

Gilles Lipovetsky com Sébastien Charles

OS TEMPOS HIPERMODERNOS


BARCAROLLA

- ⁸ Lipovetsky, *L'ère du vide*, p. 316-7.
- ⁹ Cf. Lipovetsky, "Narcisse au piège de la postmodernité?", em *Métamorphoses de la culture libérale: éthique, médias, entreprise*, Montréal, Liber, 2002, p. 25 [*Metamorfoses da cultura liberal*, trad. Juremir Machado da Silva; Porto Alegre, Sulina, 2004].
- ¹⁰ Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, p. 286.
- ¹¹ Ibid., p. 291. Sobre a leitura que Lipovetsky fez do maio de 1968, ver "Changer la vie, ou l'irruption de l'individualisme transpolitique", *Pouvoirs*, 39, 1986.
- ¹² Ibid., p. 309.
- ¹³ Lipovetsky, *La troisième femme: permanence et révolution du féminin*, Paris, Gallimard, 1997, p. 13 [*A terceira mulher*, trad. Maria Lúcia Machado; São Paulo, Companhia das Letras, 2000].
- ¹⁴ Lipovetsky, "Monument interdit", *Le Débat*, 4, 1980, p. 47.
- ¹⁵ Sobre a leitura que Lipovetsky propõe da ética comercial, ver seu "L'âme de l'entreprise: mythe ou réalité?", em *Métamorphoses de la culture libérale*, p. 55-85.
- ¹⁶ Lipovetsky, "Mort de la morale ou réurrection des valeurs?", *ibid.*, p. 31-51.
- ¹⁷ Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992, p. 51 [*O crepúsculo do dever*, trad. Fátima Gaspar; Lisboa, Dom Quixote, 1994].
- ¹⁸ Lipovetsky, "Faut-il brûler les médias?", em *Métamorphoses de la culture libérale*, op. cit., p. 93.
- ¹⁹ Ibid., p. 98.

TEMPO CONTRA TEMPO, OU A SOCIEDADE HIPERMODERNA

Gilles Lipovetsky

* O neologismo *pós-moderno* tinha um mérito: salientar uma mudança de direção, uma reorganização em profundidade do modo de funcionamento social e cultural das sociedades democráticas avançadas. Rápida expansão do consumo e da comunicação de massa; enfraquecimento das normas autoritárias e disciplinares; surto de individualização; consagração do hedonismo e do psicologismo; perda da fé no futuro revolucionário; descontentamento com as paixões políticas e as militâncias – era mesmo preciso dar um nome à enorme transformação que se desenrolava no palco das sociedades abastadas, livres do peso das grandes utopias futuristas da primeira modernidade.

Ao mesmo tempo, porém, a expressão *pós-moderno* era ambígua, desajeitada, para não dizer vaga. Isso porque era evidentemente uma modernidade de novo gênero a que tomava corpo, e não uma simples superação daquela anterior. Donde as reticências legítimas que se manifestaram a respeito do prefixo *pós*. E acrescenta-se isto: há vinte anos, o conceito de *pós-moderno* dava oxigênio, sugeria o novo, uma bifurcação maior; hoje, entretanto, está um tanto desusado. O ciclo *pós-moderno* se deu sob o signo da descompressão *cool* do social; agora, porém, temos a sensação de que os tempos voltam a endurecer-se, cobertos que estão de nuvens escuras. Tendo-se vivido um breve momento de redução das pressões e imposições sociais, eis que elas reaparecem em primeiro plano, nem que seja com novos traços. No momento em que triunfam a tecnologia genética, a globalização liberal e os direitos humanos, o rótulo *pós-moderno* já ganhou rugas, tendo esgotado sua capacidade de exprimir o mundo que se anuncia.

O *pós* de *pós-moderno* ainda dirigia o olhar para um passado que se decretara morto; fazia pensar numa extinção sem determinar o que nos tornávamos, como se se tratasse de preservar uma liberdade nova, conquistada no rastro da dissolução dos enquadramentos sociais, políticos e ideológicos.¹ Donde seu sucesso. Essa época terminou. Hipercapitalismo, hiperclasse, hiperpotência, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto – o que mais não é *hiper*? O que mais não expõe uma modernidade elevada à potência superlativa? Ao clima de epílogo segue-se uma sensação de fuga para adiante, de modernização desenfreada, feita de mercantilização proliferativa, de desregulamentação econômica, de ímpeto técnico-científico, cujos efeitos são tão carregados de perigos quanto de promessas. Tudo foi muito rápido: a coruja de Minerva anunciava o nascimento do *pós-moderno* no momento mesmo em que se esboçava a hipermodernização do mundo.

Longe de decretar-se o óbito da modernidade, assiste-se a seu remate, concretizando-se no liberalismo globalizado, na mercantilização quase generalizada dos modos de vida, na exploração da razão instrumental até a “morte” desta, numa individualização galopante. Até então, a modernidade funcionava enquadrada ou entravada por todo um conjunto de contrapeços, contramodelos e contravalores. O espírito de tradição perdurava em diversos grupos sociais: a divisão dos papéis sexuais permanecia estruturalmente desigual; a Igreja conservava forte ascendência sobre as consciências; os partidos revolucionários prometiam outra sociedade, liberta do capitalismo e da luta de classes; o ideal de Nação legitimava o sacrifício supremo dos

indivíduos; o Estado administrava numerosas atividades da vida econômica. Não estamos mais naquele mundo.

A sociedade que se apresenta é aquela na qual as forças de oposição à modernidade democrática, liberal e individualista não são mais estruturantes; na qual perclitaram os grandes objetivos alternativos; na qual a modernização não mais encontra resistências organizacionais e ideológicas de fundo. Nem todos os elementos pré-modernos se volatilizaram, mas mesmo eles funcionam segundo uma lógica moderna, desinstitucionalizada, sem regulação. Até as classes e as culturas de classes se toldam em benefício do princípio da individualidade autônoma. O Estado recua, a religião e a família se privatizam, a sociedade de mercado se impõe: para disputa, resta apenas o culto à concorrência econômica e democrática, a ambição técnica, os direitos do indivíduo. Eleva-se uma segunda modernidade, desregulamentadora e globalizada (sem contrários), absolutamente moderna, alicerçando-se essencialmente em três axiomas constitutivos da própria modernidade anterior: o mercado, a eficiência técnica, o indivíduo. Tínhamos uma modernidade limitada; agora, é chegado o tempo da modernidade consumada.

Nesse contexto, as esferas mais diversas são o *locus* de uma escalada aos extremos, entregues a uma dinâmica ilimitada, a uma espiral hiperbólica.² Assim, testemunha-se um enorme inchaço das atividades nas finanças e nas Bolsas; uma aceleração do ritmo das operações econômicas, doravante funcionando em tempo real; uma explosão fenomenal dos volumes de capital em circulação no planeta. Já faz tempo que a sociedade de consumo se exhibe sob o signo do excesso, da profusão de mer-

cadorias; pois agora isso se exacerbou com os hipermercados e shopping centers, cada vez mais gigantesco, que oferecem uma pletora de produtos, marcas e serviços. Cada domínio apresenta uma vertente excrescente, desmesurada, "sem limites". Prova disso é a tecnologia e suas transformações vertiginosas nos referenciais sobre a morte, a alimentação ou a procriação. Mostram-nos também as imagens do corpo no hiper-realismo pornô; a televisão e seus espetáculos que encenam a transparência total; a galáxia Internet e seu dilúvio de fluxos numéricos (milhões de sites, bilhões de páginas, trilhões de caracteres, que dobram a cada ano); o turismo e suas multidões em férias; as aglomerações urbanas e suas megalópoles superpovoadas, asfixiadas, tentaculares. Para lutar contra o terrorismo e a criminalidade, nas ruas, nos shopping centers, nos transportes coletivos, nas empresas, já se instalam milhões de câmeras, meios eletrônicos de vigilância e identificação dos cidadãos: substituindo-se à antiga sociedade disciplinar-totalitária, a sociedade da hipervigilância está a postos. A escalada paroxística do "sempre mais" se imiscui em todas as esferas do conjunto coletivo.

