadas. Assim, servindo-nos em grande parte das contribuições de Lipovetsky, as características delineadas acima da era atual, aqui denominada de *pós-modernidade*, trataram-se apenas de apontamentos que nos oferecerem algumas notas para uma compreensão mínima desse tempo em mudança e de seu modo de vida e, mais precisamente, dos impactos que essa mesma sociedade em mudança vêm exercendo sobre o sujeito na sua acepção moderna, foco desse trabalho e tema a ser desenvolvido no capítulo que segue.

2 AS CONCEPÇÕES PÓS -MODERNA E HIPERMODERNAS DE SUJEITO

Este capítulo tem por objetivo avaliar como o conceito de sujeito na modernidade foi posto em questão na pós-modernidade tendo como base as abordagens de Gilles Lipovetsky e Zygmunt Bauman. Já foi visto, no título anterior que, ao debruçar-se sobre temas do cotidiano, Lipovetsky oferece uma visão filosófica e sociológica do tempo atual traçando um perfil da sociedade contemporânea. As descrições que Lipovetsky oferece do nosso tempo ajudam a compreender como a sociedade do prazer e bem-estar dissolve os valores deixados pela modernidade, ocasionando um universo sem referências, sem sentido e sem objetivo, esvaziando a noção de sujeito forjado pela filosofia moderna. Lipovetsky encara com otimismo esse tempo, não o considerando “o coveiro da razão”, e trabalhando com a ideia de que o objeto (mercadorias de consumo, mídia) não tem poder sobre o homem. As coisas materiais praticamente perdem a importância justamente pelo fluxo oferecido e provocado pelas escolhas e variedades. Bauman, em contraposição vai afirmar que nesse universo de escolhas o sujeito não se encontra livre; existe sim certo fetiche da mercadoria, que encanta e faz o indivíduo preso na própria escolha, sem liberdade de não escolher.

2.1 Bauman e a concepção pós – moderna de sujeito

A noção de sujeito é central na filosofia moderna. René Descartes inaugura o que se pode chamar de modernidade tendo como princípio fundador o sujeito. Depois de ter passado tudo sob o crivo da dúvida inclusive a realidade externa e o próprio corpo, restou para Descartes como ponto seguro o sujeito que duvida cuja substância não é outra senão aquela de pensar. É verdade que a noção de sujeito não foi introduzida na filosofia pelos modernos, já na antiguidade Aristóteles nas *Categorias*, fala do sujeito no contexto lógico da predicação; com esse uso, o termo *sujeito* corresponde a tudo aquilo que pode receber um predicado. Em contexto da metafísica aristotélica, o sujeito corresponde à substância, noção que engloba tudo que tem existência externa em si mesma independentemente de ser posto pelo pensamento.

No pensamento moderno, especialmente no movimento iluminista e na filosofia kantiana, o sujeito é o indivíduo autônomo construtor da realidade cognoscitiva, moral, política e social que se autoconstitui como indivíduo consciente de si, livre, autônomo e independente da tradição e da autoridade.

Kant, em seu clássico texto de 1784, "Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?" (Was ist Aufklärung?), diz que a modernidade como a saída do homem da sua menoridade, da qual ele próprio é culpado, ao não ousar fazer uso do próprio entendimento, preferindo ser direcionado por outro indivíduo ou instituição. Nesse opúsculo, o sujeito é entendido como o indivíduo senhor de si mesmo, não tutelado, que tem como único guia o seu próprio entendimento, ou seja, a razão humana livre e autônoma de toda autoridade.

Touraine (1994), em sua obra *Crítica da Modernidade*, procura interpretar a tese iluminista ressaltando que o que distingue o iluminismo da filosofia que o precede é a sua intenção de estender a todos os homens o que tinha sido propriedade de apenas alguns, a saber, uma existência conduzida em conformidade com a razão. Essa extensão leva o indivíduo à busca do saber, assim incita Kant (1784), ainda em seu opúsculo sobre o esclarecimento, "Sapere Aude" (ousa saber), pois é do exercício livre e autônomo da razão que o ser humano alcançará o progresso, a tranquilidade e o bem-estar.

Essa confiança exagerada na razão perpassou a história, mas também ganhou muitos críticos como Marx, Nietzsche e pensadores da escola de Frankfurt, que concluíram como ela foi utilizada para o controle das classes oprimidas com o intuito de dominar a sociedade. Adorno e Horkheimer, em sua *Dialética do esclarecimento* (1947), fazem uma crítica a essa ambição moderna pelo domínio da natureza por meio do saber científico.

Na ânsia pelo conhecimento, a meta do Iluminismo era a dissolução dos mitos e sua substituição pelo saber. Contudo, essa ideia de uma sociedade iluminada pela razão soberana tem sua origem também em um mito, a saber, no mito iluminista de que, com o reinado da racionalidade, o próprio mito se converteria em esclarecimento "e a natureza em mera objetividade". Na era iluminista, há um controle sutil em que a técnica e a produção em massa produzem condições suficientes para que grupos sociais superiores controlem o resto da população, alienando-a e explorando-a em vista de interesses puramente econômicos.

É pessimista a visão de Adorno e Horkheimer sobre os efeitos da era iluminista. Lipovetsky, por seu lado, partindo da ideia de autonomia articulada pelos teóricos do iluminismo, elucida a herança deixada para a era contemporânea, sem cair, no entanto, em

uma crítica pessimista tal como a apresentada pela escola de Frankfurt. Esse otimismo é explorado por Lipovetsky no sentido de enxergar no individualismo contemporâneo o emblema da autonomia e da emancipação dos homens, predominando um pós-moralismo que não rejeita valores, mas rechaça a ética do sacrifício. Onde todos vêem manipulação, controle, nefastas perdas de referência e desagregação social, o pensador do fugaz enxerga um novo sopro da democracia. Sem constrangimento, defende a sociedade de consumo e denuncia o ressentimento de intelectuais que, em busca de legitimação, anunciam o apocalipse ao vivo. (SILVA, 2013)

No projeto moderno, é alimentada a ideia de que a razão pode construir por si mesma toda a realidade humana. Mas essa confiança ilimitada na razão entrou em crise nos tempos contemporâneos. O sujeito que se imaginava autônomo acaba se dissolvendo em sua própria subjetividade. Influenciados pelas ideias dos modernos, os indivíduos imaginaram-se autônomos; porém, agora, sob os efeitos da crise de confiança na razão, viram-se imersos apenas em sua própria subjetividade. Mas há aqui um elemento paradoxal, pois essa mesma emotividade será também terreno fértil para o nascimento de um novo indivíduo na era contemporânea que para Bauman é o indivíduo pós-moderno, que surge com a liquefação dos valores da modernidade.

Fluidez é a qualidade de líquidos e gases que os distingue dos sólidos, como a enciclopédia britânica com a autoridade que tem nos informa, e que eles, como ressalta Bauman (2005) “não podem suportar uma força tangencial ou deformante quando imóveis e assim sofrem uma mudança constante de forma quando submetida a tal tensão”.

Bauman busca a figura da fluidez como a principal metáfora para o estágio presente da era moderna. “Diferentemente dos sólidos, os líquidos não mantêm sua forma facilmente os líquidos por assim dizer não fixam o espaço nem prendem o tempo” (BAUMAN, 2001, p. 08). Ele utiliza a fluidez ou líquidos como metáforas para captar a natureza da presente fase, nova de muitas maneiras na história da modernidade, figura já utilizada por Marx em 1848 no *Manifesto Comunista*.

Segundo Bauman, esses sólidos que são citados no manifesto comunista têm urgência em derretê-los para descobrir ou inventar outros sólidos de consistência duradoura “solidez em que se pudesse confiar e que tornaria o mundo previsível e, portanto, administrável (BAUMAN, 2001, p. 10). Tais sólidos, as lealdades tradicionais, os direitos costumeiros e as obrigações que impediram os movimentos e restringiram os inativos.

Construir uma nova ordem sólida tem como primeira tarefa livrar-se dos entulhos da velha ordem. O derretimento dos sólidos também trouxe a libertação da economia dos tradicionais embaraços políticos, culturais e éticos. Sedimentou uma nova ordem, definida principalmente em termos econômicos (BAUMAN, 2001, p. 10).

Tendo presente essas afirmações, o sujeito foi libertado de suas velhas molduras e foi admoestado e censurado caso não consiga recolocá-las pelas suas próprias habilidades “contínuas e verdadeiramente infundáveis (BAUMAN, 2001, p. 13). Assim, a tarefa dos indivíduos livres era usar sua liberdade para encontrar o nicho apropriado e ali se acomodar e se adaptar. Seguindo as regras com fidelidade, os indivíduos são identificados como apropriados para aquele lugar.

Segundo Bauman essas regras, padrões e códigos eram confiáveis quando eram estáveis e orientavam o sujeito moderno. Esse aspecto hoje está em falta, pois estamos passando de uma era de grupos de referência predeterminados para uma de comparação universal. Chegou a vez da liquefação dos padrões de dependência e interação. Esses padrões são maleáveis agora, são todos fluídos e não mantêm a forma por muito tempo. Seria imprudente negar ou mesmo subestimar a profunda mudança que o advento da modernidade fluida produzia na condição humana (BAUMAN, 2001, p. 15). Assim, Bauman ressalta que os velhos conceitos que orientavam a vida do indivíduo moderno, na pós-modernidade, se esvaíram tornado os indivíduos como zumbis, mortos vivos. Abre-se a questão: será que é possível ainda uma ressurreição desses valores, e se não for, como realizar um enterro decente e eficaz?

Modernidade líquida é o conceito utilizado por Bauman para apresentar as principais características e aspectos do mundo atual. As muitas esferas da sociedade como a vida privada, vida pública, os laços de relacionamentos estão passando por várias mudanças e levando o tecido social a se enfraquecer. Esse enfraquecimento faz com que as instituições percam a solidez. Assim como os líquidos, a modernidade líquida é o tempo de desapego, do provisório e da individualização. Ao mesmo tempo em que é época de liberdade também é tempo de insegurança. Para Bauman, os homens dessa era nas grandes cidades têm a sensação de impotência. O vizinho é o desconhecido, o sujeito pós-moderno tem medo, está ansioso, seu relacionamento para com o outro foi mercantilizado.

O individualismo forma uma sociedade fragmentada em grupos e gera pessoas ansiosas e inseguras. Por quê? Uma comunidade dividida, como relata o filósofo Zygmunt Bauman, cria

indivíduos desconhecidos (estrangeiros) uns dos outros. E cada vez mais essa realidade vai sendo ampliada tendo como pano de fundo a violência e o medo, originados pela insegurança.

A violência urbana é um dos males que assola a convivência humana comunitária e causa sensação de insegurança e medo em todas as classes. Muitos analistas sociais associam a causa principal desse mal à pobreza, nas grandes cidades, por exemplo, aumentam cada vez mais os bairros empobrecidos que, por sua vez, são mais atrativos para a criação e fortalecimento de grupos criminosos.

As pessoas vivem para se defenderem e são retraídas em uma operação legitimadora e reprodutora dessa crise de segurança. Quanto mais os indivíduos procuram proteção mais aumenta a sensação de insegurança.

Obcecados pelos seus problemas pessoais, os cidadãos de hoje enfrentam essa insegurança adotando mecanismos baseados na lógica moderna de isolamento. Fraco, indefeso e desestabilizado, aprisiona-se dentro de sua própria casa, constrói muros, cercas elétricas, um arsenal de produtos de segurança a fim de se proteger dos tão temidos “estrangeiros” e desconhecidos. Ainda na análise de Bauman, as sociedades formadas na idéia coletiva substituíam os “laços naturais” por outros laços que davam forma a um sistema de coletividade, e o individualismo quebra completamente esses laços sem substituí-los por nenhuma forma comunitária segregando a sociedade em grupos sempre mais distantes e desconhecidos, e o desconhecido causa medo e desconfiança.

Os medos modernos tiveram início com a redução do controle estatal (chamada desregulamentação) e suas conseqüências individualistas, no momento em que o parentesco entre homem e homem – aparentemente eterno, ou pelo menos presente desde tempos imemoriais – assim como os vínculos amigáveis estabelecidos dentro de uma comunidade ou de uma corporação, foi fragilizado ou até rompido. O modo como a modernidade sólida administrava o medo tendia a substituir os laços “naturais” - irreparavelmente danificados – por outros laços, artificiais, que assumiam a forma associações, sindicatos e coletivos part-time (quase permanentes, no entanto, pois consolidados pela rotina diariamente partilhada). (BAUMAN, 2009 p. 4-5)

Com o enfraquecimento do poder público, o espaço urbano, abandonado pelas autoridades, vai facilmente sendo ocupado por criminosos que tem sua origem na mesma comunidade onde pratica suas ações ilegais. A ilegalidade nasce ali mesmo e os fatores que geram essa estrutura, para a maioria dos estudiosos e especialistas sociais, estão atrelados ao esquecimento da população, que destituída dos serviços públicos como saneamento básico, transporte, lazer, cultura, iluminação pública, educação, saúde, policiamento, emprego e todos

os elementos essenciais para a vida de um ser humano sobreviver nos tempos atuais, não tem oportunidades de uma vida dentro dos padrões estabelecidos pelo Estado.

A falência do sistema de segurança aumenta a batalha nas ruas das cidades e a confiança da população nas instituições é dissolvida a zero. Já que o governo e o poder público não estão conseguindo resolver o problema, a única saída para o cidadão é proteger-se por conta própria e investir em materiais de vigilância.

Em um relatório apresentado pela ONU na cidade mexicana de Monterrey durante as comemorações ao dia Mundial do Habitat em 1º de outubro de 2007 foi divulgado o resultado de uma pesquisa acerca do problema do medo e violência, 35 países fizeram parte do estudo inclusive o Brasil. A pergunta foi formulada da seguinte forma: sentem-se seguros quando voltam para casa à noite? Os índices mais elevados vieram do Brasil com 70%. Esse número revela o mapa do medo que leva as pessoas desconfiarem umas das outras provocando um mal – estar social, um desconforto em estar nas ruas ou praças, que se tornaram as moradias do medo.

As cidades refletem muito o interior do ser humano, por isso Bauman, em seus ensaios sobre *Confiança e medo na cidade* faz uma interessante análise de como as pessoas vivem voltadas para si e cada vez mais estão em clima de medo e insegurança. As pessoas aterrorizadas com a violência buscam intensamente se refugiar em grandes condomínios, monitorados 24 horas por câmeras e seguranças. Ninguém se arrisca a frequentar praças e ruas em determinada hora com medo de ser surpreendido por malfeitores empenhados em roubar ou matar. Desse modo, alastra-se por todas as partes, o deserto na “res publica”. “O problema, porém, é que com a insegurança, estão destinadas a desaparecer das ruas da cidade a espontaneidade, a flexibilidade, a capacidade de surpreender e a oferta de aventura, em suma, todos os atrativos da vida urbana” (BAUMAN, 2009. p.)

O que está em alta é o espaço privado, grande exemplo disso são os shoppings centers, os espaços de lazer, de condomínios, casas de eventos receptivos etc. Os locais públicos como as praças, e os centros históricos são esvaziados. A própria arquitetura das casas e dos prédios públicos tem uma tendência a ser cada vez mais parecida com presídios. “A arquitetura do medo e da intimidação espalha-se pelos espaços públicos das cidades, transformando-as sem cessar – embora furtivamente – em áreas extremamente vigiadas, dia e noite.” (BAUMAN, 2009).

Também os indivíduos estão fragilizados em seus laços de afetos, esses são dissolvidos por qualquer desarranjo. Por isso o “interesse é reduzido a curiosidade sobre as vidas privadas de figuras públicas e a arte da vida pública é reduzida a exposição pública das questões privadas e a confissões de sentimentos privados (BAUMAN, 2001, p. 46). Bauman diferentemente de Lipovetsky é claramente pessimista, ele nos mostra que a modernidade líquida é um em que a violência, o terrorismo, e o individualismo exacerbados, instalados em não lugares, em terras de ninguém (BAUMAN, 2001).