Até os comportamentos individuais são pegos na engrenagem do extremo, do que são prova o frenesi consumista, o doping, os esportes radicais, os assassinos em série, as bulimias e anorexias, a obesidade, as compulsões e vícios. Delineiam-se duas tendências contraditórias. De um lado, os indivíduos, mais do que nunca, cuidam do corpo, são fanáticos por higiene e saúde, obedecem às determinações médicas e sanitárias. De outro lado, proliferam as patologias individuais, o consumo anômico, a anarquia comportamental. O hipercapitalismo se faz acompa-

nhar de um hiperindividualismo distanciado, regulador de si mesmo, mas ora prudente e calculista, ora desregrado, desequilibrado e caótico. No universo funcional da técnica, acumulam-se os comportamentos disfuncionais. O hiperindividualismo coincide não apenas com a internalização do modelo do *homo oeconomicus* que persegue a maximização de seus ganhos na maioria das esferas da vida (escola, sexualidade, procriação, religião, política, sindicalismo), mas também com a desestruturação de antigas formas de regulação social dos comportamentos, junto a uma maré montante de patologias, distúrbios e excessos comportamentais. Por meio de suas operações de normatização técnica e desligação social, a era hipermoderna produz num só movimento a ordem e a desordem, a independência e a dependência subjetiva, a moderação e a imoderação.

A primeira modernidade era extrema por causa do ideológico-político; a que chega o é aquém do político, pela via da tecnologia, da mídia, da economia, do urbanismo, do consumo, das patologias individuais. Um pouco por toda a parte, os processos hiperbólicos e subpolíticos compõem a nova psicologia das democracias liberais. Nem tudo funciona na medida do excesso, mas, de uma maneira de ou outra, nada é poupado pelas lógicas do extremo.

Tudo se passa como se tivéssemos ido da era do *pós* para a era do *hiper*. Nasce uma nova sociedade moderna. Trata-se não mais de sair do mundo da tradição para aceder à racionalidade moderna, e sim de modernizar a própria modernidade,³ racionalizar a racionalização – ou seja, na realidade destruir os “arcaísmos” e as rotinas burocráticas, pôr fim à rigidez institucional e

aos entraves protecionistas, relocar, privatizar, estimular a concorrência. O voluntarismo do “futuro radiante” foi sucedido pelo ativismo gerencial, uma exaltação da mudança, da reforma, da adaptação, desprovida tanto de um horizonte de esperanças quanto de uma visão grandiosa da história. Por toda a parte, a ênfase é na obrigação do movimento, a hipermudança sem o peso de qualquer visão utópica, ditada pelo imperativo da eficiência e pela necessidade da sobrevivência. Na hipermodernidade, não há escolha, não há alternativa, senão evoluir, acelerar para não ser ultrapassado pela “evolução”: o culto da modernização técnica prevaleceu sobre a glorificação dos fins e dos ideais. Quanto menos o futuro é previsível, mais ele precisa ser mutável, flexível, reativo, permanentemente pronto a mudar, supermoderno, mais moderno que os modernos dos tempos heróicos. A mitologia da ruptura radical foi substituída pela cultura do mais rápido e do sempre mais: mais rentabilidade, mais desempenho, mais flexibilidade, mais inovação.⁴ Resta saber se, na realidade, isso não significa modernização cega, niilismo técnico-mercantil, processo que transforma a vida em algo sem propósito e sem sentido.

A modernidade do segundo tipo⁵ é aquela que, reconciliada com seus princípios de base (a democracia, os direitos humanos, o mercado), não mais tem contramodelo crível e não pára de reciclar em sua ordem os elementos pré-modernos que outrora eram algo a erradicar. A modernidade da qual estamos saindo era negadora; a supermodernidade é integradora. Não mais a destruição do passado, e sim sua reintegração, sua reformulação no quadro das lógicas modernas do mercado, do con-

sumo e da individualidade. Quando até o não-moderno revela a primazia do eu e funciona segundo um processo pós-tradicional, quando a cultura do passado não é mais obstáculo à modernização individualista e mercantil, surge uma fase nova da modernidade. Do pós ao hiper: a pós-modernidade não terá sido mais que um estágio de transição, um momento de curta duração. E este já não é mais o nosso.

Tantas convulsões nos convidam a examinar um pouco mais de perto o regime do tempo social que governa nossa época. O passado ressurge. As inquietações com o futuro substituem a mística do progresso. Sob efeito do desenvolvimento dos mercados financeiros, das técnicas eletrônicas de informação, dos costumes individualistas e do tempo livre, o presente assume importância crescente. Por toda a parte, as operações e os intercâmbios se aceleram; o tempo é escasso e se torna um problema, o qual se impõe no centro de novos conflitos sociais. Horário flexível, tempo livre, tempo dos jovens, tempo da terceira e da quarta idade: a hipermodernidade multiplicou as temporalidades divergentes. Às desregulações do neocapitalismo corresponde uma imensa desregulação e individualização do tempo. O culto ao presente se manifesta com força aumentada, mas quais são seus contornos exatos e que vínculos ele mantém com os outros eixos temporais? De que maneira se articula nesse contexto a relação com o futuro e com o passado? Convém reabrir a questão do tempo social, pois este merece mais do que nunca uma inquirição. Superar a temática pós-moderna, reconceitualizar a organização temporal que se apresenta – eis o propósito deste texto.

As duas eras do presente

Jean-François Lyotard foi um dos primeiros a notar o vínculo entre a condição pós-moderna e a temporalidade presentista. Perda de credibilidade dos sistemas progressistas; primazia das normas da eficiência; mercantilização do saber; multiplicação dos contratos temporários no cotidiano⁶ – o que significa tudo isso senão que o centro de gravidade temporal de nossas sociedades se deslocou do futuro para o presente? A época dita pós-moderna, definida pelo esgotamento das doutrinas emancipatórias e pela ascensão de um tipo de legitimação centrada na eficiência, faz-se acompanhar do predomínio do aqui-agora.

Perguntemos: quais as forças sociohistóricas que provocaram a agonia das visões triunfalistas acerca do futuro? Sejamos claros: os insucessos ou as catástrofes da modernidade político-econômica (as duas guerras mundiais, os totalitarismos, o Gulag, o Holocausto, as crises do capitalismo, o abismo entre Primeiro e Terceiro Mundo) jamais teriam, por si sós, causado a ruína das "metanarrativas" se novos referenciais não houvessem alcançado êxito maciço em remodelar as mentalidades, em oferecer novas perspectivas para as existências. As decepções políticas, não explicam tudo: houve simultaneamente novas paixões, novos sonhos, novas seduções que se manifestaram dia após dia, sem grandiloquência, é verdade, mas onipresentes e afetando o maior número de pessoas. Eis o fenômeno que nos modificou: é com a revolução do cotidiano, com as profundas convulsões nas aspirações e nos modos de vida estimuladas pelo último meio século, que surge a consagração do presente.

No cerne do novo arranjo do regime do tempo social, temos: (1) a passagem do capitalismo de produção para uma economia de consumo e de comunicação de massa; e (2) a substituição de uma sociedade rigorístico-disciplinar por uma “sociedade-moda” completamente reestruturada pelas técnicas do efêmero, da renovação e da sedução permanentes. Dos objetos industriais ao ócio, dos esportes aos passatempos, da publicidade à informação, da higiene à educação, da beleza à alimentação, em toda a parte se exibem tanto a obsolescência acelerada dos modelos e produtos ofertados quanto os mecanismos multiformes da sedução (novidade, hiperescolha, self-service, mais bem-estar, humor, entretenimento, desvelo, erotismo, viagens, lazeres). O universo do consumo e da comunicação de massa aparece como um sonho jubiloso. Um mundo de sedução e de movimento incessante cujo modelo não é outro senão o sistema da moda. Tem-se não mais a repetição dos modelos do passado (como nas sociedades tradicionais), e sim o exato oposto, a novidade e a tentativa sistemáticas como regra e como organização do presente. Ao permear setores cada vez mais amplos da vida coletiva, a forma-moda generalizada instituiu o eixo do presente como temporalidade socialmente prevalecente.⁷

Enquanto o princípio-moda “Tudo o que é novo apraz” se impõe como rei, a neofilia se afirma como paixão cotidiana e geral. Instalaram-se sociedades reestruturadas pela lógica e pela própria temporalidade da moda; em outras palavras, um presente que substitui a ação coletiva pelas felicidades privadas, a tradição pelo movimento, as esperanças do futuro pelo êxtase

do presente sempre novo. Nasce toda uma cultura hedonista e psicologista que incita à satisfação imediata das necessidades, estimula a urgência dos prazeres, enaltece o florescimento pessoal, coloca no pedestal o paraíso do bem-estar, do conforto e do lazer. Consumir sem esperar; viajar; divertir-se; não renunciar a nada: as políticas do futuro radiante foram sucedidas pelo consumo como promessa de um futuro eufórico.