Outro aspecto que o autor localiza na sociedade contemporânea é a descartabilidade frente ao cenário de fluidez tem como característica o descarte das relações estabelecidas. Isso para manter o Máximo do consumo. Assim, na perspectiva de Bauman, o sujeito da modernidade líquida se constitui por inúmeros mal – estares, sentimentos de aflição, insegurança, depressão, ansiedade, já que são ameaçadas pela possibilidade de se tornarem supérfluos (TFOUNI, SILVA, 2008).

Essa fluidez tem como consequência o fim da era do engajamento mútuo. O aumento da liberdade também é visto por Bauman como um fator de ordem negativa. Eis a angústia do autor: o aumento da liberdade individual pode coincidir com o aumento da impotência coletiva na medida que as pontes entre a vida pública e privada são destruídas ou para começar, nem foram construídas, ou colocando de outra forma, uma vez que não há uma maneira óbvia e fácil de traduzir preocupações pessoais em questões públicas e, inversamente de discernir e apontar o que é público nos problemas privados (BAUMAN, 2000, p. 10).

Tal é o aspecto do pensamento de Bauman sobre a era atual, por isso o consideramos como representante da pós – modernidade nesse estudo.

2.2 Lipovetsky e a concepção hipermoderna de sujeito: o narcisista

Se a modernidade era marcada pela ideia do indivíduo autônomo, consciente de sua autonomia e protagonista do seu próprio destino, a era atual leva ao extremo esse valor (CARDOSO, 2007) produzindo uma nova personagem: o *narciso*. Esse novo indivíduo (*homo psi*) libera de forma intensa um amor por si mesmo, promove uma deserção dos valores altruístas e acaba por instaurar um processo de personalização, isolando-se em seu mundo subjetivo. Na contemporaneidade, o hedonismo fundamentado no consumo de massa torna-se o valor por excelência da cultura. O prazer e o estímulo dos sentidos se tornam dominantes na

vida comum. Essa lógica hedonista é levada ao extremo, pois o homem contemporâneo eleva exacerbadamente os valores da modernidade até seus mais altos limites.

Assim, a pós-modernidade lança o homem num infinito universo de escolha e promove de forma exacerbada o legado deixado pela era moderna. Mas essa euforia narcísica que toma o ser humano como “senhor de si” e da natureza acaba gerando uma crise de identidade, pois não há mais referenciais, não há fundamento; na pós-modernidade, o indivíduo “flutua sob o sol” sem rumo, esvaziado de sentido. A pós-modernidade dissolveu o sujeito e inaugurou uma época em que o mercado, seus produtos e serviços determinam a vida das pessoas. Mas o efeito disso é paradoxal, pois o “materialismo” exacerbado das sociedades da abundância também tornou possível a eclosão de uma cultura centrada na expansão subjetiva gerando um sujeito narcisista. O personagem pós-moderno forjado pela sociedade consumista é o narcisista, caracterizado pela dessubstancialização do sujeito. Com essa afirmação não se quer dizer que o narcisismo é exclusividade de uma época. A ideia aqui apontada é apenas uma derivação, um tipo de narciso desenvolvido na pós-modernidade. Caracterizando esse indivíduo, o jornal *Le Monde* publicou o retrato falado do novo egoísta em ação. “Pragmatismo e cinismo. Preocupações a curto prazo. Vida privada e lazer individual. Sem religião, apolítico, amoral, naturista. Narcisista. Na pós modernidade, o narcisismo coincide com a deserção do indivíduo cidadão, que não mais adere aos mitos e ideais de sua sociedade” (FERREIRA, 1991, p.101).

Lipovetsky vem dizer que esse sujeito está imerso agora num deserto inédito que escapa das categorias niilistas ou apocalípticas. O sujeito opera no vácuo, silenciando a existência cotidiana. Um deserto paradoxal onde não há catástrofes ou tragédias e que acabou por se identificar com o nada e a morte. As instituições, os princípios absolutos esvaziam a tal ponto que não passam de organismos desativados. Que ser ou que tipo de homem sobrevive nesse ambiente? “O homo psi” (narciso).

Na era do espetacular, as antinomias duras, o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, o real e o ilusório, o sentido e o não-sentido esmaecem, os antagonismos se tornam “flutuantes” e começamos a compreender, sem ofender nossos metafísicos e antimetafísicos, que hoje em dia é possível viver sem finalidade e sem sentido, em seqüências instantâneas, e isso é uma novidade. “Qualquer sentido é melhor que nenhum sentido” dizia Nietzsche, e nem mesmo isto ainda é verdade hoje em dia, uma vez que a necessidade do sentido em si mesma foi varrida e a existência indiferente ao sentido pode desdobrar sem tragédia ou abismo, sem aspiração a novas escalas de valores (LIPOVETSKY, 2005a, p. 21)

“Ninguém está dando a mínima importância” (LIPOVETSKY, 2005a, p.19). Essa frase caracteriza como o vazio e em certa medida o enfraquecimento das ideologias tiveram espaço na pós-modernidade, porém, parece que não trouxeram mais angústia, absurdo ou pessimismo como esperavam os pessimistas. O que há, segundo Lipovetsky, é um “afrouxamento pós-moderno”, não é uma tradução de um deserto de revolta, gritos, o que reina é a indiferença. É nesse ambiente de apatia e esvaziamento de sentido que nasce um sujeito capaz de sobreviver no deserto. A pós-modernidade desenvolveu Narciso. O sujeito não está mais orientado para o espaço público, mas para si mesmo. Nesse sentido, o materialismo exacerbado foi o que ajudou a tornar possível a grande expressão subjetiva. O sujeito livre para escolher diante do universo de objetos oferecidos no mercado e vivendo em uma “suavização” disciplinar tem o direito de escolher o que lhe apraz segundo os seus desejos, desde que eles não prejudiquem o outro.

Um grande impulso psíquico traduzido como “consumo de consciência” cresce: ioga, expressão corporal, psicanálise, dinâmicas de grupo, meditação transcendental. Tudo isso sintetiza esse sujeito, o “homo psicologicus” obcecado por si mesmo. “A cultura narcísica é a celebração da aparência física, o triunfo do espelho e o culto da própria imagem” (PEREIRA, 2006 p.03).

O esvaziamento do sujeito, “permite uma radicalização da esfera pública e assim uma adaptação funcional ao isolamento social” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 37). Para sustentar essa lógica, é necessário que o centro das atenções seja o Eu. Assim, o deserto social é aproveitado como estratégia de sobrevivência.

O novo tipo de narcisismo, este não está estagnado. Olhando fixamente sua imagem no espelho, o *Narciso*, discutido aqui, não é imobilizado, contemplativo. Ele saiu, se move em uma busca interminável de si mesmo, num processo de flutuação “psi”. “Narciso se coloca em órbita.” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 37). Não se contentando em esvaziar somente a esfera social, ele esvazia também o seu eu que flutua sem direção, perde suas referências e sua unidade por excesso de atenção.

As características de um sujeito, determinado, forte, consciente de si, controlador da sua vontade, agora parecem ofuscadas. Houve uma grande dissolução daquele indivíduo guiado pela moderação racional, pois agora ele entra num universo onde os impulsos imperam ao máximo. A fraqueza da vontade chega ao seu mais alto grau:

Trata-se da mesma dissolução do Eu que abre a nova ética permissiva e hedonista: o esforço saiu da moda, tudo que é constrangedor e disciplina austera desvalorizou-se

em benefício do culto ao desejo e de sua satisfação imediata, tudo acontece como se a intenção fosse levar às últimas conseqüências o diagnóstico de Nietzsche sobre a tendência moderna de favorecer a fraqueza da vontade. (LIPOVETSKY, 2005, p. 38).

O eu enfraquecido forjou uma sociedade atomizada e a consciência “cool” anuncia a indiferença, porém “o enfraquecimento da vontade não é catastrófico e nem prepara uma humanidade submissa e alienada, ele não anuncia de modo algum a ascensão do totalitarismo” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 30).

É uma sociedade dirigida do interior e as escolhas dão o poder de decisão às pessoas. A personalidade não pode ser mais imitativa e sim diferente, singular; é um verdadeiro despreendimento do domínio do outro. É o processo de personalização que liquefaz a identidade rígida do eu e suspende o olhar do outro. O que Lipovetsky quer deixar claro é esse processo ou essa nova maneira de ver a pós-modernidade. “A paixão narcisista não procede de uma alienação de uma unidade perdida, não compensa uma falta de personalidade, mas sim gera um novo tipo de personalidade” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 40). E de que é formado esse novo tipo de personalidade? É composta de uma consciência nova, indeterminada e flutuante. O eu está flutuando sem nenhuma fixação ou referência numa velocidade de combinações.

O narcisista é um personagem entendido como preso à sua intimidade e está sempre à procura dessa intimidade instantânea, de muita excitação emocional, porém, sem envolvimento. O narcisista é obcecado pela sua imagem. Por isso, sua aparência é sempre valorizada e deve ser aceita pelos outros. Para isso, ele deve buscar incessantemente a individualidade, pois a cultura do narcisismo é uma cultura da sobrevivência que depende do espelho do outro (GIDDENS, 2002).

O homem econômico do século XX deu lugar ao homem psicológico ou narcisista em que os sentimentos como a depressão, medo, insegurança, vazio etc. aumentam sempre mais, por ser sem limites, que vive em permanente estado de desejo, insatisfeito. “A sociedade de consumo consegue tornar permanente a insatisfação” (BAUMAN, 2007, p.106).

Uma imensa preocupação com o corpo e sua perfeição estética angustia o sujeito contemporâneo. A idade, as rugas, a obsessão pela saúde, a higiene, ginásticas, boa alimentação, esportes etc. Tudo isso serve para demonstrar como o narcisista vive à procura de bens e serviços que lhe garantam beleza, sensualidade, popularidade, aparência física agradável e, nessa esteira, o corpo também entra na lógica flutuante sem lugar fixo sempre em movimento.

Esse individualismo narcisista não acaba com as formas coletivas. O que acontece é o seguinte: quando o indivíduo sai do seu isolamento e engaja em ações coletivas, ele o faz por estratégia individualista, os interesses particulares prevalecem sobre os sociais. Lipovetsky não afirma que, com a sociedade hiperindividualista, findaram-se as lutas sociais mesmo em meio ao individualismo. Existem várias formas de engajamentos coletivos nesse tipo de sociedade. A diferença está em não haver submissão a qualquer referencial absoluto. A ação é livre das correntes tradicionais.

Nesse meio individualista, *Narciso* é frágil, fraco, incerto, flutuante, vive sem sentido, porém consegue sobreviver num progresso incessante das realidades individualistas e coletivas, subjacentes ao código da subjetividade. Para muitos, esses indícios levam a crer numa crise do sujeito em que as frustrações nos campos do pensamento e da ética descreditaram no indivíduo idealizado pela modernidade.

2.3 O sujeito: de cidadão a consumidor

Já foi visto anteriormente que o consumo exacerbado leva à exaltação do materialismo e contribui na eclosão de uma cultura centrada na expressão subjetiva alterando a noção burguesa de sujeito. O sujeito moderno, que antes detinha o poder racional frente ao objeto, fragmentado, voltado para a satisfação dos próprios desejos, imerge em sua própria subjetividade, passando ele também à categoria de objeto de estudo das ciências humanas. Como afirma Lipovetsky (2005a), o sujeito perde seus referenciais, sem identidade fixa, os seus princípios morais e valores sociais não encontram mais lugar onde se fixar. Ele vive sem sentido, vagando, sem rumo certo, seduzido pelas novas formas de consumo.

Atraído pela promessa de bem-estar material, é no consumo que o sujeito narcisista consegue trabalhar sua identidade, podendo dispensar os referenciais como a tradição, a política e a religião. No consumo, o sujeito além de buscar o desejo de reconhecimento social, de se exibir e de se classificar de acordo com a marca consumida, enaltece seu prazer narcísico de se beneficiar de sua própria imagem na medida em que, mergulhado no consumo emocional, procura satisfazer suas sensações em cada novo produto lançado no mercado.

Na sociedade do consumo, na civilização do bem-estar, ao invés da dedicação pela ordem moral e o dever, o sujeito busca como nunca a satisfação dos prazeres: “Por meio da

publicidade, do acesso ao crédito, da superabundância dos haveres e lazeres, o capitalismo aboliu a áurea popular dos ideais a guisa de uma busca de novos prazeres e da concretização do sonho de felicidade pessoal” (LIPOVETSKY, 2005a, p.29).

Através da estimulação permanente do bem-estar na era do consumo, as iniciativas da obrigação moral tornaram-se estranhas. Na era pós-moralista, o dever só pode ser expresso em formas amenas, “os supermercados, o marketing, o paraíso dos lazeres sepultaram a religião das obrigações (LIPOVETSKY, 2005b, p. 33).

Agora parece que o mais importante é celebrar a individualidade livre. O corpo é posto em evidência “o corpo é você e deve ser cuidado, amado, exibido” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 13). Lipovetsky ressalta o corpo como uma ampliação do sujeito livre que não está atrelado à pressão moral, mas se torna flutuante, leve, dessubstanciado dos conteúdos do dever.

O medo de envelhecer, as rugas da idade levam o sujeito pós-moderno a buscar alternativas de conservação do corpo, que segundo Lipovetsky, está atrelado à lógica do narcisismo. Mostrar o corpo agora não é mais vergonha. O corpo ganha dignidade. “Deve-se respeitá-lo, quer dizer cuidar constantemente do seu bom funcionamento” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 42).

O corpo consumista do consumidor é autotélico, constituindo o próprio fim e um valor em si mesmo; na sociedade dos consumidores, também é, por acaso, o valor supremo. Seu bem - estar é o principal objetivo de toda e qualquer busca existencial, assim como o principal teste e critério de utilidade, conveniência e desejo para o restante do mundo humano e cada um de seus elementos (BAUMAN, 2007, p. 120).

O corpo passa a ser explorado intensamente e oferecido como produto para satisfação de desejos. “Não surpreende que os especialistas em marketing considerem a ansiedade em torno dos cuidados com o corpo uma fonte de lucros potencialmente inexaurível” (BAUMAN, 2007, p. 121).

Segundo Lipovetsky, o corpo nas sociedades abertas apresenta-se sempre como o único meio de o indivíduo realmente ser ele mesmo. Esse corpo, que foi dessubstancializado, torna-se “um espaço flutuante, um espaço sem lugar fixo entregue à mobilidade social” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 44).

Os apetites criados pelo hedonismo para a satisfação do corpo dos indivíduos modernos ampliam uma profunda crise: “a sociedade democrática tem reivindicações que a capacidade produtiva da sociedade não pode satisfazer” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 107). Essa insatisfação é o alimento dos tempos hipermodernos no sentido de que os valores da vida

privada e o consumo são objetos de desilusão: “O que gera decepção não é tanto a falta de conforto pessoal, mas a desagradável sensação de desconforto público e a constatação do conforto alheio” (LIPOVETSKY, 2007, p. 29).

A oferta é uma estratégia presente no processo de consumo e faz com que sejam destruídas as antigas referências por novas mercadorias, aumentando o leque de variedade e pondo o sujeito como um selecionador de opções para seu gozo e bem estar. Observa-se que o consumo passa a ser um diferenciador de cada estilo e cada pessoa tem aquilo que mais identifica com sua personalidade.

Essa tendência à individualização aumenta com a possibilidade de equipar cada lar com múltiplos equipamentos eletrônicos: aparelhos de som, videocassetes, leitores de CDs, televisão a cabo, computadores, etc. Essas tantas tecnologias permitem uma maior individualização dos usos, maior dessincronização das práticas, mais possibilidades para cada um escolher seus programas e libertar-se das limitações coletivas ou semicoletivas (família) de tempo e espaço (LIPOVETSKY, 2004 b, p. 71-72).

O Lipovetsky trabalha, então, com a ideia de que o objeto não tem poder sobre o homem. As coisas materiais praticamente perdem a importância justamente pelo fluxo oferecido e provocado pelas escolhas e variedades. A duração da satisfação daquele desejo pelo objeto é passageira e isso prova que o objeto tem pouca influência sobre o consumidor: quanto mais o indivíduo compra, menos influência há sobre ele.

Ele, ainda, ressalta que não é pelo prestígio que o consumo é movido, mas pela satisfação pessoal, pelo prazer individual que move a posse dos objetos.

É cada vez menos verdadeiro que adquirimos objetos para obter prestígio social, para nos isolar dos grupos de estatuto inferior e filiar-nos aos grupos superiores. O que se busca, através dos objetos, é menos uma legitimidade e uma diferença social do que uma satisfação *privada* cada vez mais indiferente aos julgamentos dos outros. O consumo, no essencial, não é mais uma atividade regada pela busca do reconhecimento social; manifesta-se, isso sim, em vista do bem-estar, da funcionalidade, do prazer para si mesmo (LIPOVETSKY, 1989, p. 172-173).

A busca pela satisfação pessoal, entretanto, não se baseia absolutamente na posse material. O que o sujeito consumidor anseia vai além do objeto. O hiperconsumidor, esvaziado e sem direção determinada, procura nos bens de consumo uma forma de satisfazer ao máximo seus desejos regulados pela apoteose das relações de sedução.

Lipovetsky conclui que os sujeitos acabam envolvidos em um processo cujo fim é sua acomodação ao universo de possibilidades de escolha consumistas. Eles acabam ao final aderindo aos códigos que divulgam as marcas. Essas servem para propagar as subjetividades e constituir as identidades de cada indivíduo. Nesse sentido, o sujeito ganha autonomia em relação à determinação social, cultural ou econômica. O indivíduo é assim o centro e realiza seus desejos por intermédio das práticas de consumo.

O processo da mercantilização da experiência subjetiva surge em meio a um paradoxo: voltada para o bem-estar e a felicidade, essa mercantilização cria uma dependência da felicidade atrelada ao mercado. Dito de outro modo, a condição paradoxal que envolve o consumidor afirma-o como livre e informado e vê suas escolhas ampliarem. Ao mesmo tempo em que isso acontece, seu modo de vida está também mais dependente do mercado. Ao consumidor é concedido mais poder, mas ao mesmo tempo o mercado estende sua força.

2.4 Bauman: o indivíduo como mercadoria

Diferentemente de Lipovetsky, Bauman tenta esclarecer que nessa trama do consumo as pessoas se preparam e se apresentam a um mercado onde cada um se transforma em objetos. Bauman acredita ter mostrado que a vida se transforma em um bem de mercado podendo ser negociada e apreendida como uma mercadoria. Pensado desse modo, verifica-se uma diluição do sujeito em favor de sua objetivação. Sujeito e objeto são integrados num mesmo sistema.

O indivíduo passa então a ser interpretado como um investimento social de si próprio. No mercado existe uma demanda, tal demanda exige a obtenção de qualidades para serem satisfeitas. Por outro lado, as qualidades que já existem podem ser recicladas e transformadas em mercadorias dando continuidade a criação da demanda (Bauman, 2008, p. 75). O consumidor vivencia na cotidianidade sua experiência subjetiva e ele mesmo passa a ser responsável pelo seu sucesso ou fracasso de acordo com as escolhas realizadas.

O centro da questão proposta por Bauman brota do sentido de manipulação. Segundo seu pensamento, a escolha do consumidor entra em uma lógica sistêmica em que a decisão de não escolher foi descartada. Então, temos uma exigência imposta ao indivíduo de integrar-se na sociedade consumista para habilitar-se a viver nessa mesma sociedade. Ele deve além de ter

competência nas suas escolhas, deve não se arriscar a ponto de comprometer sua realização. A escolha pode ser sua, mas lembre-se de que fazer uma escolha é obrigatório (Bauman, 2008).

Bauman parte da noção de fetichismo de mercado, investigada por Marx. Nesse processo há o encobrimento das relações entre os homens em favor da relação entre as coisas. Bauman propõe, então, que na sociedade do consumo, a lógica do mascaramento é sustentada pela subjetividade. Nessa lógica, o consumidor, com suas escolhas e sua subjetividade, termina por encobrir a real situação de todo o processo. Esse fetichismo da subjetividade gera uma situação paradoxal, pois dissolve e embaça o sujeito e o objeto, ou seja, consumidor e mercadoria (Bauman, 2008).

Pode ser observado que, no argumento de Bauman, a relação sujeito-objeto é o fundamento da ideologia consumista que apela em favor do sujeito, mas que na verdade o transforma em objeto. Ele mesmo passa a ser mercadoria e só se constitui assim pelos apelos do mercado. O sujeito é assim, dissolvido como objeto, totalmente dependente e só se disponibiliza enquanto se constitui em mercadoria. Ocorre, com isso, uma redução das formas de expressão do humano à condição de objetos.

Bauman (2008) explica que existe nesse processo de redução uma luta ou resistência dos sujeitos. Essa tensão passa a ser resolvida pelo próprio sistema que acaba desviando o problema para o descarte ou sucate dos objetos ou mercadorias e dos estilos considerados ultrapassados. No vazio deixado por esse processo são colocados substitutos mais sofisticados, os novos, os mais perfeitos. Isso com o intuito de expressar o mais próximo o gosto e a personalidade da pessoa.

Nessa sociedade do descarte, fica claro que a insatisfação é peça chave para a manutenção das engrenagens de todo sistema de consumo. A busca da felicidade por meio dos projetos e serviços estimulantes da sensação do bem-estar paradoxalmente é o valor de fundamental importância e ao mesmo tempo sua satisfação a extingue deixando lugar para o nascimento de uma nova busca da felicidade por meio dos novos estímulos provocados pelo mercado. A perpetuação da insatisfação é o motor de todo sistema, o coração que mantém em movimento. Felicidade e infelicidade estão colocadas em uma mesma situação. Ambas são essenciais nesse processo.

Migrando a determinação do bem-estar de uma ordem social e coletiva para uma esfera particular do indivíduo, pondo sobre ele o peso de sua responsabilidade pelo seu sucesso ou seu fracasso, ao criar uma situação desse nível, explica Bauman (2008), os sofrimentos do

mundo atual procedem de um excesso de possibilidades e não mais das proibições que eram impostas no passado.

Diferentemente de Bauman, que vê tal processo como um fator negativo, Lipovetsky (2005) tenta recuperar a noção de positividade da experiência consumista mostrando que os momentos de satisfação são reais. O hiperconsumo acentua as motivações humanas, essas motivações segundo o autor, são verdadeiras como o amor, prazer, etc.

Na sociedade de consumo a felicidade não é apenas desejável, mas realizável. Claro, essa argumentação de Lipovetsky não é cômoda. A felicidade procurada na satisfação das experiências subjetivas gera uma situação paradoxal, ou seja, uma intensa procura de felicidade potencializa também uma ilusão de sua posse, simultaneamente tenho e não tenho.

Comparando as posturas de Bauman e Lipovetsky sobre o consumo atual, é possível constatar que não existe uma aproximação entre ambos quando se discute esse tema. De um lado, Bauman traz uma abordagem objetivante do consumo, em que os indivíduos tornam-se também mercadorias e fazem parte do processo mercadológico como um produto a ser padronizado e negociado. Por outro lado, Lipovetsky trabalhando com a ideia da subjetividade, afirma que os indivíduos estão sempre em busca de seu bem-estar, de sua felicidade por intermédio das escolhas, procurando satisfazer seus desejos não de modo alienado, mas consciente.

Lipovetsky exalta a sociedade do hiperconsumo mantendo a ideia do sujeito na hipermodernidade e mostrando não apenas que ele está ávido por bem-estar material, mas também exalta o desejo de conforto psíquico, harmonia em seu interior. Essa harmonia, essa ação autônoma e reflexiva, tal como aponta Lipovetsky, levanta ao mesmo tempo alguns questionamentos. Será que essa condição do sujeito não passa de um efeito? Pensar um sujeito autocrítico, enquanto consumidor livre e reflexivo nesse processo, não seria pensar falsamente a realidade? Será que Bauman não estaria correto ao afirmar que por detrás da máscara do consumidor livre está presente uma estrutura que se compõe ordenadamente pelo crescimento das indústrias de consumo sendo elas responsáveis pela ilusão dos consumidores livres?

É importante notar que nessas indagações encontra-se o ponto chave em que se estruturam os argumentos dos dois autores. De um lado Bauman tem razão ao resgatar a ideia do fetichismo, pois a publicidade e a mídia em geral que divulgam a indústria consumista seduzem para a condição do fetiche. Os aparatos utilizados pelos agentes de produção

simbólica, como por exemplo, os da publicidade ou os da indústria cultural precisam do fetiche no processo de atração dos seus clientes.

Na visão de Lipovetsky, porém, o indivíduo consumidor diante de suas múltiplas escolhas ainda continue livre para escolher. Nenhuma propaganda o obriga a comprar certa mercadoria. A propaganda pode influenciar em seu objetivo, porém a última palavra vai ser sempre do consumidor. Também na visão de Bauman, a propaganda não priva o consumidor da liberdade de não escolher.

As duas teorias aqui apresentadas, embora divergentes entre si, contribuem para a reflexão sobre o individualismo contemporâneo mostrando sua faceta objetiva e ao mesmo tempo exaltando o universo subjetivo. Eis, então, o paradoxo da constituição da modernidade ou hipermodernidade ou ainda da sociedade do hiperconsumo: quanto mais o indivíduo é atraído para a esfera do crescimento material ou na cultura objetiva, mais ele se desloca para seu mundo pessoal.

O mercado com seus produtos nada fazem senão estimular a esfera subjetiva das pessoas. Nesse ponto de vista, Lipovetsky tem razão ao afirmar que as coisas, os móveis da casa, as roupas, a disposição dos objetos em casa, a própria casa refletem o modo de ser dos seus donos. Cada vez mais as coisas são planejadas para espelhar a subjetividade, os sentimentos, o comportamento.

Então, parece que o comportamento do consumidor contemporâneo se processa em duas linhas de pensamento, por mais paradoxal que seja a junção das visões de Bauman e Lipovetsky. Em resumo, pode-se constatar que, ao mesmo tempo em que o consumidor é atraído pelos sistemas e processos de objetivação, como afirma Bauman, também paradoxalmente responde a isso ativando suas subjetividades com suas escolhas, como pensa Lipovetsky.

2.5 A apatia dos indivíduos e a deserção do sujeito

Na tentativa de compreender os impactos da pós-modernidade sobre a construção da subjetividade, será ainda examinado em que medida a condição pós-moderna influencia a noção de sujeito em função das mudanças bruscas operadas em seu bojo caracterizadas pela

apatia, a angústia, o medo, a depressão, a insegurança, a despersonalização, a deserção e a falta de sentido.

Para Lipovetsky, a sociedade do hiperconsumo intensifica o fenômeno da flutuação em massa que fez o indivíduo contemporâneo entrar em mobilidade à procura de sua auto-realização provocando também uma sensação de niilismo que invadiu as sociedades liberais. Porém, o vazio dos sentimentos e o desmoronamento dos ideais não trouxeram, como era de se esperar, mais angústia, mais pessimismo. Segundo Lipovetsky (2005a), nem mesmo o abismo dos sentidos aberto pela “morte de Deus” anunciada por Nietzsche, conseguiu aumentar esses fatores. O deserto apresentado aqui não é traduzido pela sua figura estéril, mas pelo dinamismo e movimento do indivíduo, ansioso pelo novo.

O deserto não mais se traduz pela revolta, o grito ou o desafio da comunicação; nada além da indiferença pelos sentidos, uma ausência inelutável, uma estética fria da exterioridade e da distância, mas não de distanciamento. (LIPOVETSKY, 2005a, p.20)

O vazio dinamiza e põe em movimento o indivíduo pós-moderno, que na sua leveza “flutua em busca de novos “arranjos”. Até mesmo o “pictórico, o jogo de representação esvaziado de seu conteúdo clássico (LIPOVETSKY, 2005a, p.21).

Na educação, também o ensino se transformou em máquina neutralizada pela apatia escolar feito de atenção dispersa e de ceticismo desenvolvido em relação ao saber. A autoridade do mestre já não é mais sagrada e perdeu o prestígio. Na sala de aula, os jovens vegetam sem grande motivação e interesse.

Na política, é adotado o estilo de animação, de debates personalizados. “Este é o único modo de mobilização do eleitorado para chamar sua atenção. Tal declaração de um ministro não tem mais valor do que tal telenovela” (LIPOVETSKY, 2005a, p.22). Na sociedade da apatia, nada consegue nos surpreender ou espantar. A grande onda de informação que gira em velocidade máxima, assim que registra um acontecimento, é imediatamente esquecida para dar lugar a outros mais sensacionalistas. “A ciência—assim como qualquer modalidade de conhecimento—nada mais é do que um certo modo de organizar, estocar e distribuir certas informações” (LYOTARD, 1998 p. 09).Essas sucessões devem ser uma exigência da pós-modernidade. Sua sobrevivência depende da “morte” dos acontecimentos, dos objetos, dos serviços ou produtos que ela mesma produz para dar lugar a outras formas de satisfação.

Sociedade instantânea; a obsessão pelo novo é a “mola mestra” que movimenta os desejos dos indivíduos contemporâneos.

Embora sendo um autor otimista, Lipovetsky alerta:

A hora é de equilíbrio, de qualitativo, de desenvolvimento pessoal, de preservação dos patrimônios naturais e culturais. Mas não nos iludamos: o regionalismo, a ecologia, o “retorno do sagrado”, todos esses movimentos, longe de serem uma ruptura, não fazem mais do que aperfeiçoar a lógica da indiferença. Para começar, diante do fato de que os grandes valores do modernismo estão esgotados, por sua vez o progresso, o crescimento, o cosmopolitismo, a velocidade, a mobilidade e a revolução esvaziam-se de sua substância.

E continua:

O modernismo e o futuro já não entusiasmam ninguém. Isto tudo acontece em benefício de novos valores? Seria melhor dizer que é em benefício de uma personalização e de uma liberação do espaço privado que absorve tudo em sua órbita, inclusive os valores transcendentais (2005a, p. 23)

Com a desvalorização do social, o que passa a ser valorizado são os desejos, o prazer e a comunicação; além disso, “são abertas novas linhas de produto, o que significa a criação de novos desejos e necessidades” (HARVEY, p. 103, 1992). É importante salientar que, para Lipovetsky, a massa indiferente não anuncia a falência do sistema. Ela não é um defeito de socialização, mas uma *nova* socialização, “suave” e econômica, uma descontração necessária para o funcionamento do capitalismo moderno enquanto sistema experimental acelerado e sistemático.

O mesmo sistema que cria as condições para a apatia social é o que condena, “porque é preciso que um sistema, cujo funcionamento exige a indiferença, esforce-se continuamente para incentivar a participação, a educação e o interesse” (LIPOVETSKY, 2005a, p.26).

É a contradição do sistema? É mais do que uma contradição, pois essas mesmas organizações produzem essa apatia. Mas não se trata aqui de planos “maquiavélicos”, já que não há nenhuma mediação.

No entanto, é preciso não se enganar pensando o vazio unilateralmente. As consequências podem ser manifestadas por meio de um mal-estar difuso e invasor, de um sentimento de vazio interior e de absurdo de vida, de uma incapacidade de sentir as coisas e as pessoas. Por outro lado, a pós-modernidade, ou “hipermodernidade”, consegue permitir a convivência de vários contrastes da sociedade: “O verdadeiro e o falso, o belo e o feio, o real e o ilusório, o sentido e o não sentido” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 21). Tudo entra na lógica “flutuante” e o

que realmente pode ser definitivo é movimentar sem finalidades definidas e viver em sequências instantâneas; essa é a grande problemática do sujeito trabalhada aqui.