A primazia do presente se instalou menos pela ausência (de sentido, de valor, de projeto histórico) que pelo excesso (de bens, de imagens, de solicitações hedonistas). Foi o poder dos dispositivos subpolíticos do consumismo e da moda generalizada o que provocou a derrota do heroísmo ideológico-político da modernidade. O coroamento do presente se iniciou muito antes que se houvessem enfraquecido as razões para ter esperança num futuro melhor; esse coroamento precedeu em várias décadas a queda do Muro de Berlim, o universo acelerado do ciberespaço e o liberalismo globalizado.

A consagração social do presente consumista se fez acompanhar de uma pletora de acusações lançadas contra a atomização social e a despolitização; contra a fabricação de falsas necessidades; contra o conformismo e a passividade consumistas; contra a adoção de engenhocas em todas as esferas da vida, num processo sem propósito e sem sentido. Ademais, desde os anos 70, a temática dos “estragos do progresso” tem repercussão significativa. Todas essas críticas, porém, não impediram de modo algum o ímpeto daquilo que poderíamos muito bem denominar um otimismo pessoal. No momento em que ressoavam as derradeiras encantações revolucionárias carregadas de espe-

ranças futuristas, emergia a absolutização do presente imediato, glorificando a autenticidade subjetiva e a espontaneidade dos desejos, a cultura do “tudo já”, que sacraliza o gozo sem proibições, sem preocupações com o amanhã. Enquanto o maio de 68 surgiu como uma revolta sem objetivo futuro, antiautoritária e libertária, os anos da liberação dos costumes substituíram o engajamento pela festa, a história heróica pelas “máquinas desejantes”, tudo se passando como se o presente houvesse conseguido canalizar todas as paixões e sonhos. O desemprego ainda era suportável, as inquietações com o futuro tinham então menos peso que os desejos de liberar e hedonizar o presente. Os “trinta anos gloriosos”,* o Estado do bem-estar social, a mitologia do consumo, a contracultura, a emancipação dos costumes, a revolução sexual, todos esses fenômenos conseguiram remover o sentido do trágico histórico ao instaurarem uma consciência mais otimista que pessimista, um *Zeitgeist* dominado pela despreocupação com o futuro, compondo um *carpe diem* simultaneamente contestador e consumista.

Mas isso já é página virada. A partir dos anos 80 e (sobretudo) 90, instalou-se um presentismo de segunda geração, subjacente à globalização neoliberal e à revolução informática. Essas duas séries de fenômenos se conjugam para “comprimir o espaço-tempo”, elevando a voltagem da lógica da brevidade. De um lado, a mídia eletrônica e informática possibilita a informação e

* Os anos de 1945 a 1973, ou *les Trente Glorieuses*, assim chamados porque, na França e nos outros países desenvolvidos, corresponderam a um período de expansão inédita da renda e da qualidade de vida. (N.T.)

os intercâmbios em “tempo real”, criando uma sensação de simultaneidade e de imediatez que desvaloriza sempre mais as formas de espera e de lentidão. De outro lado, a ascendência crescente do mercado e do capitalismo financeiro pôs em xeque as visões estatais de longo prazo em favor do desempenho a curto prazo, da circulação acelerada dos capitais em escala global, das transações econômicas em ciclos cada vez mais rápidos.⁸ Por toda a parte, as palavras-chaves das organizações são flexibilidade, rentabilidade, *just in time*, “concorrência temporal”, atraso-zero – tantas orientações que são testemunho de uma modernização exacerbada que contrai o tempo numa lógica urgentista. Se a sociedade neoliberal e informatizada não criou a mania do presente, não há dúvida de que ela contribuiu para a culminância disso ao interferir nas escalas de tempo, intensificando nossa vontade de libertar-nos das limitações do espaço-tempo.

Mais: tal reorganização da vida econômica não deixou de ter consequências dramáticas para categorias inteiras da população, com o “turbocapitalismo” e a prioridade dada à rentabilidade imediata acarretando as reduções maciças de quadros funcionais, o emprego precário, a ameaça maior de desemprego. O *Zeitgeist* predominantemente frívolo foi substituído pelo tempo do risco e da incerteza. Viveu-se certa despreocupação com o futuro – mas agora é na insegurança que, cada vez mais, vive-se o presente.

O ambiente da civilização do efêmero fez mudar o tom emocional. A sensação de insegurança invadiu os espíritos; a saúde se impõe como obsessão das massas; o terrorismo, as catástro-

fes, as epidemias são regularmente notícia de primeira página. As lutas sociais e os discursos críticos não mais oferecem a perspectiva de construir utopias e superar a dominação. Só se fala de proteção, segurança, defesa das “conquistas sociais”, urgência humanitária, preservação do planeta. Em resumo, de “limitar os estragos”. O clima do primeiro presentismo liberacionista e otimista, marcado pela frivolidade, desapareceu em favor de uma exigência generalizada de proteção.

O momento denominado pós-moderno coincidiu com o movimento de emancipação dos indivíduos em face dos papéis sociais e das autoridades institucionais tradicionais, em face das limitações impostas pela filiação a este ou aquele grupo e em face dos objetivos distantes; aquele momento é indissociável do estabelecimento de normas sociais mais flexíveis, mais diversas, e da ampliação da gama de opções pessoais. Disso resultou um sentimento de “descontração”, de autonomia e de abertura para as existências individuais. Sinônimo de desencantamento com os grandes projetos coletivos, o parêntese pós-moderno ficou todavia envolto numa nova forma de sedução, ligada à individualização das condições de vida, ao culto do eu e das felicidades privadas. Já não estamos mais nessa fase: eis agora o tempo do desencanto com a própria pós-modernidade, da desmitificação da vida no presente, confrontada que está com a escalada das inseguranças. O alívio é substituído pelo fardo, o hedonismo recua ante os temores, as sujeições do presente se mostram mais fortes que a abertura de possibilidades acarretada pela individualização da sociedade. De um lado, a sociedade-moderna não pára de instigar aos gozos já reduzidos do consumo,

do lazer e do bem-estar. De outro, a vida fica menos frívola, mais estressante, mais apreensiva. A tomada das existências pela insegurança suplanta a despreocupação “pós-moderna”. É com os traços de um composto paradoxal de frivolidade e ansiedade, de euforia e vulnerabilidade, que se desenha a modernidade do segundo tipo. Nesse contexto, o rótulo *pós-moderno*, que antes anunciava um nascimento, tornou-se um vestígio do passado, um “lugar da memória”.

Os novos hábitos do futuro

Será que o eixo do presente tem excessivo poder na economia temporal de uma época? Disso há pouca dúvida, na era do capitalismo financeiro e da precariedade salarial, da democracia de opinião, da Internet e do “Tudo é descartável”. Mas como encarar o fato? Será que, conforme sugerem alguns, o sistema temporal prevalecente equivale a um “presente absoluto”, fechado, encerrado em si mesmo, separado do passado e do futuro? Será que o indivíduo contemporâneo vive realmente num estado de “imponderabilidade temporal”, confinado numa imediatez esvaziada de qualquer projeto e herança? Será que ele se confunde com o “homem presente”,⁹ transformado em estrangeiro no tempo, mergulhado apenas no tempo da urgência e da instantaneidade? Será que a aceleração generalizada, o frenesi do consumo, o retraimento das tradições e utopias teriam conseguido criar a civilização do “presente perpétuo”, sem passado e sem futuro, do qual falava George Orwell?¹⁰ Essas

idéias expressam uma verdade apenas parcial. Os fluxos econômicos de curto prazo, o insucesso das certezas progressistas, a derrocada do poder regulador das tradições – todos esses fenômenos presentistas são indiscutíveis. Parece-me, porém, que eles não nos autorizam a diagnosticar a irrupção de uma cultura do “presente eterno” ou “auto-suficiente”. Tal conceitualização deixa passar excessivamente em branco as tensões paradoxais que animam o regime do tempo na hipermodernidade. Na verdade, não ficamos órfãos nem do passado nem do futuro, pois as relações com essas coordenadas adquirem nova relevância à medida que o presente amplia seu domínio. Nada de grau zero da temporalidade, de um presente “auto-referente” feito de indiferença radical tanto ao antes quanto ao depois: o presentismo de segundo tipo que nos rege não é mais pós-moderno nem autárcico; ele não pára de abrir-se a outras coisas além de si mesmo.