2.6 Considerações

Ao entrar na era contemporânea, é forjada uma nova subjetividade, centrada não mais na razão moderna, mas na valorização exagerada de si, das emoções e dos próprios anseios, uma nova era em que os valores individuais se sobrepõem aos comunitários. A exaltação dos desejos hedonistas é estimulada mais ainda pelo mercado. Não há mais aquele impulso para conduzir o Eu a interesses sociais: “O fim da vontade coincide com a era da indiferença pura”. As grandes finalidades desaparecem, assim como os grandes ideais pelos quais a vida merece ser sacrificada. Entretanto, não se pretende dizer que desapareceu o interesse pela comunidade. Os projetos sociais são valorizados desde que o EU seja privilegiado e contemplado em seu bojo. O sujeito que vive na pós-modernidade enfraqueceu-se, não tem mais as características do sujeito cartesiano, forte, determinado, confiante na razão. Ele entra na *era das emoções*, porque a racionalidade não garantiu a sua promessa por completo.

Essa característica emocional da subjetividade foi explorada pelo capitalismo de consumo que tenta vender desejos transferindo a promessa de realização das aspirações do sujeito para a aquisição de bens de pouca durabilidade. A valorização interior é alimentada por um sujeito que consome. Os indivíduos procuram nos produtos sua satisfação, seu bem-estar. O sujeito dentro da lógica do mercado não está à procura de prestígio, mas de sua auto-realização.

O que se compra demonstra o jeito de ser da pessoa, sua interioridade. As grandes empresas trabalham para satisfazer o gosto dos indivíduos de acordo com seus estilos de vida. Porém, isso não significa uma alienação do sujeito para com os produtos do mercado, pois o indivíduo contemporâneo tem consciência de que os objetos são descartáveis e goza de aparente liberdade para o consumo.

A pós-modernidade tem realmente uma tendência pelo descarte; aliás, nada pode durar muito tempo nessa era. A durabilidade é contrária pelo fato de não produzir o novo e não trazer escolhas. As coisas devem durar pouco para que o consumismo possa ser criativo e trazer mais novidades para a vida das pessoas. É por isso que a moda nesse contexto do império do efêmero não constitui um fator de diferenciação, mas um elo essencial da produção capitalista, por ser ela passageira e criativa.

Com as considerações acima é possível constatar que a era atual produziu uma nova personagem: narciso. Esse novo indivíduo (*homo psi*), que libera de forma intensa um amor por si mesmo, promove uma deserção dos valores altruístas e instaura um processo de personalização do indivíduo, isolando-o no seu mundo subjetivo.

3 A ÉTICA NA PÓS-MODERNIDADE

No primeiro Capítulo, foi possível apontar algumas características da pós-modernidade, na concepção de Lipovetsky, (embora mantendo uma posição otimista) , entre as quais se destacam a fragmentação da sociedade e de seus costumes, bem como a ausência de referenciais na qual o deserto se alastra como se fosse uma ameaça absoluta, predominando o poder do negativo. No segundo Capítulo, foram examinados os impactos da era pós-moderna sobre a concepção do sujeito moderno o que, por sua vez, traz consequências para a ética, esvaziando a noção do dever e dos imperativos categóricos. Servindo-se das contribuições de Lipovetsky, o presente Capítulo intenciona verificar os impactos da sociedade do prazer e do bem-estar sobre a ética, uma vez que tal sociedade, ao dissolver os valores deixados pela modernidade, ocasiona um universo sem referências, sem sentido e sem objetivo, esvaziando não só a noção moderna de sujeito como também a da ética fundada sobre a noção do dever e da obrigação.

É verdade que Lipovetsky, ao tratar da pós-modernidade interessa-se mais por seus aspectos epistemológicos e sociológicos, sem deixar de avaliar o problema das raízes conceituais da ética pós-moderna (MARTINS, 2007), dedicando ao assunto uma obra inteira: *Crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*, (LIPOVETSKY, 1994). Nessa obra, o pensador francês não apenas descreve o *ethos* contemporâneo, mas envereda por uma reflexão filosófica na qual propõe uma “ética indolor”, suave, destituída da noção de dever e de imperativos categóricos, ancorada em valores narcisistas e hedonistas. A ética do pós-dever não implica a ausência de ética, uma vez que o tema da ética continua com toda vitalidade, na sociedade contemporânea, porém agora o indivíduo já não mais se sacrifica em obediência a um imperativo transcendente que vem de fora, mas se empenha e se compromete segundo “um processo de reorganização da ética o qual se estabelece desde normas individualistas em si mesmas” (LIPOVETSKY, 1994, p. 15). A ética lipovetskyana do pós-dever é consciente de seus limites, pois sabe que não vai transformar o mundo, uma vez que os valores emanam do individualismo hedonista e narcisista para o qual o que conta é o momento presente e a imediatidade dos próprios desejos em que o sujeito cuida de si mesmo dentro do horizonte de um individualismo responsável.

A posição de Lipovetsky sobre a ética do pós-dever é criticada por alguns pensadores, entre os quais sobressai-se Bauman, que reage ao individualismo responsável proposto por Lipovetsky, apresentando como alternativa a noção de responsabilidade para com o outro. Bauman também critica Lipovetsky por confundir a própria descrição que ele faz do *ethos* das sociedades avançadas da atualidade com a normatividade ética que deveria reger a conduta dos indivíduos. Em resumo, a proposta desse Capítulo é apresentar a posição ética de Lipovetsky tendo como contraponto a posição de Bauman, avaliando, a pertinência de sua crítica. Para tanto, tomar-se-á como ponto de partida as concepções éticas de Bauman e, em seguida, estabeleceremos um confronto entre essas duas posições, seguindo os esclarecimentos de Lipovetsky.

3.1 A proposta de Bauman sobre a ética pós-moderna

Em sua obra *Vidas em fragmentos. Sobre a ética pós-moderna (2011)*, Bauman sustenta que, antes de qualquer classificação do que seja bom ou mal, condição humana é moral. De acordo com seu pensamento, o homem, desde o primeiro contato com o outro, o que é inevitável, confronta-se com a escolha entre o bem e o mal.

Segundo sua argumentação, muito antes de nos atribuímos ou de assumirmos a condição de escolhas entre o bem e o mal, por meio de contratos, de cálculos ou por uma causa, somos portadores de responsabilidades. Esse tipo de responsabilidade, derivada dos contratos, não substitui a responsabilidade moral original. O máximo que poderia acontecer seria uma ocultação da responsabilidade original que, ainda assim, não se diluiria, pois a condição da existência no mundo, por ter de fazer escolhas, põe o indivíduo numa situação moral marcada pela ambivalência.

Tal ambivalência não desaparece, pois, se tal ocorresse, também desapareceria o que é moral. Esse fato torna a condição da existência no mundo extremamente complexa, dificultando o acesso a uma vida despreocupada, uma vez que o indivíduo não será dispensado do dever de escolher entre uma posição e outra ou de não escolher nenhuma delas. No ato da escolha, não existe um catálogo explicando clara e detalhadamente o que é o bem ou o mal. Também não existe uma receita que se possa seguir, uma porção mágica que se possa usar. Entre as alternativas das escolhas, não há soluções acabadas, prontas, às quais é possível recorrer para se dar o conselho que oriente uma boa escolha. Por mais que a tentativa de agir seja boa, o resultado sempre deixará dúvida. Implica, então, que não se tem exatidão de como cada uma das etapas da escolha vai-se revelar. As consequências são imprevisíveis,

pois não há como calcular de antemão, entretanto o indivíduo terá de escolher, envolvendo decisões que comportam responsabilidades. Essa condição de ter de escolher, sem um catálogo orientador, coloca o indivíduo numa ambivalência e numa condição moral a que Bauman (2011, p. 15) denomina de “ser para”.

A vida moral é de uma incerteza interminável (BAUMAN, 2011, p. 15). Essa incerteza da responsabilidade moral traz consigo uma condição de insatisfação, diante da qual, ao longo da história, os homens sempre procuraram aliviar o peso da consciência recorrendo, por exemplo, à religião. Essa, ao promover as ideias de arrependimento e de redenção dos pecados, mostra que o mal nunca será expurgado, mas aliviado, suavizando, dessa forma, o fardo da existência e o peso da consciência.

Com o surgimento do projeto moderno, aparece a ideia de responder pela razão, o que, anteriormente, a religião oferecia, uma vez que a tentativa moderna de refazer o mundo, em um plano racional, contém a promessa de uma vida sem pecado, sem culpabilidade, enfim, um mundo livre da ambivalência moral (BAUMAN, 2011). Tal proeza seria levada a termo pela lei que, finalmente, assumiria o papel de reconstruir a moralidade, libertando o ser humano da ideia do pecado, liberando-o, ainda, do fardo de fazer escolhas erradas.

Dessa forma, o projeto moderno procurou livrar o indivíduo da ambivalência moral, destituindo as escolhas humanas de sua dimensão moral, substituindo a escolha moral autônoma pela lei ética produzida pela razão prática. Assim, a culpa é eliminada da escolha simplificada, na forma de obediência à regra. A incumbência de decidir sobre quais medidas práticas a responsabilidade exige foi transferida do sujeito moral para as agências especializadas e dotadas de autoridade ética. A responsabilidade do indivíduo, transformada em uma lista definida de deveres e de obrigações, trouxe, em certa medida, alívio, diminuindo nele a ambivalência e a angústia no momento da escolha. A passagem moderna da responsabilidade moral para as decisões éticas, segundo as argumentações de Bauman (2011), fez com que a modernidade oferecesse uma liberdade com formas patenteadas de fugir dela, já que os indivíduos tendem frequentemente a eximir-se de decisões morais, transferindo-as para o mercado e para as instâncias jurídicas. Tal projeto encontra-se em pleno desenvolvimento, já que decisões morais complexas são cada vez mais resolvidas em plano jurídico. A ambivalência em torno de questões morais, reinante entre filósofos, educadores e profetas, é facilmente resolvida pelo Judiciário. Lá, esses autores falham ou não se entendem, o Judiciário é chamado a dirimir e a regular as questões, através de normas jurídicas.

Bauman (2011) reconhece que nos tempos pós-modernos ainda persiste a moderna doença da autonomia. Porém, o medicamento não está mais disponível nas receitas prescritas pelo sistema único de ética, como acontecia na modernidade. Atualmente, a fórmula e o remédio para sanarem a angústia da escolha encontram-se no mercado. O indivíduo busca alívio da angústia e da ambivalência de decidir no consumo orientado, segundo as regras ditadas pelo livre mercado. Ou seja, no mercado livre, com as guerras de publicidade entre as empresas, o indivíduo encontra o fornecimento das regras éticas, outrora monopolizadas pelo Estado. Dessa forma, o fornecimento das regras éticas foi privatizado e deixado aos cuidados do mercado.

Com essa mudança, a tirania da escolha, confinada na forma da eficiência de comprar, volta ao sujeito, que se torna responsável à medida que escolhe não mais frente às alternativas oferecidas pelos sistemas únicos da ética, mas tendo diante de si a possibilidade de escolher um código dentre os vários ofertados com a aprovação dos especialistas.

Na argumentação de Bauman, a responsabilidade não está mais atrelada ao poder central, ela foi novamente transferida para o sujeito a quem ele denomina de ator, cujo papel aposta em um padrão ético suscetível de vitória numa guerra em que estão envolvidos os especialistas e suas promessas. As consequências das escolhas sobrevivem, de certa forma, sob a custódia da autoridade dos especialistas, por cujas recomendações a escolha é feita. Como no cenário pós-moderno há uma tendência de essas autoridades aparecerem e desaparecerem imediatamente, sem dar aviso prévio, é bastante reduzido o peso das consequências, numa vida que se torna uma sucessão de episódios. Ou, como ele mesmo diz: “uma vida vivida com uma sucessão de episódios é uma vida não preocupada com as consequências. Assim, menos assustadora fica a perspectiva de viver com os resultados de suas ações” (BAUMAN, 2011, p. 15). Ou, como ele declara ironicamente: “celebremos então o mundo livre das obrigações imaginárias e dos falsos deveres” (BAUMAN, 2011, p. 15), uma vez que o modo de vida pós-moderna dissipou e descartou os princípios universais do mundo da moda.

Frente ao cenário movediço da pós-modernidade, de incerteza e de relativismo moral, Bauman assume certo saudosismo, ao retomar aspectos do ideal moderno de moral, ao propor uma moral baseada na responsabilidade, na qual a ética pode alçar voo pleno. Ainda assim, as escolhas entre o bem e o mal não desapareceram, pois elas ainda podem ser realizadas dentro de um sistema em que a legislação é centralizada e, ao mesmo tempo, dispersa, deixando a escolha à disposição do indivíduo.

Outro aspecto do saudosismo de Bauman é sua crítica às posições que destinam à ética uma função meramente descritiva do comportamento das pessoas uma vez que, para ele, a ética é mais que descrição do que as pessoas fazem, pois ela tem um caráter prescritivo e absoluto.

A ética não pode se resumir numa descrição do que as pessoas acreditam que deveriam estar fazendo para serem justas e dignas. As declarações éticas adequadas não dependem de sua veracidade com base no que as pessoas fazem ou creem que devem fazer. Cabe apenas à ética o poder de dizer o que deveria ser ou não feito para o bem de todos. O código de lei ética (que prescreve o comportamento universalmente correto) é traduzido por enunciados de determinações éticas realizadas pelas autoridades dos especialistas em ética (filósofos, educadores e pregadores). (BAUMAN, 2011, p. 22.)

Tais peritos, por estarem acima do senso comum, podem dizer ao outro o que é certo ou errado. Sem suas instruções, a sociedade não poderia sobreviver ou pelo menos não poderia seguir de maneira correta, verdadeiramente moral e decente. Segundo Bauman, cedo ou tarde iremos procurar de modo intenso e por conta própria uma orientação confiável de “pessoas do saber”, pois quando paramos de ter confiança em nosso próprio julgamento, o sentimento de medo de estarmos errados tornar-se-á muito intenso. Assim, a necessidade desses especialistas não depende tanto do cumprimento da promessa e, sim, muito mais porque não dá para agir sem o cumprimento dela.

Embora pareça saudosimo, vale ressaltar que Bauman não aceita um retrocesso em termos éticos e morais, pois o processo pós-moderno não implica uma extinção da ética, mas uma mudança de paradigma, como o fato da impossibilidade da fundamentação das normas morais, uma vez que, como ele mesmo afirma, “nenhum fundamento foi encontrado ou suscetível de ser encontrado para o ser” (BAUMAN, 2001, p. 31). Essa concepção traz como consequência, na era pós-moderna, a necessidade de ser moral, cujo significado não pode ser mostrado nem logicamente, nem deduzido. Assim, a moral é tão contingente quanto o resto do ser e se apresenta sem fundamentos éticos.

Torna-se, então, claro, considerando a tese defendida por Bauman, que não é mais possível oferecer orientação ética e legislar sobre a moralidade. Na opinião desse autor, pode ser que estejamos em uma moral eticamente infundada, frente ao quadro de uma sociedade que se encontra sem chão e sem propósitos, patinando sobre um abismo revestido por uma frágil prancha de convenções. Resulta desse quadro social um amontoado de ligações e de desligamentos, no qual as pessoas se reúnem e se afastam, integram-se e se desintegram, ordenam-se e desordenam-se, constroem-se e desmancham-se.

Uma sociedade que se autoconstitui de forma explícita sabe que as significações pelas quais ela vive são obras suas, assim, a ética e a moralidade vão crescendo em um solo sedimentado e, tal como uma obra de arte contemporânea, devem fornecer sua legenda interpretativa. Com isso, os “selves” morais não descobrem seus fundamentos. Os fundamentos éticos da moralidade humana foram esvaziados, assim como o monstro de Hobbes ou o de Durkheim que, em certa época, tiveram sua utilidade ou funcionalidade para a organização da sociedade.

Os argumentos expostos deixam clara a posição de Bauman de que a ética, cuja estrutura prescreve novos modos de agir, suprime o “dever ser”, tornando-se ou se formando sem fundamentos demonstráveis, cálculos ou previsões. A reflexão baumiana mostra que estamos enfrentando o inimaginável, pois não apenas põe em questão um conjunto de princípios em favor de outro conjunto, mas o questionamento do próprio legislar de princípios. Melhor dizendo, sua tese defende a ideia de que a pós-modernidade vive uma “moralidade sem ética”. Tal hipótese conduz a uma reflexão radical, pois se há um mundo sem ética, então deve haver um mundo sem moralidade. Entretanto, hipoteticamente, o autor convida a imaginar que, com o falecimento da legislação ética efetiva, a moralidade não desaparece, mas se aproxima de sua própria moralidade.