Confiança e futuro

Ninguém duvida de que a época marcada pelos temores da tecnociência e pela decomposição das utopias políticas é aquela da “crise do futuro”. Nada mais de fé num futuro necessariamente melhor que o presente; nada mais de espera pelo combate final e pela Cidade Radiosa: a absolutização do porvir histórico foi sucedida pela inquietação, pela pane das representações do futuro, pelo eclipse da idéia de progresso. Mas, apesar disso, a página do progresso está muito longe de ter sido virada

de vez. Se a mitologia do progresso contínuo e necessário está caduca, nem por isso se parou de esperar e acreditar nos “milagres da ciência” – a idéia de aprimoramento da condição humana pelas aplicações do saber científico continua a fazer sentido. Simplesmente, tornou-se incerta e ambivalente a relação com o progresso, esse último estando associado tanto à promessa de um mundo melhor quanto à ameaça de catástrofes em cadeia. Assistimos não ao fim de toda crença no progresso, mas ao surgimento de uma idéia pós-religiosa do progresso, ou seja, de um porvir indeterminado e problemático – um futuro hipermoderno.

As sociedades modernas se constituíram mediante uma imensa “inversão do tempo” que instituiu a supremacia do futuro sobre o passado.¹¹ Mas essa temporalidade dominante nem por isso deixou de prolongar em forma laicizada crenças e esquemas mentais herdados do espírito religioso (avanço inevitável rumo à felicidade e à paz, utopia do homem novo, classe redentora, sociedade sem divisão, espírito sacrificial). Hoje, contudo, todas essas “religiões seculares” portadoras de esperanças escatológicas estão mortas. Nesse sentido, a “ausência de futuro”, ou o estreitamento do horizonte temporal que subjaz à sociedade hipermoderna, deve ser considerada uma laicização das representações modernas do tempo, um processo de desencantamento ou modernização da própria consciência temporal moderna. A decadência do culto mecânico ao progresso confunde-se não com o “presente absoluto”, mas com o *futuro puro*, a construir-se sem garantias, sem caminhos traçados de antemão, sem nenhuma lei implacável acerca do porvir.¹² Al-

cançou-se uma etapa nova na emancipação em face da tutela do elemento religioso: ápice da modernidade, essa etapa é sinônimo de hipermodernização da relação com o tempo histórico.

Nada de ruína da força do futuro: essa última simplesmente não é mais ideológico-política, estando agora contida na dinâmica técnica e científica. Quanto mais a época se organiza no culto democrático erigido num absoluto de novo tipo, mais os laboratórios concebem um futuro dessemelhante e trabalham para produzir um universo de ficção científica, até mais inacreditável que esta. Quanto menos se tem uma visão teleológica do futuro, mais ele se presta à invenção hiper-realista, com o binômio ciência-técnica ambicionando explorar o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, remodelar a vida, gerar mutantes, oferecer um simulacro de imortalidade, ressuscitar espécies desaparecidas, programar o futuro genético. Nunca antes a humanidade lançou tão grande desafio ao homem e ao espaço-tempo. Embora triunfe o tempo breve da economia e da mídia, o fato é que nossas sociedades continuam voltadas para o futuro, menos romântico e paradoxalmente mais revolucionário, pois se dedica a tornar tecnicamente possível o impossível. A impotência para imaginar o futuro só aumenta em conjunto com a sobrepotência técnico-científica para transformar radicalmente o porvir: a febre da brevidade é apenas uma das facetas da civilização futurista hipermoderna. Enquanto o mercado estende sua "ditadura" do curto prazo, as preocupações relativas ao porvir planetário e aos riscos ambientais assumem posição primordial no debate coletivo. Ante as ameaças da poluição atmosférica, da mudança climática, da erosão da biodi-

versidade, da contaminação dos solos, afirmam-se as idéias de "desenvolvimento sustentável" e de ecologia industrial, com o encargo de transmitir um ambiente viável às gerações que nos sucederem. Multiplicam-se igualmente os modelos de simulação de cataclismos, as análises de risco em escala nacional e planetária, os cálculos probabilísticos destinados a discernir, avaliar e controlar os perigos. Morrem as utopias coletivas, mas intensificam-se as atitudes pragmáticas de previsão e prevenção técnico-científicas. Se o eixo do presente é dominante, ele não é absoluto: a cultura de prevenção e a "ética do futuro" dão nova vida aos imperativos da posteridade menos ou mais distante.

Sem dúvida, os interesses econômicos imediatos têm precedência sobre a atenção para com as gerações futuras. Durante esse espetáculo de protestos e de chamamentos virtuosos, a destruição do meio ambiente continua: o máximo de apelos à responsabilidade de todos, o mínimo de ações públicas. Mas o fato é que as preocupações referentes ao futuro planetário estão bem vivas; elas habitam e alertam permanentemente a consciência do presente, alimentando as controvérsias públicas, solicitando medidas de proteção para o patrimônio natural. O presente total da rentabilidade imediata pode dominar, mas não continuará assim indefinidamente. Mesmo que o ecodesenvolvimento ainda esteja longe de dispor dos meios técnicos e sistemas reguladores dos quais necessita, ele já começa, aqui e ali, a alterar certas práticas. No amanhã, essa dinâmica deve ampliar-se. É pouco provável que a consciência e as limitações de longo prazo não produzam efeito; elas transformarão tanto as práticas presentistas quanto os modos de vida e de desenvolvi-

to. Prepara-se um neofuturismo que não se assemelhará ao futurismo revolucionário imbuído de espírito sacrificial: é sob os auspícios da reconciliação com as normas do presente (emprego, rentabilidade econômica, consumo, bem-estar) que se procura a nova orientação para o futuro.

A própria dinâmica econômica não se esgota no presente puro. Ela não pára de acarretar uma relação fundamental com o futuro, na medida em que se baseia na rápida expansão do consumo e do investimento, os quais têm necessidade de que haja confiança no porvir. O otimismo progressista não mais é admissível, mas isso não significa o desaparecimento de expectativas positivas em relação ao amanhã. A. Giddens salientou como a modernidade estava ligada à confiança nos sistemas abstratos, ou "sistemas peritos";¹³ acrescentemos que ela requer a confiança dos agentes econômicos no futuro como condição para o desenvolvimento da atividade produtiva. Essa confiança dos consumidores, dos investidores, dos empresários, sabe-se, é volátil e agora regularmente medida pelas pesquisas de opinião. Na hipermodernidade, a fé no progresso foi substituída não pela desesperança nem pelo niilismo, mas por uma confiança instável, oscilante, variável em função dos acontecimentos e das circunstâncias. Motor da dinâmica dos investimentos e do consumo, o otimismo em face do futuro se reduziu – mas não está morto. Assim como o resto, a sensação de confiança se desinstitucionalizou, desregulamentou-se, só manifestando-se na forma de variações extremas.

O declínio do *carpe diem*

Este ponto já foi evocado mais acima: instalou-se um novo clima social e cultural, a cada dia distanciando-se um pouco mais da tranqüilidade descontraída dos anos pós-modernos. Com a precarização do emprego e o desemprego persistente, crescem os sentimentos de vulnerabilidade, a insegurança profissional e material, o medo da desvalorização dos diplomas, as atividades subqualificadas, a degradação da vida social. Os mais jovens temem não achar lugar no universo do trabalho; os mais velhos, perder definitivamente o deles. Donde a necessidade de nuançar muito perceptivelmente os diagnósticos que se fazem de uma cultura neodionisíaca que se basearia na preocupação exclusivamente presentista e no desejo de gozar o aqui-agora. Na realidade, o que caracteriza o *Zeitgeist* é menos um *carpe diem* que a inquietação diante de um futuro dominado por incertezas e riscos. Nesse contexto, viver sem olhar para o futuro significa não tanto conquistar uma vida independente, livre dos grilhões coletivos, quanto sofrer as restrições impostas pela desestruturação do mercado de trabalho. É bem verdade que a febre consumista das satisfações imediatas e as aspirações lúdico-hedonistas não desapareceram de modo algum, pois elas se desencadeiam mais do que nunca; estão, contudo, envoltas por um halo de temores e inquietações. A despreocupação otimista que acompanhou os anos do período 1945-73 e do ciclo da liberação do corpo é mera lembrança: a hipermodernidade indica menos o foco no instante que o declínio do presentismo em face de um futuro que se tornou incerto e precário.

Hoje, os jovens muito cedo se mostram apreensivos com a escolha da instrução e das carreiras que ela oferece. A espada de Dâmocles do desemprego impele os estudantes a optar pelas formações prolongadas e escolher cursos cujos diplomas sejam considerados uma garantia de futuro. Do mesmo modo, os pais assimilaram as ameaças ligadas às desregulações hipermodernas. Raros são os que acham que a escola tenha por objetivo central a satisfação imediata dos desejos do filho: o prioritário é a formação com vistas ao futuro;¹⁴ donde a rápida expansão, em especial, do consumismo escolar, das aulas particulares, das atividades extracurriculares. Preparar a juventude para a vida adulta, mas também, no outro extremo da cadeia, achar soluções para financiar as aposentadorias a longo prazo. No presente momento, a reforma do sistema de aposentadorias e o prolongamento do período de contribuição previdenciária figuram entre as grandes dificuldades dos governos democráticos e levam às ruas centenas de milhares de manifestantes. Onde se vê que nossa cultura disse adeus ao futuro? Ao contrário, ei-lo aqui, no centro das inquietações e debates contemporâneos, cada vez mais como algo a prever e reorganizar. O que declina não é a importância do futuro, mas o etos pós-moderno do *hic et nunc*.

As novas atitudes para com a saúde ilustram de maneira notável a desforra do futuro. Numa época em que a normatização médica invade cada vez mais os territórios do campo social, a saúde se torna preocupação onipresente para um número crescente de indivíduos de todas as idades. Assim, os ideais hedonistas foram suplantados pela ideologia da saúde e da longe-

vidade. Em nome destas, os indivíduos renunciam maciçamente às satisfações imediatas, corrigindo e reorientando seus comportamentos cotidianos. A medicina não mais se contenta em tratar os doentes: ela intervém antes do aparecimento dos sintomas, informa sobre os riscos em que se incorre, estimula o monitoramento da saúde, os exames clínicos, a vigilância higienista, a modificação dos estilos de vida. Encerrou-se um capítulo: a moral do aqui-agora cedeu lugar ao culto da saúde, à ideologia da prevenção, à medicalização da existência. Prever, projetar, prevenir: o que se apossa de nossas vidas individualizadas é uma consciência que permanentemente lança pontes para o amanhã e o depois-de-amanhã.

Cada vez mais vigilância, monitoramento e prevenção: alimentação saudável, perda de peso, controle do colesterol, repulsa ao fumo, atividade física – a obsessão narcísica com a saúde e a longevidade segue de mãos dadas com a prioridade dada ao depois sobre o aqui-agora. O que nos leva a corrigir aquela proposição freqüentemente citada de Tocqueville: “Parece que, a partir do momento em que [os homens das democracias] se desesperam de viver pela eternidade, eles se dispõem a agir como se fossem existir por não mais que um dia”.¹⁵ Em vista da importância assumida pelos problemas da saúde e do envelhecimento, é forçoso observar que estamos longe daquele etos: o hiperindividualismo é menos instantaneísta que projetivo, menos festivo que higienista, menos desfrutador que preventivo, pois a relação com o presente integra cada vez mais a dimensão do porvir. O retraimento dos horizontes longínquos levou menos a uma ética do instante absoluto do que a um

pseudopresentismo minado pela obsessão com o que está *por vir*. Declina a cultura do *carpe diem*: sob a pressão exercida pelas normas de prevenção e de saúde, o que predomina é não tanto a plenitude do instante quanto um presente dividido, apreensivo, assombrado pelos vírus e pelos estragos da passagem do tempo. Nenhuma “destemporalização” do homem: o indivíduo hipermoderno continua sendo um indivíduo para o futuro, um futuro conjugado na primeira pessoa. Outros fenômenos revelam os limites da cultura presentista. Ao mesmo tempo que a cultura liberacionista está fora de moda, manifestam-se numerosas formas de valorização do duradouro. Ainda que as uniões sejam mais frágeis e mais precárias, nossa época, apesar de tudo, testemunha a persistência da instituição do matrimônio, a revalorização da fidelidade, a vontade de contar com relações estáveis na vida amorosa. Observam-se mais insatisfações ou frustrações referentes às experiências sem futuro do que odes aos amores casuais. Por que o amor permaneceria um ideal, uma aspiração de massa, se não, ao menos em parte, por causa do valor conferido à duração que associam a ele? E como compreender a vontade de ter filhos, tudo menos caduca, sem supor o investimento emocional de longo prazo? Fica evidente que o instante puro está longe de ter colonizado por completo as existências privadas, pois a sociedade hipermoderna dá nova vida à exigência de permanência como contrapeso ao reinado do efêmero, tão causador de ansiedades.

Conflitos de tempo e crono-reflexividade

Marx mostrou isto em análises magistrais: a economia de tempo é o princípio de funcionamento do capitalismo moderno. Dedicando-se a reduzir ao máximo o tempo de trabalho e, ainda assim, fazendo deste a fonte da riqueza, o capitalismo é um sistema que se baseia numa grande contradição temporal que exclui o homem de seu próprio labor. Tal tipo de contradição, sabe-se, só faz exacerbar-se. Simultaneamente, de um mundo centrado na organização do tempo de trabalho, passou-se a um universo marcado pela redução do tempo social, pelo desenvolvimento de temporalidades heterogêneas (tempo livre, consumo, férias, saúde, educação, horários de trabalho variáveis, aposentadoria), acompanhando-se de tensões inéditas.¹⁶ Donde o acúmulo de problemas de organização e gestão do tempo social, assim como as novas exigências de administração, de reorganização, de flexibilização pelo viés de dispositivos personalizados, com vistas à promoção do tempo ajustado às necessidades individuais. A obsessão moderna com o tempo não mais se concretiza apenas na esfera do trabalho que está submetida aos critérios de produtividade – ela se apossou de todos os aspectos da vida. A sociedade hipermoderna se apresenta como a sociedade em que o tempo é cada vez mais vivido como preocupação maior; a sociedade em que se exerce e se generaliza uma pressão temporal crescente.

Essas contradições temporais repercutem no cotidiano e não se explicam exclusivamente pelo princípio de economia e rentabilidade transposto da produção para as outras esferas da vida

social. Quando se privilegia o futuro, tem-se a sensação de passar ao largo da “verdadeira” vida. Desfrutar os prazeres tal qual se apresentam? Ou assegurar a vitalidade nos anos vindouros (saúde, boa forma, beleza)? Tempo para os filhos? Ou tempo para a carreira? Não há apenas a aceleração dos ritmos de vida; há também uma conflitualização objetiva da relação com o tempo. Os antagonismos de classe se enfraquecem, e as tensões temporais pessoais se generalizam e se acirram. Não mais classe contra classe, e sim tempo contra tempo, futuro contra presente, presente contra futuro, presente contra presente, presente contra passado. O que privilegiar? E como não lamentar esta ou aquela opção quando o tempo é destradicionalizado, entregue à escolha dos indivíduos? A redução do tempo de trabalho, o tempo livre e o processo de individualização levaram à multiplicação dos temas e conflitos ligados ao tempo. É uma época de guerras do tempo singularizadas que se relacionam ao viver subjetivo. Às contradições objetivas da sociedade produtivista se justapõe agora a espiral das contradições existenciais.

O estado de guerra contra o tempo implica que os indivíduos estão cada vez menos encerrados só no presente, com a dinâmica de individualização e os meios de informação funcionando como instrumentos de distanciamento, de introspecção, de retorno ao eu.¹⁷ A hipermodernidade não se confunde com um “processo sem sujeito”: ela segue de mãos dadas com a “tomada de palavra”, a auto-reflexividade, a crescente conscientização dos indivíduos, esta paradoxalmente acentuada pela ação efêmera da mídia. De um lado, sofrem-se cada vez mais as limitações do tempo desabalado; de outro, avançam a independên-

cia individual, a subjetivação das orientações, a introspecção. Nas sociedades individualistas, libertas da tradição, nada mais está óbvio e evidente: a organização da existência e dos usos do tempo exige arbitragens e retificações, previsões e informações. É preciso representar a hipermodernidade como uma metamodernidade à qual subjaz uma crono-reflexividade.

Tempo acelerado e tempo redescoberto

Uma das consequências mais perceptíveis do poder do regime presentista é o clima de pressão que ele faz pesar sobre a vida das organizações e das pessoas. Grande número de quadros funcionais menciona o ritmo frenético que domina a cadeia vital das empresas nesta época de concorrência globalizada e ditames financeiros. Sempre mais exigências de resultados a curto prazo, fazer mais no menor tempo possível, agir sem demora: a corrida da competição faz priorizar o urgente à custa do importante, a ação imediata à custa da reflexão, o acessório à custa do essencial. Leva também a criar uma atmosfera de dramatização, de estresse permanente, assim como todo um conjunto de distúrbios psicossomáticos. Donde a idéia de que a hipermodernidade se distingue pela ideologização e pela generalização do reinado da urgência.¹⁸

Os efeitos induzidos pela nova ordem do tempo extrapolam em muito o universo do trabalho; eles se concretizam na relação com o cotidiano, com o eu e com os outros. Assim, um número crescente de pessoas (as mulheres mais que os homens,

em razão das limitações da “jornada dupla”, dentro e fora do lar) reclama de estar sobrecarregada, de “correr contra o tempo”, de ficar estafada. E nenhuma faixa etária parece escapar a essa corrida para adiante, pois mesmo os aposentados e as crianças têm hoje uma agenda lotada. Quanto mais depressa se vai, menos tempo se tem. A modernidade se construiu em torno da crítica à exploração do tempo de trabalho; já a época hipermoderna é contemporânea da sensação de que o tempo se rarefaz. Neste momento, somos mais sensíveis à escassez de tempo que à ampliação do campo das possibilidades ocasionada pelo ímpeto da individualização; a falta de dinheiro ou de liberdade motiva menos queixas que a falta de tempo.