É bem possível que a lei ética administrada pelo poder, longe de ser a estrutura sólida que impede a carne trêmula dos padrões morais de desmoronar, fosse uma rígida gaiola que impediu aqueles padrões de se esticarem até suas dimensões verdadeiras e passarem pelo teste supremo tanto da ética quanto da moralidade – o de orientar e de sustentar a integração humana. (BAUMAN, 2011, p. 57)

Apostando nisso, os conteúdos da moralidade podem não se dissipar, mas se tornarem mais sólidos, contando apenas com sua força interior. Desse modo, sem as preocupações com as legislações éticas, os homens, afirma Bauman (2011), tornam-se livres para enfrentar a realidade de sua própria autonomia moral que, por sua vez, significa também a realidade de sua própria responsabilidade moral inalienável. Assim como a modernidade ficou conhecida na história como a era da ética, a pós-modernidade, segundo Bauman, pode ser registrada como a era da moralidade.

A posição assumida por Bauman baseia-se numa postura inspirada em Lévinas, que considera o outro ou o “ser para” como base primordial de suas argumentações na construção do processo de integração.

3.2 Bauman e o seu projeto de integração

Bauman faz uma análise das diversas formas de integração da sociedade contemporânea. A integração móvel caracteriza-se pela proximidade momentânea e pela separação instantânea. Esse tipo de integração encontra-se em locais como shoppings e no movimento das ruas onde vários desconhecidos circulam. “Na rua não se pode fugir de estar um ao lado do outro. Mas tenta-se fortemente não se estar – com o outro,” (BAUMAN, 2011, p. 68).

Evitar o outro, segundo Bauman, também é tentado na integração estacionária (vagão do trem, avião, sala de espera). A característica principal dessa forma de integração está no ajuntamento de estranhos que sabem que, em breve, irão embora, cada um seguindo seu caminho e que nunca mais se encontrarão de novo.

A integração moderada, comedida, acontece nos escritórios, nos prédios ou nas fábricas. A integração manifesta (manifesto, torcida, boate), segundo Bauman, é um tipo de integração fantasiosa, existindo apenas como pretexto. “Com a identidade, pelo menos enquanto ela dure ,não como uma propriedade individual, a integração manifesta mata o encontro ainda no berço.” (BAUMAN, 2001, p. 70)

Existe também a integração postulada (irmandades entre as nações, raças, classes, gêneros), cuja característica está na imaginação impelida pela saudade de casa. Bauman revela sua face pessimista quando diz que “cada integração procura destruir o que a outra busca estabelecer” (BAUMAN, 2001, p. 72). Ainda há a metaintegração (que pode ocorrer em um bar, em uma praia, em um salão de baile) .

Os encontros fragmentados têm como característica não terem consequência, ou melhor, caracteriza-se pela falta de conseqüências. “Os encontros tendem a ser inconsequentes no sentido de não deixarem um legado durável de direitos e/ ou obrigações mútuos em seu rastro” (BAUMAN, 2011, p. 75).

O estar ao lado, segundo esse filósofo, fornece o espaço para as pessoas se moverem, porém elas aparecem e desaparecem, sem um tempo suficiente para merecerem atenção. Em meio aos encontros, Bauman destaca que existe o ESTAR COM, uma reunião de seres incompletos, de “selves” deficientes. A integração e os encontros são fragmentados e episódicos. Bauman afirma que, de uma posição ao lado, os outros são selecionados para mover-se para a modalidade ESTAR COM. “Eles agora são objeto de atenção” (BAUMAN, 2011, p. 75).

Surge nessa situação uma pergunta: se os selves são deficientes, qual é aquela reunião não deficiente em relação à qual a deficiência da desreunião é medida aquela reunião de selves completos que serve como horizonte imaginário a partir do qual se podem traçar todas as outras reuniões e que redefinem todas as outras como dê-s reuniões?

Para encontrar esse tipo de reunião é preciso fazer uma avaliação e analisar a possibilidade de outro tipo de integração que traga esperança e comprove ser hospitaleira e que contribua para encontros diferentes dos do tipo ESTAR COM.

O autor deixa claro estar à procura de uma integração que seja ou tende a ser PLENA E CONTINUA. “deve-se supor que tal integração é para durar para sempre, embora, na maior parte das vezes, ela seja contractualmente determinada.” (BAUMAN, 2011, p. 76-77). Evidentemente ele também elucida que uma plenitude só será realizável em um plano infinito e, dessa forma, pretende não entrar em reflexão desse nível, prefere não dar uma resposta conclusiva ao assunto. “O que conta, entretanto, é que se deve supor que ela é assim (permanente e abrangente), e que os participantes devem se relacionar como se a suposição fosse verdadeira, e verdadeira de uma forma definitiva...(BAUMAN, 2011, p.77) .

A essa outra maneira de relacionar Bauman chama de SER PARA. Ela rompe, segundo ele, decisivamente com aquela separação endêmica que, sob a condição de “estar com”, permanece como linha de base a partir da qual o encontro não passa de um desvio provisório e para o qual os participantes retornam, após cada episódio de encontro. O ser- para salta o isolamento para dar unidade, “ingressa-se no ser-para pelo bem da salvaguarda e da defesa da unicidade do outro”. Desse modo, segundo o autor, o eu não pode fugir da responsabilidade para com o outro.

O ser – para não é um produto, um resultado, uma consequência, uma entrega ou um fruto do estar com – uma vez que a fragmentação espacial e temporal da qual o estar - com depende e que ele reafirma em cada sucessivo episódio não pode ser reparada, não com os recursos e as estratégias disponíveis ao estar -com. Ela somente pode ser posta de lado, dispensada, contornada, ignorada. O ser – para somente pode chegar, por assim dizer, por trás do estar- com. (BAUMAN, 2011, p. 78)

Bauman diz que o self não pode planejar, tramar, projetar, calcular a passagem do estar com para o ser para. Segundo ele, o ser para não tem origem em um julgamento, nem mesmo pode ser uma questão de escolha. O conhecimento que poderia lidar com a questão da escolha é fragmentado e, assim, pressupõe um conhecimento fragmentado do ser. Então temos que o ser-para não pode se guiar em termos de razão. Parafraseando Arne Johan Vetlesen sobre o compromisso como forma de integração e de proximidade “não é (o

compromisso) produto da intencionalidade do sujeito. Ele não é procurado, simplesmente se impõe como uma propriedade que pertence à própria estrutura dessa díade de proximidade (VETLESEN.1993, p.202).

Tal é a natureza do ser – para, baseada no sentimento, na emoção:

Seu ruidoso e ameaçador antagonista, aquele “atirar e ser alvo de tiros”, aquela repentina abertura para o outro, a explosão não programada de não indiferença, a abrupta redução da distância – a razão os nomeia de sentimento, emoção, sensibilidade, paixão (BAUMAN, 2011, p. 80).

De acordo com Bauman, a razão tenta, por inúmeras vezes, descrever e encontrar uma definição para aqueles “outros de si”, em seus próprios termos. Mas isso não acontece com muito proveito, pois, quando tenta encontrar uma explicação racional, o “único significado confirmado de sentimento/emoção/sensibilidade/paixão é desafio, θ desdém e θ desprezo à razão (BAUMAN, 2011, p. 80). Porém, cada termo (razão e sensibilidade) define-se mutuamente, não carrega significado, isoladamente, independente de seu oposto. “Para que a razão seja lícita, seu oposto, o ilícito, deve ser o irracional, o sentimental” (BAUMAN, 2011, p. 80). Se a razão conseguisse realizar por completo seu objetivo de colocar tudo em suas normas e regras (se essas regras retivessem a integração humana por completo e inapta) a ideia de paixão, por exemplo, não teria sentido de ser concebida.

A modernidade, desde seu início, com o objetivo de unificar a esfera pública tentou domesticar e dominar as emoções, o irracional, para dar espaço à civilidade governada pela razão. A esfera pública é, assim, o lugar da integração: “as regras proibiam tudo que não governavam e não puderam governar” (BAUMAN, 2011, p. 82).

O argumento do Bauman, então, baseia-se na seguinte reflexão: O encontro com o outro foi pautado como regras de um jogo de xadrez, em que o peão é movido obedecendo a regras, no tabuleiro, de direitos e de deveres. A regra é uma convenção, sendo assim, não pode ser estabelecida tendo como base o emocional. A regra deve estar acima de toda ação emotiva. A convenção assumiu o lugar do encontro com o outro, a preocupação era evitar de toda forma que a regra fosse quebrada, por isso esse tipo de ação deve ser monitorada, para não sair das regras estabelecidas.

Por essa razão, o autor traz para complementar sua argumentação a reflexão do filósofo da alteridade, do outro, Emmanuel Lévinas. Segundo ele, “A maravilhosa alteridade do outro foi banalizada e enturvecida numa simples troca de cortêsias estabelecida como um comércio interpessoal de alfândegas. (LÉVINAS, 2005). “Para Lévinas, o princípio da moralidade é “ uma preocupação com o outro que chega até o sacrifício, até a possibilidade de

morrer pelo outro. (BAUMAN, 2011, p. 87). Parece, nesse aspecto, que o domínio do ser – para é encerrado no quadro da simpatia, entendida como a disposição e o serviço para fazer o bem, se autossacrificar pelo outro.

Emmanuel Lévinas, em sua ética da alteridade, relata a existência do “ser no mundo”, que consiste em entender, por um lado, que há um “eu” recolhido em sua morada, vivendo de gozo e, por outro lado, um “eu” em movimento que constitui o mundo onde ele vive, onde localiza sua morada. Ou seja, a sua morada está situada no mundo, porém em se tratando da ordem da constituição, o mundo é produzido a partir da originalidade da morada. O mover-se no mundo é ter posse dele como “meu mundo”, assim, o possuir um mundo é o ato concreto originário do modo de ser do “viver bem de... com gozo”.

Ao referir-se à posse do objeto por esse “ser no mundo”, Lévinas argumenta que esse objeto, possuído, perde seu ser. Possuir significa neutralizar o ser do ente possuído. “A posse neutraliza esse ser: a coisa, enquanto ter, é um ente que perdeu seu ser (...). A ontologia que aprende o ser do ente – a ontologia, relação com as coisas que manifestam as coisas – é uma obra espontânea e pré-teórica de todo habitante da terra” (LÉVINAS, 1961, p. 170).

Esse eu a que Lévinas está se referindo é o ser humano, que, segundo ele, é um ser separado e liberto da condição de animal e de vegetal. Esse ser que “vive de ...com gozo”, domina os entes, a fim de satisfazer suas necessidades de “ser separado”.

Nessa condição, um “ser separado – necessitado” tem um problema: o risco da pobreza. Lévinas está-se referindo, nesse caso, ao fato de que esse ser pode não conseguir obter o suficiente para manter sua vida e posteridade. “A pobreza é um dos perigos que a libertação do homem corre, ao romper com a condição animal e vegetal” (LÉVINAS, 1961, p. 120). E é essa condição de satisfação das necessidades que fez o ser humano “viver de ... com gozo”. Essa operação de conhecimento, ou constituição de mundo, de posse, de objetivação, chama-se ontologia.

Nessa esteira, tem-se uma constituição ou construção de mundo de fartura, por parte de um ente humano, que pode significar a pobreza de outro ente humano. Essa é uma chave de leitura ética de Lévinas: as relações, as situações de vida próximas à originalidade constitutiva do mundo e das relações dos eus no mundo.

A relação entre os entes humanos não é ontológica (constituição, posse, objetivação, exploração), mas sim ética:

A relação entre os seres humanos não é ontológica (constituição, posse, objetivação, exploração, etc.), mas ética. A ética, mais que relação, é experiência: experimentar na transcendência a vergonha e a culpabilidade de uma ingênua liberdade individual e egoísta que tudo pretende agarrar, objetivar e fazer seu, para explorar;

experimental “em mim a ideia do infinito que é o outro” como limite do “eu posso poder” e como primeira aproximação; (COSTA, 2000, p. 139)

A ética vai além da relação, ela é experiência: experiência na transcendência. Sendo a ética experiência, é preciso experimentar a ideia de infinito, que é o outro. Isso traz uma limitação “eu posso poder” e uma maior aproximação com o outro. Experimentar o encontro sem mediações com o rosto do outro estando face - a -face com ele.

O outro e a linguagem configuram a relação ética que faz surgir o face- a -face. É o comunicar-me, compartilhar o “meu mundo” com o outro. A palavra traz uma estrutura de um mundo comum. É interessante notar que, para Lévinas, essa transcendência não é uma visão do outro, mas uma doação, em que a linguagem não está exteriorizando uma representação minha, mas compartilhando “meu mundo”. A linguagem, no caso, é o próprio rosto que se mostra.

A linguagem é a relação (e possibilita-a) entre separados; ela é o “próprio poder de quebrar a continuidade do ser” (LÉVINAS, *Totalidade e Infinito*, p.174). A palavra, dirigida a Outrem, tem-no não como tema e sim como significação, falar com o outro é falar a ele.

Com o tema do primado da ética, Lévinas confirma que o cerne de sua obra tem a intenção de propor uma procedência do ético sobre o ontológico. A relação homem a homem é, com certeza, uma das principais argumentações desse filósofo.

Em *totalidade e infinito* Lévinas fala longamente do rosto. É um dos seus temas mais frequentes e consiste em analisar o que se passa frente a frente quando se contempla o outro. O acesso ao rosto é o primeiro momento ético.

Sendo o primeiro gesto ético, a transcendência conduz ao rosto do outro, que recorda as obrigações do ser. O rosto coloca em questão a liberdade e desperta para a vergonha, para a culpabilidade. (...) porque o rosto me recorda minhas obrigações e me julga. (...) Minha liberdade arbitrária lê sua vergonha nos olhos que me olham. (LÉVINAS, 1961, p. 238, 229)

A filosofia do outro é compreendida dentro da relação, o corpo humano, é posto em relação. Nenhuma pessoa vive por si e para si, a existência pressupõe a manifestação, a interação com o outro. “Mas, dentre todas as partes do corpo, o rosto é o mais exposto, tanto ao perigo quanto à carícia, nu e transparente, o rosto é completa exterioridade, inteira relação e comunicação, sinceridade e abertura.” (MELO, 2003, p. 89)

Se o transcendente decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a visão da própria abertura do ser – ela decide sobre a visão das formas e não

pode exprimir-se nem em termos de contemplação, nem em termos de prática. Ela é rosto; a sua revelação é palavra. A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta. (LEVINAS, 1980, p. 171)

Segundo Lévinas, o ser não é uma unidade geral, o ser é exterioridade. A face que é apresentada na ontologia é violenta. A exterioridade, a alteridade, o outro fazem resistência à totalização. A ontologia não é estrutura primordial: “o ser é exterioridade” (COSTA, 2000, p. 141)

O discurso do face-a-face leva Lévinas a recusar uma filosofia ontológica que se apoie no global e na síntese. A noção de totalidade deve ser substituída pela da separação.

No rosto há a percepção dos valores, ali é o começo da moralidade, nele o homem encontra sua verdadeira realidade. Na compreensão do outro ou no desprezo e na violência, tudo depende do encontro com o rosto.

A promessa de um saber absoluto, pela filosofia, segundo Lévinas, é um pensamento do igual. O ser é alcançado em sua verdade, e mesmo que a verdade não seja buscada na sua versão definitiva, há a promessa de uma verdade mais adequada. Lévinas considera que, sendo finitos, os seres humanos não podem levar a tarefa do saber a um nível inalcançável. Porém, dentro dos limites em que ela é cumprida, consiste em fazer que o outro se torne o Mesmo, ou seja, se torne ele mesmo.