Contudo, se uns nunca dispõem de tempo suficiente, outros (desempregados, jovens de rua) o têm de sobra. De um lado, o indivíduo empreendedor, hiperativo, desfrutando a velocidade e a intensidade do tempo; de outro, o indivíduo esmagado “à revelia” pela ociosidade.¹⁹ Sobre essa dualização das maneiras de viver o tempo, há pouca dúvida: assiste-se mesmo à intensificação de novas formas de desigualdade social em face dele. Entretanto, não se deve deixar que estas ocultem a dinâmica global que, para além das classes ou dos grupos específicos, transformou profundamente a relação dos indivíduos no tempo social. Ao criar o hipermercado dos modos de vida, o universo do consumo, do lazer e agora das novas tecnologias possibilitou uma autonomização crescente no que se refere às limitações temporais coletivas; disso resulta uma dessincronização das atividades, dos ritmos e das trajetórias individuais. Vetor de individualização das aspirações e comportamentos, o reinado do

presente social se faz acompanhar de ritmos em defasagem, de construções mais personalizadas dos usos do tempo. A bipolarização do individualismo (por excesso ou por escassez) só se afirma tendo como fundo essa pluralização e essa individualização generalizadas das maneiras de gerir o tempo. Nesse sentido, a hipermodernidade é indissociável da destradicionalização-desinstitucionalização-individualização da relação com o tempo, fenômeno geral que, transcendendo as diferenças de classes ou de grupos, extrapola em muito o mundo dos “vencedores”. A nova sensação de sujeição ao tempo acelerado só se apresenta paralelamente a um poder maior de organização individual da vida.

Nova relação com o tempo que é igualmente exemplificada pelas paixões consumistas. Ninguém duvida de que, em muitos casos, a febre de compras seja uma compensação, uma maneira de consolar-se das desventuras da existência, de preencher a vacuidade do presente e do futuro. A compulsão presentista do consumo mais o retraimento do horizonte temporal de nossas sociedades até constituem um sistema. Mas será que essa febre não é apenas escapista, diversão pascaliana, fuga em face de um mundo desprovido de futuro imaginável e transformado em algo caótico e incerto? Na verdade, o que nutre a escala consumista é indubitavelmente tanto a angústia existencial quanto o prazer associado às mudanças, o desejo de intensificar e reintensificar o cotidiano. Talvez esteja aí o desejo fundamental do consumidor hipermoderno: renovar sua vivência do tempo, revivificá-la por meio das novidades que se oferecem como simulacros de aventura. É preciso ver o hiper-

consumo como uma cura de rejuvenescimento que se reinicia eternamente. Dessa maneira, o que nos define não é bem o “presente perpétuo” de que falava Orwell, mas antes um desejo de perpétua renovação do eu e do presente. Na fúria consumista, exprime-se a recusa ao tempo exaurido e repetitivo, um combate contra esse envelhecimento das sensações que acompanha a rotina diária. É menos a negação da morte e da finitude do que a angústia de fossilizar-se, de repetir, de não mais sentir. À pergunta “O que é a modernidade?”, Kant respondia: superar a minoridade, tornar-se adulto. Na hipermodernidade, tudo se passa como se surgisse uma nova prioridade: ficar eternamente voltando à “juventude”. Nossa pulsão neofilica é, em primeiro lugar, um exorcismo do envelhecimento do viver subjetivo: o indivíduo desinstitucionalizado, volátil, hiperconsumista, é aquele que sonha assemelhar-se a uma fênix emocional.

Sensualismo e desempenho

A cultura da imediatez foi objeto de incontáveis críticas, que nem sempre escaparam à comodidade das conclusões apocalípticas. No universo da pressa, dizem, o vínculo humano é substituído pela rapidez; a qualidade de vida, pela eficiência; a fruição livre de normas e de cobranças, pelo frenesi. Foram-se a ociosidade, a contemplação, o relaxamento voluptuoso: o que importa é a auto-superação, a vida em fluxo nervoso, os prazeres abstratos da onipotência proporcionados pelas intensidades aceleradas. Enquanto as relações reais de proximidade cedem

lugar aos intercâmbios virtuais, organiza-se uma cultura de hiperatividade caracterizada pela busca de mais desempenho, sem concretude e sem sensorialidade, pouco a pouco dando cabo dos fins hedonistas.

Mas evitemos tomar a parte pelo todo. Pois a era da urgência é também aquela em que se dá a democratização da tecnologia do bem-estar crescente, a rápida expansão dos mercados da qualidade, a erotização da sexualidade feminina, a voga de esportes como o esqui e o windsurfe. A música, as viagens, as paisagens, o arranjo estético dos interiores conhecem igualmente um sucesso sem precedentes. São tantas as práticas e gostos que revelam uma época de sensualização e estetização em massa dos prazeres. Coabitam duas tendências: a que acelera os ritmos tende à desencarnação dos prazeres; a outra, ao contrário, leva à estetização dos gozos, à felicidade dos sentidos, à busca da qualidade no agora. De um lado, um tempo comprimido, “eficiente”, abstrato; de outro, um tempo de foco no qualitativo, nas volúpias corporais, na sensualização do instante. Assim é que a sociedade ultramoderna se apresenta como uma cultura desunificada e paradoxal. Um acasalamento de contrários que só faz intensificar dois importantes princípios, ambos constitutivos da modernidade técnica e democrática: a conquista da eficiência e o ideal da felicidade terrena.

A cultura hedonista foi sistematicamente analisada e estigmatizada como imposição de felicidade consumista e erótica, “tirania do prazer”, “totalitarismo” mercantil. No entanto, o que realmente se vê? Florescem as catedrais do consumo, mas estão na moda as espiritualidades e sabedorias antigas; o pornô se

expõe, mas os costumes sexuais são mais ajuizados que descomedidos; o ciberespaço virtualiza a comunicação, mas a imensa maioria aprecia os eventos ao vivo, as festas coletivas, as saídas com amigos; a troca paga se generaliza, mas o voluntariado se multiplica, e mais do que nunca os relacionamentos se baseiam na afetividade sentimental. Fica óbvio que o indivíduo não é o reflexo fiel das lógicas hiperbólicas midiático-mercantis; ele não é o “escravo” da ordem social que exige eficiência, tanto quanto não é o produto mecânico da publicidade. Outras motivações, outros ideais (relacionais, intimistas, amorosos, éticos), não param de orientar o hiperindivíduo. O reinado do presente é menos o da normatização da felicidade que o da diversificação dos modelos, da erosão do poder organizador das normas coletivas, da despadronização dos prazeres. A ascensão das normas do consumo e da sexualidade aumenta, até porque elas regem menos estritamente os comportamentos individuais.