A ideia do infinito, pelo contrário, traz uma desigualdade no pensamento, esse conceito ele defende citando como exemplo o pensamento cartesiano:

Sem dúvida, o ser finito que somos não pode, no fim de contas, levar a bom termo a tarefa do saber mas, dentro dos limites em que esta tarefa fica cumprida, ela consiste em fazer que o Outro se torne o Mesmo. Inversamente, a ideia do infinito implica um pensamento do Desigual. Parto da ideia cartesiana do infinito, onde o ideatum desta ideia, isto é, o que esta ideia visa, é infinitamente maior do que o próprio acto pelo qual eu penso. (LEVINAS, 2007, p. 74)

A expressão “não matarás” exprime uma face do outro, sua abertura para o transcendental. Ninguém tem o direito de tirar a vida do outro por apropriação, negando-o. Segundo Lévinas, a negação total do outro só tem um destino: o assassinato. “Matar não é dominar, mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão.” (LÉVINAS, 1980, p.177) O matar não é um mecanismo de dominação do outro, apenas elimina, de forma radical, a vida.

Segundo Lévinas, o erro da ontologia tradicional está na intenção de abarcar a compreensão do ente como ser, esse enquadramento acaba destruindo a alteridade. Assim, “a

relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar” (LÉVINAS, 2008, p. 33). O espaço para se pensar o outro é aniquilado pela globalização ou totalização

Mas essa intenção de abarcar o todo que a ontologia propõe fracassa, ao se deparar-se com o outro. Segundo ele, a não manifestação do ser como fenômeno produz esse efeito singular em cada pessoa.

O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro. Tudo que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. Compreendo-o a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos. O que nele escapa à minha compreensão é ele, (LÉVINAS, 1997, p. 31).

Com a proposta de contrapor a ontologia, Lévinas põe em seu lugar a ética como filosofia primeira. Isso porque o outro não pode ser capturado ou compreendido como um fenômeno, ele é apresentado como absolutamente outro.

Como observa Lévinas, a ética é manifestada sempre com grande importância. Em tempos em que a violência e todas as formas de tortura e morte se tornam banalizadas, o outro se desvela e, com ele, os seus direitos. Um desvelar para o eu que exige postura ética do Outro. Assim, a ética de Lévinas, que inspirou Bauman, é uma alternativa para uma sociedade que tem a técnica em evidência e muitas vezes esquece que, no meio de tudo, existe o humano, e esse precisa ser valorizado e reconhecido com respeito e igualdade. Essa foi a inspiração de Bauman para sair da categoria de sujeito objetivado, apresentado no decorrer desse estudo. Bauman buscou apoio para sustentar seu projeto de integração para uma convivência mais humana.

3.3 As posturas éticas de Gilles Lipovetsky

Sob a ótica pessimista, há uma tendência de considerar o cenário atual como sem moral ou amoral, como se não houvesse mais valores. Obviamente ~~que~~ essa não é a realidade, o mundo moral não some, a pós-modernidade apenas alterou os valores. Do bem passou-se para a ideia de bem-estar, esse valor (bem-estar) torna-se essencial na cultura contemporânea.

As fortes estruturas sociais, as instituições, a figura de um Deus que castiga, a ideia de leis eternas e imutáveis enfraqueceram extremamente para dar espaço ao homem pós-

moderno. O que caracteriza o momento atual é, propriamente e acima de tudo, o esgotamento dos ideais e o declínio da moral (LIPOVETSKY, 2005, p. 105) .

David Harvey, p. 293, 1992, descreve bem esse cenário:

A experiência do tempo e do espaço se transformou, a confiança na associação entre juízos científicos e morais ruiu, a estética triunfou sobre a ética como foco primário de preocupação intelectual e social, as imagens dominaram as narrativas, a efemeridade e a fragmentação assumiram precedência sobre verdades eternas e sobre a política unificada, e as explicações deixaram o âmbito dos fundamentos materiais e político-econômicos e passaram para a consideração de práticas políticas e culturais autônomas.

Regras e normas morais não são aceitas, a não ser as que são importantes e necessárias para a realização pessoal. Assim, a verdade de um único sistema que estabeleça um conjunto de verdades cede lugar a uma variedade de verdades e de sistemas abertos. Isso explica, também, a Crise e o desajuste geral. Vários estilos de vida e comportamentos aparecem e são tolerados. A verdade passa a ser pessoal e a experiência do indivíduo é um voltar-se para o melhor para si.

No pensamento de Lipovetsky, o dever é escrito com letras minúsculas e a lei exaltada e assumida pelo sujeito é o “*self – interest*”. Nessa esteira, esclarece o autor, a onda de gritos pelo retorno da ética não passa de gritos e isso não significa que há uma renúncia a si próprio, ou o desejo de cumprir obrigações em favor dos outros. Na sociedade do pós-dever os direitos subjetivos ofuscam os imperativos. “Queremos o respeito da ética sem mutilação de nós mesmos e sem obrigações difíceis; o espírito da responsabilidade, não o dever incondicional. Por trás das liturgias do dever demiúrgico, chegamos ao minimalismo ético” (LIPOVETSKY, 2005, p. 101).

Diferentemente de Bauman, Lipovetsky apresenta uma hipótese que ele denomina de fase pós-moralista. Assim, enquanto Bauman afirma que estamos na era da moralidade, Lipovetsky afirma que estamos à frente dela. A fase pós-moralista, para Lipovetsky, cria uma ruptura e, ao mesmo tempo, complementa o chamado processo de secularização, iniciado entre os séculos XVII e XVIII.

As duas teses são claramente diferentes. A época atual, de acordo com Bauman, é baseada na moralidade sem ética, uma moralidade “desnuda”, como foi apresentado nas considerações anteriores. Lipovetsky, ao contrário, afirma que estamos em uma sociedade pós-moralista, mas que isso não significa uma sociedade “pós-moral”. Ocorre apenas que essa era não está disposta a sacrificar a exaltação dos desejos, do bem-estar individual, do ego, da felicidade por um ideal de abnegações, como acontecia na moral moderna do dever. Na perspectiva lipovetskiana, o que acontece na era do “pós-dever” é a espetacularização, em que até mesmo

o mal é transformado em espetáculo atrativo e o ideal é subestimado. É evidente que os vícios ainda inspiram censura, mas o heroísmo do bem perdeu muito vigor. Assim, os valores que são admitidos hoje são de cunho negativo (não faça isso) e não positivo (você é obrigado a fazer). O autor admite existir uma ética indolor, a qual ele chama de última fase da cultura individualista democrática.

Bauman questiona se realmente a pós-modernidade vai entrar para a história como o crepúsculo do dever (visão de Lipovetsky) ou como o renascimento da moralidade (visão de Bauman). Para entender essa crítica contra Lipovetsky, convém repassar algumas ideias expostas por Bauman, em sua *Ética pós-moderna* (1997), na qual ele acusa Lipovetsky de cometer erros de investigação, principalmente em seu livro *O crepúsculo do dever*:

Se se precisar de exemplo dessa interpretação da “revolução ética pós-moderna”, não se pode fazer pior do que consultar o estudo recentemente publicado por Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule Du devoir* (“O crepúsculo do dever”, Gallimard, 1992). Lipovetsky, proeminente bardo da “libertação pós-moderna”, autor de “A era do vazio” e “Império do efêmero”, sugere que entramos finalmente na era de l’après-devoir, uma época pós-deontológica, em que se libertou nossa conduta dos últimos vestígios de opressivos “deveres infinitos”, “mandamentos” e obrigações absolutos. Em nossos tempos, deslegitimou-se a ideia de autossacrifício; as pessoas não são estimuladas ou desejosas de se lançar na busca de ideais morais e cultivar valores morais; os políticos depuseram as utopias; e os idealistas de ontem tornam-se pragmáticos (BAUMAN, 1997, p. 06-07).

Bauman acusa Lipovetsky de aplaudir uma moral em declínio. “A moral que vem ‘depois do dever’ só pode admitir uma moralidade muito ‘minimalista’ e em declínio” (BAUMAN, 1997, p. 07). Entretanto, para Lipovetsky, é um equívoco comparar o ocaso do dever e da moral com o declínio dos valores. Pelo contrário, nessa era de ocaso do dever e da moral, a tolerância, a honestidade e os direitos humanos são cada vez mais exaltados. A tendência, portanto, como conclui Lipovetsky, não é do abandono completo da moralidade e, sim, de sua reelaboração de acordo com uma base compartilhada de valores renovados. Costuma-se dizer que “Deus está morto”, mas nem por isso os critérios de avaliação entre o bem e o mal foram cancelados na alma humana individualista (LIPOVETSKY, 2005a): “É preciso abandonar a ideia fictícia de um mundo em que todos os critérios foram por água abaixo, em que os homens não se deixariam mais guiar por nenhuma crença ou dispositivo de natureza moral” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 125).

Bauman (1997) ainda considera que Lipovetsky não faz uma *afirmação* moral e erra ao fazer meramente uma descrição dos comportamentos existentes, que ele aplaude e toma-a como norma que deve ser seguida nessa época pós-deontológica. Na crítica de Bauman,

Lipovetsky é um mero descritor das realidades, aceitando e aplaudindo um cenário só porque ele está na moda ou por apenas existir. A acusação é séria, pois, realmente, Lipovetsky descreve e aplaude a sociedade pós-moralista. A sua descrição aponta que a pós-modernidade apresenta uma inclinação para questões morais imediatas e menos teóricas, bem como apresenta uma inclinação para uma moral pronta para o consumo midiático. Não obstante, sua intenção não é tanto construir uma teoria da moral, mas fazer “um levantamento do novo individualismo na era do consumo de massa” (GOERGEN, 2001, p. 48). Esse novo tempo, segundo a reflexão de Lipovetsky, afasta-se da ideia de finalidade e é dirigido pela lógica da personalização no fluxo da supervalorização individual ou pessoal.

O rosto do futuro será, em parte, feito imagem desta luta a que se entregam estas duas lógicas antagônicas; uma, afastando-se da obsessão da finalidade, tendo em conta a complexidade tanto do social como das situações individuais, inventando dispositivos plurais, experimentais, personalizados; a outra, desviando-se das realidades sociais e individuais em nome de um novo dogmatismo ético e jurídico (LIPOVETSKY, 1994, p.19).

Diante das críticas tecidas por Bauman, convém analisar a visão de Lipovetsky sobre a ética pós-moderna e verificar se os argumentos contra ele são razoáveis e sensatos. Na citação abaixo, mesmo pondo em questão o uso crítico da razão proposto por Habermas, Lipovetsky explica que o mundo midiático não sepulta a razão nem a formação da opinião crítica.

O universo da informação conduz maciçamente a sacudir as ideias aceitas, a fazer ler, a desenvolver o uso crítico da razão; é máquina de tornar complexas as coordenadas do pensamento, de despertar exigência de argumentações, ainda que num quadro simples, direto, pouco sistemático. É preciso operar uma revisão de fundo: o consumo midiático não é o coveiro da razão, o espetacular não abole a formação da opinião crítica, o show da informação prossegue a trajetória das luzes. (LIPOVETSKY, 2008, p. 225)

Com sua posição, Bauman parece colocar-se como um conselheiro angustiado com o cenário pós-moderno, que se assemelha a uma coleção de fragmentos de episódios que formam uma imagem e imediatamente a substitui por outra. Nesse universo fragmentado, Bauman invoca a moral da responsabilidade para com o outro. O problema para ele está posto em um dilema: a contradição da inevitabilidade das escolhas e a responsabilidade e a transitoriedade da realidade. Como, então, assumir a posição moral que leve em consideração o outro em um universo transitório?

Para Lipovetsky, o caráter fragmentário do contexto social e o pular de episódios em episódios não parecem ser as raízes dos problemas morais pós-modernos. Frente a essa característica da pós-modernidade, Lipovetsky defende uma ética de traços individualistas.

Será que diante desse cenário de indivíduos atomizados, voltados para si mesmos, as sociedades liberais estariam condenadas a serem comunidades sem projetos nem moral? O ser humano estaria realmente diante de uma sociedade sem referenciais e valores? Presencia-se, realmente, a fragmentação ou a decomposição da esfera moral em favor de uma exaltação do instantâneo, do efêmero, do consumismo exacerbado? A resposta, sendo positiva, ensejaria, ainda, outra pergunta: qual seria a explicação, então, para o retorno do moralismo?

Segundo Lipovetsky, o fenômeno do individualismo contemporâneo coexiste na pós-modernidade, com o retorno de uma autêntica exigência ética que rompe com o discurso libertário dos anos 60 e 70, assumindo posições éticas frente às novas ameaças tecnológicas ao meio ambiente e ao estatuto biológico do ser humano, ao novo contexto econômico, ideológico e político, em desenvolvimento a partir da metade dos anos 80 (LIPOVETSKY, 2004 b). Com essas ameaças vindas de diferentes campos, segundo esse teórico, adentra-se em uma nova fase da normatização ética, diferente da que existia no passado, caracterizada por uma moral austera e por um dever incondicional. A nova moral tem como perfil uma escolha autônoma, influenciada frequentemente por dispositivos externos, como a mídia e as empresas: “estamos longe do engajamento moral dos tempos passados, em que o sacrifício, em nome de uma religião ou de uma nação, era a norma” (LIPOVETSKY, 2004, p. 12).

A moralidade, como analisa Lipovetsky, ocorre em um novo terreno, em que os valores morais não exigem mais o sacrifício do indivíduo, mas uma adesão voluntária e de duração limitada. Essa aspiração ética deve ser considerada, uma vez que, mesmo vivendo em um universo atomizado e de exageros, perdura certo fundamento de virtude representado pela liberdade de expressão, de respeito pelo outro, de tolerância etc.

Nestes termos, Lipovetsky fala de uma sociedade pós-moralista, assim denominada pelo fato de ter chegado ao fim a fase heróica e austera do dever e da obrigação. A partir da segunda metade século XX, presencia-se uma mudança quanto ao culto ao dever e ao respeito à autoridade. Exemplo disso são as manifestações antiautoritárias dos anos 60, que representam a manifestação externa do desejo de libertação, da soberania da lei e da reconciliação com o prazer. Assim, o espaço vazio deixado pelo dever cedeu lugar ao desejo, à busca do bem-estar e da felicidade, e à estimulação dos sentidos.

Na visão de Lipovetsky, não há nada de novo debaixo do sol. Com maior ou menor influência, há pelo menos dois séculos cada geração proclamou estar em face da dissolução dos valores e dos costumes. Hoje, praticamente, os termos catastróficos, na análise desse teórico, são os mesmos. A época pós-moralista é uma fase na qual a exigência moral cai em descrédito. Isso não significa, porém, o fim da moralidade, mas, apenas, que alguns

princípios antes nobres não são observados mais, como outrora. Em uma avaliação realizada, dentre 17 valores pesquisados, o socorro ao próximo, por exemplo, ficou em 14º lugar (LIPOVETSKY, 2005, p. 107). O indivíduo contemporâneo não é mais o egoísta que foi em eras passadas. A mudança está, necessariamente, na seguinte constatação: “pensar só em si não é mais tido como algo imoral” (LIPOVETSKY, 2005), o eu conquista o direito de cidadania, no entanto, sem deixar de lado os eflúvios de bondade. De um lado, tem-se uma moral que se deseja ver incorporada na sociedade, ou, noutras palavras, a sociedade aplaude a honestidade, a polidez, o respeito etc; por outro lado, a obrigação de se abnegar ou de imolar-se, não está no cerne das preocupações. “A nova era individualista conseguiu a façanha de atrofiar nas consciências a alta consideração que desfrutava o ideal altruísta, redimiu o egocentrismo e legitimou o direito de viver só para si” (LIPOVETSKY, 2005, p. 107).

São desacreditados o espírito de sacrifício(↔) e o ideal altruísta. No vazio deixado, a cultura pós-moralista supervaloriza os direitos subjetivos. Na concepção de Lipovetsky, a fórmula do individualismo consumado é manifestada na não obrigação de se dedicar aos outros.