Superativo, o indivíduo hipermoderno é igualmente prudente, afetivo e relacional: a aceleração dos ritmos não aboliu nem a sensibilidade em relação ao outro, nem as paixões do qualitativo, nem as aspirações a uma vida equilibrada e sentimental. O extremo é apenas uma das vertentes da ultramodernidade. Certos quadros funcionais podem ser *workaholics*, mas a maioria dos assalariados aspira a conciliar a vida profissional com a particular, o trabalho com o lazer. Alugam-se filmes pornôns a rodo, mas a vida libidinosa está muito longe de ter caído na orgia e no swing generalizado. A publicidade pode até exaltar as fruições comerciais, mas é a relação com outrem

(filho, amor, amizade) o que constitui a qualidade de vida do maior número de pessoas. O frenesi do “sempre mais” não enterra as lógicas qualitativas do “melhor” e do sentimento; ao contrário, dá-lhes maior espaço social, uma nova legitimidade de massa. Por toda a parte, os exageros hipermodernos são refreados pelas exigências da melhoria da qualidade de vida, pela valorização dos sentimentos e pela personalidade, a qual não se pode trocar; por toda a parte, as lógicas do excesso deparam com contratendências e válvulas de segurança. Atormentada por normas antinômicas, a sociedade ultramoderna não é unidimensional: assemelha-se a um caos paradoxal, uma desordem organizadora.²⁰

Nesse contexto, o que mais deve nos preocupar não é nem a dessensualização nem a “ditadura” do prazer, mas a fragilização das personalidades. A cultura hipermoderna se caracteriza pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições coletivas e pela autonomização correlativa dos atores sociais em face das imposições de grupo, sejam da família, sejam da religião, sejam dos partidos políticos, sejam das culturas de classe. Assim, o indivíduo se mostra cada vez mais aberto e cambiante, fluido e socialmente independente. Mas essa volatilidade significa muito mais a desestabilização do eu do que a afirmação triunfante de um indivíduo que é senhor de si mesmo. Testemunho disso é a maré montante de sintomas psicossomáticos, de distúrbios compulsivos, de depressões, de ansiedades, de tentativas de suicídio, para nem falar do crescente sentimento de insuficiência e autodepreciação. Vulnerabilidade psicológica que (ao contrário do que tanto se diz) se deve menos ao peso extenuante das nor-

mas do desempenho, à intensificação das pressões que se abatem sobre as pessoas, do que à ruptura dos antigos sistemas de defesa e enquadramento dos indivíduos. Lembremos apenas que a fogueira das ansiedades e das depressões *precedeu* o triunfo da cultura empresarial e do neoliberalismo. O que explica o fenômeno não são tanto as pressões da cultura do desempenho quanto o enorme avanço da individualização, o declínio do poder organizador que o coletivo tinha sobre o individual. Deixado a si mesmo, desinserido, o indivíduo se vê privado dos esquemas sociais estruturantes que o dotavam de forças interiores que lhe possibilitavam fazer frente às desventuras da existência. À desregulação institucional generalizada correspondem as perturbações do estado de ânimo, a crescente desorganização das personalidades, a multiplicação de distúrbios psicológicos e de discursos queixosos. É a individualização extrema de nossas sociedades o que, tendo enfraquecido as resistências “a partir de dentro”, subjaz à espiral dos distúrbios e desequilíbrios subjetivos. Assim, a época ultramoderna vê desenvolver-se o domínio técnico sobre o espaço-tempo, mas declinarem as forças interiores do indivíduo. Quanto menos as normas coletivas nos regem nos detalhes, mais o indivíduo se mostra tendencialmente fraco e desestabilizado. Quanto mais o indivíduo é socialmente cambiante, mais surgem manifestações de esgotamentos e “panes” subjetivas. Quanto mais ele quer viver intensa e livremente, mais se acumulam os sinais do peso de viver.

O passado revisitado

O “retorno” do futuro não é o único fenômeno que contesta a idéia de presente social voltado para si mesmo: a retificar esse “tipo ideal” weberiano, convida-nos também o fenômeno, que estamos testemunhando, do revivescimento do passado.

É inegável que, ao celebrar o sempre novo e os gozos do aqui-agora, a civilização consumista opera continuamente para enfraquecer a memória coletiva, acelerando o declínio da continuidade e da repetição ancestral. Não obstante, permanece o fato de que nossa época, longe de encerrar-se num presente trancado em si mesmo, é palco tanto de um frenesi histórico-patrimonial e comemorativo quanto de uma investida das identidades nacionais e regionais, étnicas e religiosas. Quanto mais nossas sociedades se dedicam a um funcionamento-moda focado no presente, mais elas se vêem acompanhadas de uma onda mnêmica de fundo. Os modernos queriam fazer tábula rasa do passado, mas nós o reabilitamos; o ideal era ver-se livre das tradições, mas elas readquirem dignidade social. Celebrando até o menor objeto do passado, invocando as obrigações da memória, remobilizando as tradições religiosas, a hipermodernidade não é estruturada por um presente absoluto; ela o é por um *presente paradoxal*, um presente que não pára de exumar e “redescobrir” o passado.

A memória em tempos de hiperconsumo

Dizem de brincadeira que abre um museu por dia na Europa, e já se perdeu a conta das comemorações de aniversário dos grandes e nem tão grandes acontecimentos históricos. Em nossa época, o que não se presta mais a ser objeto de museu, de restauração, de celebração? Do décimo ao quinquagésimo aniversário, do primeiro ao sesquicentenário, toda data é pretexto para festividades. Logo não existirá mais nenhuma atividade, nenhum objeto, nenhuma localidade, que não tenha a honra de uma instituição museal. Do museu da *crêpe* ao da sardinha, do museu de Elvis ao dos Beatles, a sociedade moderna é contemporânea do tudo-patrimônio-histórico e do todo-comemorativo.

Nessa valorização do passado, pode-se, é claro, reconhecer um sintoma tipicamente “pós-moderno”. Entretanto, o fim do modernismo negador do passado não significa o eclipse do moderno, pois muitos traços do fenômeno apontam o contrário, um novo impulso de modernização da cultura. Enorme expansão dos objetos e signos considerados dignos de ser parte da memória patrimonial; proliferação dos museus de toda espécie; obsessão comemorativa; democratização maciça do turismo cultural; ameaça de degradação ou paralisia do conjunto histórico-patrimonial pelos fluxos excessivos de turistas – a nova valorização do antigo se faz acompanhar de excrescência, de saturação, de alargamento infinito das fronteiras da memória e do patrimônio histórico, pelo que se reconhece uma modernização levada ao extremo. Passou-se do reinado do finito ao do infinito, do limitado ao generalizado, da memória à hipermemória!

na neomodernidade, o excesso de lógicas presentistas segue em conformidade com a inflação proliferante da memória.

Ultramodernidade que, cada vez mais, revela ainda a ênfase sobre o impacto econômico da preservação do patrimônio, sobre os critérios de rentabilidade direta ou indireta, numa esfera outrora animada pelo culto à Nação e pelo espírito de civismo. O batismo de ruas e o levantamento de estátuas são doravante suplantados por comemorações exploradas pelas indústrias editoriais e midiáticas, que inundam o mercado com dezenas de títulos novos, de reedições, de histórias em quadrinhos, de filmes e telefilmes. Antigamente, o monumento era um símbolo, e sua conservação, um fim em si mesmo; hoje, justificam-se os encargos com ele em nome dos efeitos financeiros, do desenvolvimento turístico ou da imagem midiática das cidades e regiões. “Jazidas” a explorar e promover, as antigas edificações são seqüestradas, reformadas, transformadas em centros culturais, museus, hotéis, teatros, escritórios; as áreas históricas são enfeitadas e avivadas, convertidas em produto de consumo cultural e turístico. E, por toda a parte, vê-se a aparição de estacionamentos, de lanchonetes, de lojas de souvenirs, de espetáculos folclóricos.²¹ Na sociedade hipermoderna, o modelo de mercado e seus critérios operacionais conseguiram imiscuir-se até na conservação do patrimônio histórico. Elemento do avanço do capitalismo cultural e da mercantilização da cultura, a valorização do passado é um fenômeno mais hipermoderno que pós-moderno.

Nesta época da indústria do patrimônio histórico, o cidadão cede o passo ao *homo consumericus*. O antigo estilo solene e “seden-

tário” das comemorações, que visava a registrar permanentemente a memória nos próprios locais do passado, recua em favor de um estilo “frívolo” e efêmero que se restringe apenas ao instante da comemoração: simpósios, concertos, exposições, *happenings*, espetáculos, desfiles criativos.²² Os museus encenam espetáculos históricos, e os sítios arqueológicos, reconstituições em simulação virtual: o “turismo da memória” é sucesso entre as massas. As obras do passado não mais são contempladas em recolhimento e silêncio, e sim “devoradas” em alguns segundos, funcionando como objeto de animação de massa, espetáculo atraente, maneira de diversificar o lazer e “matar” o tempo. A volta do passado à popularidade ilustra o advento do consumo-mundo e do consumidor que busca menos o status que os estímulos permanentes, as emoções instantâneas, as atividades recreativas. Não é que se dê adeus à modernidade; antes, é a terceira etapa da modernidade consumista que triunfa²³ na democratização maciça do lazer cultural, no consumismo experiencial, na transformação da memória em entretenimento-espetáculo.

A voga do passado se vê ainda no sucesso dos objetos antigos, da caça a antiguidades, do retrô, do *vintage*, dos produtos rotulados com um “legítimo” ou “autêntico”, que despertam a nostalgia. Cada vez mais, as empresas fazem referência a seu passado, explorando seu patrimônio histórico, divulgando-o, lançando produtos de cunho saudosista que “revivem” os tempos de antanho. Letreiros comerciais apresentam artigos oriundos do patrimônio histórico, e muitas marcas oferecem “receitas à moda antiga” e produtos inspirados em tradições

ancestrais. Na sociedade hipermoderna, a antiguidade e a nostalgia se tornaram argumentos comerciais, ferramentas mercadológicas.