Ao defender que o ideal perdeu sua base de sustentação, esse filósofo não pretende, contudo, dizer que reina, agora, o “estado de selvageria” e de completa indiferença pelos outros. Como Lipovetsky analisa também a sociedade francesa, em especial, afirma que, no seu país, a maioria das pessoas considera um grave delito não conceder ajuda a alguém que esteja enfrentando dificuldades. O individualismo contemporâneo não é antagônico às obras de beneficência. Assim, ele assevera haver um desejo de ajudar os outros, mas sem se comprometer em excesso, doando-se a si mesmo em demasia.

O “crepúsculo do dever”, para Lipovetsky, não remonta a um cenário apocalíptico. “ética um equívoco equiparar o crepúsculo do dever ao nilismo e ao vazio dos valores’. Para esse teórico, a sociedade atual vai reconstruindo um núcleo sólido de valores compartilhados os quais se apoiam num consenso de valores éticos de base. Essa base de valores, como foi dito anteriormente, é pautada na honestidade, na tolerância, na recusa da violência etc. Esses valores geralmente são bem acolhidos pela sociedade. As ideologias perderam sua credibilidade, mas não as exigências morais mínimas como critérios indispensáveis para a vida social e democrática. Hoje, mais do que nunca, os crimes de sangue, a escravidão, a crueldade, o estupro, dentre outros delitos, são repudiados e provocam indignação coletiva. Pode-se afirmar, diante desse contexto, que, por mais que o fim do ciclo do dever tenha abalado a sociedade, o senso de indignação moral não morreu.

A sociedade do pós-dever enfraquece a obrigação de se consagrar aos demais, mas cristaliza aquilo que Rousseau chamava de compaixão. Em suma, ao mesmo tempo em que o dever declina, paradoxalmente, testemunha-se uma preocupação ética. “As grandes ordens moralistas caem em desuso, mas a ética volta à ordem do dia, a religião da responsabilidade está mais vazia do que nunca, mas o suplemento da alma está na ordem do dia (LIPOVETSKY, 2005, p. 185).

As acusações de Bauman de que Lipovetsky aplaude uma vida liberada de morais, ou que não se guia mais por um “deve” desvestido de obrigação moral e de direito (BAUMAN, 1997), não parecem ser totalmente verdadeiras. É bom entender que o autor de *A Sociedade Pós-moralista* usa essa expressão (pós-moralista) no sentido de que existe uma volta da moral, porém esse retorno já não mais tem nada a ver com a retomada da moral tradicional, baseada no “dever” e na obrigação. As regulações morais têm, hoje, um novo fundamento no comportamento responsável e solidário e não mais nas regras derivadas do princípio do dever, que se sobrepõem a todos os desejos individuais (GOERGEN, 2001, p. 54).

Entretanto, uma questão pode ser levantada: se não é possível, na era contemporânea, recorrer-se aos princípios metafísicos teológicos, aos imperativos categóricos do dever, quais podem ser os princípios que devem orientar o comportamento humano?

Em resposta, Lipovetsky assume uma ética individualista. No entanto, permanece problemático encontrar garantias que ofereçam uma nova regulamentação moral para reger os comportamentos humanos, uma vez que esses estão em permanente transformação em uma sociedade que abriu mão dos princípios fundantes transcendentais. Lipovetsky adverte que não é possível e nem aconselhável reformular qualquer projeto empenhado no ressurgimento do culto ao dever, por intermédio da pedagogia altruísta de virtudes cidadãs, pois já passou a época da educação com base em princípios altruístas por meio de ameaças.

Bauman discorda dessa posição e assume uma postura, inspirada em Lévinas, que considera o outro ou o “ser para” como base primordial de suas argumentações na construção do processo de integração.

É pela solidão que almejamos integração. É por conta dessa solidão que nos abrimos ao outro e permitimos que ele se abra para nós. É graças a essa mesma solidão (que é somente desmentida, nunca superada, pelo tumulto do estar-com) que nos transformamos em selves morais. E é justamente por permitir à integração alcançar suas possibilidades que apenas o futuro pode revelar que temos uma oportunidade de agir moralmente, e por vezes mesmo de ser bons no presente. (BAUMAN, 2011, p. 100)

Lipovetsky, não obstante, acredita que há um forte predomínio dos direitos subjetivos, entre a massa. Uma ética pluralista, sem o fardo do dever, não precisa recomendar desordem. A sociedade tem desejo de ordem, de moderação. A nova fundamentação da moralidade não tem onde se apoiar, a não ser na própria sociedade aberta e democrática. Ao defender essa concepção, Lipovetsky é coerente em seu otimismo, pois é incontestável o vazio ou o vacilar das referências, mas não se pode omitir que também existe um consenso em torno de alguns valores morais de base, tais como: os direitos da humanidade, a tolerância, a não violência, a honestidade. É incontestável que há grandes violações desses valores, mas isso não implica que eles estejam sendo questionados. Ao contrário, há um alto grau de consenso em torno deles.

Também não se pode deixar de falar em valores que antes eram precários e que hoje são mais respeitados, exemplos disso são: respeitar o meio ambiente, o respeito com a diferença, os direitos e estatutos da criança, os direitos ou estatutos do idoso, os direitos da mulher, dentre outros. A esse respeito, complementa Lipovetsky:

É preciso desfazer esta imagem caricatural da sociedade na qual todos os valores teriam sido precarizados. Uma tolerância maior não significa a derrocada completa dos valores, não significa logo a total incapacidade de sim ou de não em nome de princípios nos quais se acredita. Esta é uma necessidade individual, uma urgência da vida e, portanto, não se “desfaz no ar” tão facilmente (LIPOVETSKY, 1994, pp. 168-169).

Observa-se, então, que o problema posto em termos éticos reside na fundamentação dos códigos morais numa era em que entram em crise a filosofia do sujeito e as narrativas sociais. Bauman, mesmo não sendo fundacionista, tenta recuperar essa dimensão da fundamentação na chamada responsabilidade para com o outro; Lipovetsky, por sua vez, parte do individualismo que ele denomina de individualismo responsável, com regras, organizado, ao contrário do individualismo autossuficiente, sem regras, desorganizador, irresponsável.

Gilles Lipovetsky (1994) apresenta a proposta de uma ética *indolor*, sem se basear no dever. Desaparece a retórica do dever austero, cedendo lugar a essa ética mais leve, indolor que não tem como função pregar a imolação do homem no “altar dos valores superiores” (LIPOVETSKY, 1994, p.209). O individualismo não elimina a preocupação ética e nasce nas mentalidades um altruísmo indolor. É importante esclarecer que Lipovetsky não diz que o altruísmo foi dissolvido, mas, apenas, que foi modificado, ou seja, sua nova versão agora tem uma característica mais flexível, sem obrigação, sem peso ou sacrifícios exagerados.

Dans nos sociétés, l'altruisme erige en principe permanent de vie est une valeur disqualifiée, assimilée qu'elle est à une vaine mutilation de soi: le nouvel âge individualiste a réussi l'exploit d'atrophier dans les consciences elles-mêmes l'autorité de l'idéal altruiste. Il a déculpabilisé l'égoïsme et légitimé le droit de vivre pour soi-même. (LIPOVETSKY, 2005, p. 135)

Desse modo, “o momento do imperativo categórico cedeu lugar a uma ética minimalista e intermitente a uma forma de solidariedade compatível com o primado do ego” (LIPOVETSKY, 2005).

Observou-se que Bauman, em sua obra *Vida em fragmentos: Sobre a ética pós-moderna*, defende que a era atual se caracteriza como o momento da moralidade sem ética. Contrariamente, Lipovetsky (2005, p. 185) diz: “Ou o século XXI será ético ou não será nada”. Lipovetsky, com a ideia de um altruísmo indolor ou em uma visão contrária à de Bauman, valoriza um individualismo chamado por ele de individualismo responsável. Só que para Bauman não pode haver responsabilidade em um projeto dessa espécie. O individualismo forjado pelo consumismo, aplaudido por Lipovetsky, gera concentração extrema de irresponsabilidade por prevalecer o interesse do mais forte. Além do mais, também o sujeito é objetivado, como foi mostrado na reflexão de Lévinas, perdendo o contato com o humano, desfigurando o rosto do outro, que deveria ser preservado, com o cuidado do *estar com*. Portanto, para Bauman esse tipo de individualismo destrói, sim, as pontes de proximidade e de alteridade tão caras para a convivência humana.

Lipovetsky, por seu turno, não acredita que o individualismo reinante destrua a ética. Ele (o individualismo responsável) está aberto às regras morais. Essa nova forma de pensar mostra que o individualismo também não pode existir sem um regulador. Ilustra, também, que as ideologias deixaram de responder às exigências atuais. Daí se justifica a conclusão de Lipovetsky de que o século XXI será ético ou não será nada.

O retorno da ética assinala que o senso moral constitui um elemento estrutural do humano. Na ótica de Lipovetsky, o sujeito contemporâneo tem como conciliar ética com individualismo, desde que seja um individualismo responsável, em que cada um respeita o mínimo de valores essenciais e as regras básicas para a boa convivência que garanta seus direitos. Bauman, não aprova esse individualismo porque considera a existência de uma necessidade de personalizar a moral, tirando-a da máscara rígida colocada pelo código ético, isso significa, em outras palavras, trazer a moral ao começo do caminho ético e não promover apenas sua finalidade, cujo caráter ganha contornos utilitaristas (AQUINO, 2011). Em sua concepção, não existe responsabilidade sem alteridade, pois é na relação com a incerteza chamada Outro que vai sendo tecida a compreensão sobre o “ser moral”.

3.4 Lipovetsky e sua Proposta das Éticas Inteligentes

Lipovetsky considera importante dar razão não às pregações moralizadoras, mas defender a causa das éticas inteligentes. Essas éticas inteligentes se caracterizam-se mais por um voltar para o atendimento das necessidades concretas do homem do que para a realização de desígnios abstratos. “Mais inovadoras do que meramente teóricas; mais abertas às mudanças realistas do que a concepções dogmáticas; mais atentas à responsabilização pessoal e menos ao indiciamento compulsório” (LIPOVETSKY, 2005, p. xxxiv). Isso significa que o argumento do autor defende, sim, o aproveitamento das iniciativas interesseiras, mas com a ressalva de que possa haver melhoras na condição humana. Essa postura é melhor do que boas intenções desprovidas de meios apropriados. “Se, com toda evidência constitui critério moral de maior alcance o anseio generoso ou altruísta, tal não pode ser tido como elemento único e exclusivo (LIPOVETSKY, 2005, p. xxxiv).

Lipovetsky reforça, assim, sua postura de não aceitar esse altruísmo tradicional e ultrapassado. “Caso contrário, equivaleria a admitir como verdadeira a tese (a nosso ver, inaceitável) que não estabelece distinção entre procedimento moral, de um lado, e atitudes individuais inteiramente desinteressadas, de outro (LIPOVETSKY, 2005, p. xxxiv-xxxv). Com essa concepção, o autor ressalta que criaria no plano ético uma confusão entre as medidas políticas, econômicas ou gerenciais mais antagônicas e as motivações nelas contidas. Assim, para resolver essa situação é proposta uma “inteligência na ética”. Nessa situação, a inteligência na ética ou a ética inteligente não impõe que os interesses pessoais sejam coibidos completamente, eles são apenas refreados. Também não se exige o heroísmo da abnegação, mas apenas procura-se um meio termo que se possa aceitar. Ele propõe, na realidade, medidas que sejam adequadas de acordo com as circunstâncias concretas. Nessa perspectiva “defendemos, sim, a causa da ética inteligente, porque o culto ao dever já não tem credibilidade social, porque a justiça social requer eficácia (ao menos na era neo – individualista), não pode ser concebida sem respeito ao homem, sem uma dimensão humana” (LIPOVETSKY, 2005, p. xxxv).

3.5 Considerações

A ética do pós-dever é paradoxal, tendo como centro o individualismo hedonista e narcisista, de deveres subjetivos, de satisfação dos desejos, de felicidade, de autonomia. Como afirma Martins (2007), Lipovetsky tem consciência de que se trata de uma ética com limitações e que não pode salvar o mundo, por isso prefere assumir uma *ética inteligente e aplicada*, preocupada mais com os benefícios do que com as intenções puras. Trata-se, portanto, de uma ética mais reformadora, adepta às mudanças e menos apoiada em princípios absolutos e universais.

A ética do pós-dever é uma ética indolor, ancorada em um individualismo responsável, entretanto ele não cai, como observa Martins (2007), no clássico individualismo de estilo hobbesniano, de “cada um por si e depois de mim o dilúvio”. Vale ressaltar, portanto, que esse individualismo não implica uma postura irresponsável em que cada um deve apenas cuidar de si próprio, sem preocupações com o que aconteça com o outro. “D’un côté un individualismeresponsable et organisateur, de l’autre un individualisme autosuffisant, sansrègle, désorganisateur: ditbrutalement, irresponsable” (Lipovetsky, 1992, p. 197).

Bauman efetivamente se afasta do individualismo como valor ético da sociedade contemporânea e, com isso, distancia-se também da ética proposta por Lipovetsky, propondo, como já apresentado, uma ética de estilo levinasiano, da *responsabilidade para com o outro* de forma inteiramente desinteressada, sem esperar que o outro se responsabilize por mim, ou ofereça algo em troca, em uma relação inteiramente assimétrica entre EU e o OUTRO. Sua postura ética tem valor no desinteresse, o que não acontece, segundo a crítica de Bauman, no individualismo proposto por Lipovetsky. Em resumo, a ética do pós-dever é mais realista, é uma ética possível para os novos tempos democráticos e não recai em certo idealismo ético, como ocorre com a ética de inspiração levinasiana, proposta por Bauman.

4 Notas Finais

Pretender ter chegado a uma conclusão pode parecer ilusório e minimalista, dadas às inúmeras rotas possíveis de aprofundamento dos temas e questões tratadas neste estudo comparativo. A finalidade dessas páginas finais, portanto, é apresentar apenas uma síntese modesta das ideias que aqui foram sustentadas.

O tema norteador deste estudo em si mesmo já é problemático. Analisar o tempo atual pareceria fácil em primeira instância pelo mero fato de estarmos inseridos nele. Porém, é nesse âmbito que nos enganamos, pois o fazer parte de uma complexidade não garante que as coisas que ocorrem em seu interior serão bem clareadas. Isso porque nós mesmos somos complexos juntamente com o que nos rodeia.

Na primeira seção expositiva, procurei esclarecer o conceito de pós-modernidade percorrendo o início da modernidade com o intuito de conhecer o fermento em desenvolvimento em pensadores como Descartes, Kant e outros. Esse percurso abriu as portas para o entendimento do tempo hodierno onde uma era plasma a outra. O problema que surgiu com essa reflexão foi posto de cara. A primeira ação era definir, conceituar esse tempo. Como foi visto, a era atual vagueia na fragmentação e velocidade dos acontecimentos e valores sem dar espaço ou tempo para a reflexão aprofundada.

Muitos estudiosos conceituam a era contemporânea de pós-modernidade; no entanto, conceituar ou definir algo já é uma tentativa confusa, uma vez que a natureza dessa era é apresentada como não definidora de nada. Concretizar algo não parece uma ideia muito aceita em uma construção que sempre está mudando seu projeto arquitetônico em busca de novidade. Aliás, a exemplo da moda, a fugacidade, a fluidez, a fragmentação são as ideias que deveriam definir melhor nosso tempo. Entretanto, nem esses conceitos têm propriedade para isso. Quem se arrisca a concretizar?

Mesmo sem ter consenso em torno dessa definição, a reflexão segue e ao menos um fio condutor une os estudiosos do assunto: a mudança. E a mudança parece nortear vários termos plasmados na tentativa de compreensão. Bauman, Lyotard, Jamerson, Harvey e outros utilizam o termo "pós-modernidade" em suas análises. A ideia é mostrar que a modernidade foi superada, ou seja, a pós-modernidade liquidou a modernidade.

Gilles Lipovetsky por sua vez preferiu não usar o prefixo “pós” como o fim de algo. Para ele vivemos em uma exacerbação da modernidade, e o termo cunhado então passa a ser *hipermodernidade*. No percurso deste trabalho, procurei fazer um estudo comparativo entre Bauman e Lipovetsky sobre os temas da pós-modernidade e da hipermodernidade .

Sendo um pensador paradoxal, Lipovetsky sustenta que no sujeito da modernidade foi dissolvida aquela confiança na razão proposta pelo iluminismo e que solucionaria os problemas fundamentais da humanidade. Porém, no vazio deixado por essa desconfiança, o sujeito enfraquecido migra para a subjetividade. As emoções reinando sobre o sujeito são exploradas por um consumo cada vez mais exacerbado. O paradoxo em Lipovetsky é claro, de um lado um sujeito enfraquecido pelos encantos subjetivos, por outro um sujeito que exacerba alguns dísticos da modernidade como a liberdade, a autonomia, o individualismo. Desconfiança no ideal iluminista e ao mesmo tempo exacerbação de alguns de seus valores.

Lipovetsky opta por ser otimista quanto a esse tempo: a era atual, para ele, incentiva o sujeito a uma maior liberdade de escolha, uma vez que o hedonismo incentivado pelo consumismo de massa escancara de forma veloz as portas da satisfação pessoal. As escolhas são incentivadas pelo mercado que, por sua vez, incentiva também o individualismo, a satisfação pessoal e o bem-estar por meio de produtos e serviços vendidos. O sujeito tem mais acesso a esses bens e se sente bem em comprar, quando não compra se frustra.

A inauguração do *sujeito psi* não quer dizer que a razão tenha perdido valor. Ocorre uma nova subjetividade centrada na valorização exagerada de si, das emoções e dos próprios anseios em que os valores individuais se sobrepõem aos comunitários. A exaltação dos desejos hedonistas é estimulada ainda mais pelo mercado, não há mais aquele impulso para conduzir o Eu a interesses sociais. “O fim da vontade coincide com a era da indiferença pura” (LIPOVETSKY, 2005). As grandes finalidades desaparecem, assim como os grandes ideais pelos quais a vida merece ser sacrificada. Entretanto, não se pretende dizer que desapareceu o interesse pela comunidade. Os projetos sociais são valorizados desde que o EU seja privilegiado e contemplado em seu bojo. O sujeito que vive na pós-modernidade enfraqueceu-se, não tem mais as características do sujeito cartesiano, forte, determinado, confiante na razão. Ele entra na era das emoções, porque a racionalidade não garantiu a sua promessa.

Essa característica emocional da subjetividade foi explorada pelo capitalismo de consumo que tenta vender desejos transferindo a promessa de realização das aspirações do sujeito para a aquisição de bens de pouca durabilidade. A valorização interior é alimentada por um sujeito que consome. Os indivíduos procuram nos produtos sua satisfação, seu bem-estar. O sujeito dentro da lógica do mercado não está à procura de prestígio, mas de sua auto-

realização. O que se compra demonstra o jeito de ser da pessoa, sua interioridade. As grandes empresas trabalham para satisfazer o gosto dos indivíduos de acordo seu estilo de vida. Porém, isso não significa uma alienação do sujeito para com os produtos do mercado, pois o indivíduo contemporâneo tem consciência de que os objetos são descartáveis e goza de aparente liberdade para o consumo. A pós-modernidade tem realmente uma tendência pelo descarte; aliás, nada pode durar muito tempo nessa era. A durabilidade é contrária pelo fato de não produzir o novo e não trazer escolhas. As coisas devem durar pouco para que o consumismo possa ser criativo e trazer mais novidades para a vida das pessoas. É por isso que a moda nesse contexto do império do efêmero não constitui um fator de diferenciação, mas um elo essencial da produção capitalista, por ser ela passageira e criativa.

A nova forma de exaltação do indivíduo na sociedade contemporânea pode ser representada ainda na figura de *Narciso*, uma metáfora para se comprometer a subjetividade em seus desdobramentos atuais. *Narciso* não se contenta só com o espelho e nem a sua própria imagem refletida na água o imobiliza. Com a contemplação de sua imagem, ele quer ir além dela, na medida em que ambiciona sair do que é estático e viver a perene mudança representada no cultivo de suas emoções. O novo Narciso não busca apenas a aparência de sua imagem externa, não se contenta somente em contemplar a sua figura, mas agora entra na fase do cultivo do interior enquanto busca da realização de suas emoções, por isso ele se torna fluído pelas novas possibilidades de realização. Se o sujeito pós-moderno não é o alienado de Marx, tampouco é o reprimido de Freud, pois sem complexo de culpa desfruta a aparente liberdade que o sistema lhe oferece, em que tudo é reduzido a objeto de consumo em vista de sua satisfação pessoal.

Muitos podem criticar Lipovetsky por esquecer ou omitir em seus estudos que esses bens não são acessados por todos. Uma grande parcela da população mundial vive em condições não privilegiadas. Assim, ao que parece, o mundo da hipermodernidade de Lipovetsky não chegou para muitos. Claro que ele tem razão por um lado em afirmar que muitas pessoas não têm acesso, mas sentem os efeitos dessa democratização do desejo. Acredito que muitos são realmente despertados ao desejo de ter, de comprar, talvez por ver uma propaganda atrativa na TV, ou mesmo em um outdoor, porém nunca concretiza esse desejo.

Lipovetsky poderia acreditar que esse acesso e a possibilidade de emancipação de alguns sujeitos a esse universo estaria mais ligado a uma questão política. Se nos países subdesenvolvidos houvesse um investimento em políticas públicas que valorizassem as

peças e as incentivassem a crescer educacional e profissionalmente, haveria também mais garantias para uma expansão desse mundo hipermoderno a todos.

Essa era suavizou seus princípios por meio de um incentivo ao hedonismo e individualismo. Em Lipovetsky, o consumismo e o individualismo não são vistos como fatores negativos. Bauman, ao contrário, observa que esses fatores contribuem para o aprisionamento do sujeito ao sistema de interesses capitalistas. Realça que o sujeito não se encontra livre. A liberdade que existe é apenas aparente. O próprio ato de escolher é programado, pois o indivíduo não tem possibilidade de *não* escolher; está fechado e enfeitado pelo fetiche da mercadoria. Lipovetsky, no entanto, acredita que o sujeito não é enganado. Ele compra se quiser e a propaganda não induz ou obriga ninguém a comprar. O sujeito na hipermodernidade continua, portanto, livre.

O tema da ética, como foi visto, lança questões importantes sobre esse universo de escolhas consumistas. Mas o ethos contemporâneo, para Lipovetsky, apresenta-se com a vantagem da ausência do peso do dever e da obrigação sobre os indivíduos. Ele destaca as vantagens dessa nova ética indolor, em que o sujeito não está disposto a sacrificar seu bem-estar por ideais altruístas. No terceiro e último capítulo deste trabalho, procurei desenvolver um estudo comparativo entre a ética para Lipovetsky e a ética para Bauman. As constatações de divergências foram muitas. Embora sejam autores que falam de assuntos semelhantes, Bauman se posiciona contrário às posições que restringem a ética a uma mera descrição do que as pessoas fazem. Para ele, estamos em uma moral eticamente infundada, pois patinamos em um abismo revestido por uma frágil prancha de convenções. Defende que a pós-modernidade vive uma “moralidade sem ética”. A era atual fica conhecida para Bauman como a “era da moralidade”.

Para tentar sair do embaraço confuso da fragmentação e do individualismo ético, Bauman propõe uma postura inspirada no pensamento ético de Emmanuel Lévinas, considerando que, para escapar da objetivação do humano, é fundamental assumir os riscos e voltar-se para o outro ou para o “ser para”. Nesse encontro, o indivíduo dá um salto sobre o isolamento para alcançar a unidade e integração.

No entanto, enquanto Bauman afirma que estamos em uma era da moralidade, Lipovetsky vem dizer que estamos na sociedade pós-moralista. Nesse tipo de sociedade, o sujeito não está disposto a sacrificar seu bem-estar individual para se direcionar a questões altruístas. O altruísmo indolor pode ser, com efeito, aplaudido, pois auxilia ao outro, mas não com os exageros dos grandes sacrifícios. Trata-se de uma ética individualista, indolor,

minimalista, mas com um cunho de responsabilidade; ou seja, procuro satisfazer meus gostos, contanto que eles não prejudiquem o outro e tragam algum benefício a todos.

Energicamente oposto a esse tipo de postura, Bauman assume a dimensão da responsabilidade para o outro em sua mais alta integridade. Nada de minimalismos; o voltar-se para o outro deve assumir uma ação integral, assim como a ética se caracteriza em sua universalidade.

Penso que ambas as teses têm sua importância e colaboração para a reflexão sobre o tema do comportamento moral do homem atual. Elas enriquecem a compreensão e dão um panorama de questões inquietantes. De um lado, Lipovetsky defende a ideia de uma ética inteligente (ou sensata). Não se trata, portanto, de buscar a posição de um "salvador do mundo". Assumir uma ética inteligente é preocupar-se mais com os benefícios reais do que com as intenções "puras". Bauman, por seu turno, parece querer ocupar o lugar do herói intelectual que busca com seus escritos salvar o planeta dos males causados pelo individualismo e pelo atual modelo de mercado. Ele não assume o individualismo como valor ético da sociedade contemporânea e apresenta um modelo de salvação na chamada responsabilidade para com o outro, desinteressada, ou seja, uma assimetria entre o Eu e o Outro.

Portanto, a ética do pós-dever apresentada por Lipovetsky é mais "realista". É uma ética possível para os tempos democráticos. Bauman defende uma ética romântica, inspirada principalmente em Lévinas, uma ética que busca equilibrar os interesses do Eu e do Outro.

5 REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. 3 Ed. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 1991.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 10^a edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- ANDERSON, Perry. **Modernidad y revolucion**. In: El debate modernidad e posmodernidad. Org. Nicolas Casullo. Buenos Aires, Argentina: El cielo por asalto, 1993.
- AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de. **Ética e moral no pensamento de Bauman**. Cadernos Zygmunt Bauman. Jul/2011. v 1, n. 2 . 2011. Disponível em: http://www.academia.edu/2007526/etica_e_moral_no_pensamento_de_bauman. acesso em 19/06/2013
- BAUDRILLARD, Jean. **O Sistema dos Objetos**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. **Ética Pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. **Modernidade Líquida**. Tradução Plínio Dentzien, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- _____. **Amor Líquido: Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- _____. **Modernidade Líquida**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- _____. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. **Vida em fragmentos. Sobre a ética pós-moderna**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- CARDOSO, João Santos. **Desafios à missão da Igreja na pós-modernidade: relativismo, subjetivismo, secularismo e o eclipse do dever**. In: Semana Teológica da Arquidiocese de Vitória da Conquista, 2007.
- CASSIRER, Ernest. **“A filosofia do iluminismo”**. Campinas SP: Editora da UNICAMP, 1992.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite a Filosofia**. Volume Único Ensino Médio: São Paulo, Ática, 2003.
- DESCARTES, René. **Descartes – Vida e Obra**. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- COSTA, Márcio Luís. **Lévinas: uma introdução**. Trad. J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DOMINGUES, Ivan. **O grau zero do conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

- DONNE, J. “**Na anatomy of the world**”. In: - *Complet poetry and selected prose*. London: The Nonesuch Press; New York: Random House Inc, 1949.
- FERREIRA, Jair. **O que é Pós-Moderno**. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- FOUCAULT, Michel. «**Qu’est-ce que les Lumières?**», *Magazine Littéraire n° 207*, mai 1984, pp. 35-39 . Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 679-688. Por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: www.filoesco.unb.br/foucault. Acesso em: 15/04;2012.
- GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GOERGEN, Pedro. **Pós-modernidade, ética e educação**. Campinas: Autores Associados, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HANSEN, Gilvan Luiz. **Modernidade, utopia e trabalho**. Londrina: CEFIL, 1999.
- HOBBS, Thomas, **Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. 7ª edição. São Paulo: Centauro, 2007.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- JAMESON, Fredric. **A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini: essai sur l’exteriorité** (1961a), La Haye, Martinus Nijhoff, 1961; reimpressao em Bblio –Essais, Le Livre de Poche, 1990. Versao em castelhano: *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1977.
- _____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980.
- _____. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. **Entre nós: ensaio sobre a alteridade**. Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **La souffrance inutile, in entre – nous: Essais sur le penser - a – l’autrui**, Paris, Grasset, 1991 (trad. Brás, entre nós: ensaios sobre a alteridade, Petrópolis, Vozes, 2005).
- _____. **Ética e infinito**. Lisboa: Edicoes 70, 2007.
- _____. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KANT, Immanuel. **Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?**In. Textos seletos Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.
- _____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LIPOVETSKY, Gilles. **O Império do Efêmero: A moda e seu Destino nas Sociedades Modernas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. **Le crépuscule Du devoir: L’ éthique indolore dès nouveaux temps démocratiques**. Paris: Gallimard, 1992.
- _____. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004 a.

- _____. **Metamorfoses da cultura liberal: ética, mídia e empresa.** Porto Alegre: Sulina, 2004 b.
- _____. **A Era do Vazio.** Barueri, SP: Manole, 2005 a.
- _____. **A Sociedade Pós Moralista: O crepúsculo do Dever e a Ética Indolor dos Novos Tempos Democráticos.** Barueri: Manole, 2005b.
- _____. **A sociedade da decepção.** Barueri, SP: Manole, 2007.
- _____. **A felicidade paradoxal.** São Paulo, SP: Companhia das letras, 2010.
- LYON, David. **Pós Modernidade.** São Paulo: Paulus, 1998.
- LYOTARD, Jean François. **A condição pós-moderna.** 5. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- _____. **The Postmodern Condition** (1979) publ. Manchester University Press, 1984.
- _____. Entrevistas marcantes: **Lipovetsky e o pós-moralismo.** Correio do povo. Porto Alegre, maio/2013. Disponível em: <http://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/?p=4113>. Acesso em: 27/05/2013.
- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- MONDIM, Batista. **Introdução à Filosofia: Problemas, sistemas, autores, obras.** 8ª ed. Paulinas: São Paulo, 1980.
- MARTINS, Ernesto Candeias. **Da ética da certeza à dos valores pós-modernos.** Revista de educação PUC Campinas, n. 22, p.25 a 40, junho de 2007.
- MELO, Nélio Vieira de. **A Ética da alteridade em Emmanuel Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003
- NIEZTSCHÉ, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- PAZ, O. **Point de convergence.** Paris: Gallimard, 1976.
- PEREIRA, W. C. C. **Autoridade, poder e autonomia: vícios e virtude.** In: *Revista Convergência.* Rio de Janeiro, ano XLI, n. 392: CRB, maio 2006, ano XLI, n. 392.
- PESSANHA, José Américo Motta. **Vida e Obra.** In: DESCARTES, René. **Descartes – Vida e Obra.** Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004, pg. VII-XX.
- REALE, Giovane; Antiseri, Dario. **História da Filosofia: do humanismo a Descartes** São Paulo: Paulus, 2004. v.3.
- ROSSI, Roberto. **Introdução à Filosofia – História e Sistemas.** São Paulo: Loyola, 1966.
- RABINOVICH, Silvana. **Apresentação, Emmanuel Lévinas: a ética como filosofia primeira, Jerusalém interpela Atenas.** In: COSTA, Márcio Luís. **Lévinas: uma introdução.** Trad. J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SENNETT, Richard. **O declínio do homem público.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SILVA, Juremir Machado da. **Apresentação, Vazio e comunicação na era “pós-tudo”.** In: LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do Vazio.** Barueri, SP: Manole, 2005, pg. IX-XIV.

TOURAINE, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

TROELTSCH, Ernest. **Die soziallehren der chistischen kirchen und gruppen**. In *Gesammelte Schriften*, tomo I, Tübingen, 1922; Aalen, 1965.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

VEBLEN, Thorstein. **A Teoria da Classe Ociosa**. São Paulo: Pioneira, 1965.

VETLESEN, Arne Johan. **Perception, Empaty and Judgment**: An inquiry into the preconditions of moral performance. Pensilvania State University Press, 1993.

ZILLES, Urbano. **A modernidade e a Igreja**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.