Esse retorno revigorado do passado constitui uma das facetas do cosmo do hiperconsumo experiencial: trata-se não mais de apenas ter acesso ao conforto material, mas sim de vender e comprar reminiscências, emoções, que evoquem o passado, lembranças de tempos considerados mais esplendorosos. Ao valor de uso e ao valor de troca se junta agora o valor emotivo-mnêmico ligado aos sentimentos nostálgicos. Um fenômeno indissociavelmente pós- e hipermoderno. *Pós* porque se volta para o antigo. *Hiper* porque doravante há consumo comercial da relação com o tempo, pois a expansão da lógica mercantil invade o território da memória.

Já a vida cotidiana, embora exprima o gosto pelo passado, é, mais do que nunca, regida (na higiene, na saúde, no lazer, no consumo, na educação) pela ordem cambiante do presente. Os produtos comestíveis exibem “autenticidade”, mas são comercializados segundo técnicas comerciais de massa, adaptados aos gostos contemporâneos, fabricados em função de normas atuais de higiene e segurança. Reformam-se os imóveis antigos dos centros das cidades, mas dotando-os de todo o conforto moderno. A consciência do valor do patrimônio histórico se intensifica, mas as coisas que produzimos têm duração cada vez mais limitada. O passado não mais é socialmente instituidor nem estruturante; está renovado, reciclado, mas ao gosto de nossa época, explorado com fins comerciais. A tradição não mais convoca à repetição, à fidelidade e à revivescência

das coisas imutáveis de outrora: ela se tornou produto de consumo nostálgico ou folclórico, mera olhadela para o passado, *objeto-moda*. Regula institucionalmente o todo coletivo, e seu valor é apenas estético, emocional e lúdico. Embora o antigo possa causar furor, não tem mais o poder de organizar coletivamente os comportamentos. O passado nos seduz; o presente e suas normas cambiantes nos governam. Quanto mais se evoca e se encena a memória histórica, menos ela estrutura os elementos do cotidiano. Onde este traço característico da vida hipermoderna: celebramos aquilo que não desejamos tomar como exemplo.²⁴

Dizia Tarde* que, nos tempos consuetudinários, o passado funcionava como modelo prestigioso a imitar. Essa não é a norma de nossa época, em que o passado aparece cada vez mais nitidamente como, isto sim, um adorno, um referencial da vida com qualidade ou com segurança. Isso porque o “autêntico” tem sobre nossas sensibilidades um efeito tranquilizador: os produtos “à moda antiga”, associados a um imaginário de proximidade, de convivialidade, de “bons e velhos tempos” (a aldeia, o artesão, o amor ao ofício), vêm exorcizar o desassossego dos neoconsumidores obcecados com a segurança de todo tipo, desconfiados da industrialização do comestível. De igual maneira, o efeito-patrimônio-histórico participa da mesma cultura do bem-estar individualista. Os conjuntos habitacionais modernos, os arranha-céus e blocos de apartamentos e escritórios, o litoral concretado, tudo isso acarretou o desejo de

* Gabriel de Tarde (1843-1904), sociólogo francês. (N.T.)

salvaguardar as antigas paisagens e os edifícios do passado como se fossem resistências à feiúra, à uniformização funcional e técnica. Embora a mania do antigo comporte uma dimensão nostálgica, ela também ilustra a intensificação dos desejos individualistas de qualidade de vida, uma cultura hipermoderna do bem-estar indissociável de critérios mais qualitativos e sensoriais, mais estéticos e culturais. Subjacentes ao gosto pelo passado, avançam as paixões hiperindividualistas de “conforto recreativo” e “conforto existencial”,²⁵ as novas exigências de sensações agradáveis, de qualidade ambiental em todos os sentidos.

É provável que essa obsessão mnêmica não se perpetue; certos sinais talvez já indiquem um movimento de refluxo.²⁶ Um dia, a proliferação das comemorações e do patrimônio histórico chegará ao limite, não mais encontrando o mesmo eco. É de supor, entretanto, que não se voltará aos tempos do culto modernista da página em branco. A segunda era da modernidade é auto-reflexiva, individualístico-emocional e identitária: revolucionária no âmbito técnico-científico, ela deixou de sê-lo no cultural. É sinônimo não de depreciação do passado, mas de exploração-mobilização sem exclusão de todos os eixos da temporalidade sociohistórica, reciclagem e retradução de memória com fins econômicos, emocionais e identitários. Mesmo que a onda mnemônica se quebre, ela não se deterá de vez. O comércio, a moda, as exigências de melhoria do bem-estar, assim como os desejos identitários, devem ainda por muito tempo fazer da memória um recurso e uma necessidade de ordem presentista.

Identities e espiritualidades

O retorno prestigioso do passado extrapola em muito o culto ao retrô, às comemorações e ao patrimônio histórico. Ele se concretiza com ainda mais intensidade no despertar das espiritualidades e das novas solicitações identitárias. Revivescências religiosas, reivindicações nacionais e regionais, ressurgimento étnico – as sociedades contemporâneas assistem a um fortalecimento de referenciais que remetem ao passado, de uma necessidade de continuidade entre passado e presente, da preocupação de dotar-se de raízes e memória. Embora a globalização técnica e comercial instaure uma temporalidade homogênea, o fato é que ela é concomitante a um processo de fragmentação cultural e religiosa que mobiliza mitos e relatos fundadores, patrimônios simbólicos, valores históricos e tradicionais.

Sabe-se que, em muitos casos, a reativação da memória histórica funciona em oposição frontal aos princípios da modernidade liberal. Ao serem testemunho das efervescências religiosas que recusam a modernidade laica, os movimentos neonacionalistas e étnico-religiosos acarretam ditaduras, guerras identitárias, massacres genocidas. O fim da divisão do mundo em blocos, o vazio ideológico, a globalização da economia e o enfraquecimento do poder estatal possibilitaram que surgisse uma grande quantidade de conflitos locais de base étnica, religiosa ou nacional; de movimentos separatistas; de guerras intercomunitárias. Rejeitando o pluralismo das sociedades abertas, expurgando a sociedade dos elementos “heterogêneos”, fechan-

do as comunidades em si mesmas, os impulsos neonacionalistas e étnico-religiosos se fazem acompanhar aqui de combate à ocidentalização, ali de guerras devastadoras, repressões e terrorismos político-religiosos. Um despertar dos antigos demônios? É iludir-se interpretar esses fenômenos como ressurgências ou repetições do passado, quer tribal, quer totalitário. Ainda que as regressões identitárias reatem com mentalidades antigas, o que surge são formas inéditas de conflito, de nacionalismo e de democracia. Sob as incitações para que se preservem identidades nacionais ou religiosas, organizam-se tiranias de gênero novo, combinações de democracia com etnicidade, de modernização frustrada com “fundamentalismo” triunfante, as quais Fareed Zakaria com razão denomina “democracia iliberais”.²⁷

Isso posto, os movimentos que reavivam a chama do sagrado ou das raízes estão muito longe de ser de mesma natureza e de manter a mesma relação com a modernidade liberal. No Ocidente, muitos deles se apresentam com traços que se conciliam perfeitamente com a cultura liberal do indivíduo legislador de sua própria vida. Prova disso são as famosas “religiões à la carte”, os grupos e redes que combinam as tradições culturais do Oriente e do Ocidente, os quais utilizam a tradição religiosa como meio de auto-realização subjetiva dos adeptos. Aqui, não há nenhuma antinomia com a modernidade individualista, pois a tradição fica à disposição dos indivíduos, “mexida”, mobilizada como via de auto-realização e de integração comunitária. A era hipermoderna não põe fim à necessidade de apelar para tradições de sentido sagrado; ela simplesmente as rearranja mediante individualização, dispersão, emocionaliza-

ção das crenças e práticas. Com a primazia do eixo do presente, crescem as religiões “desregulamentadas” e as identidades pós-tradicionais.

A racionalidade instrumental expande seu domínio, mas isso não elimina nem a crença religiosa, nem a necessidade de referir-se à autoridade de uma tradição. De um lado, o processo de racionalização faz diminuir cada vez mais a ascendência da religião sobre a vida social; de outro, ele, com seu próprio movimento, recria exigências de religiosidade e de enraizamento numa “linhagem crente”. Também aqui, evitemos identificar as novas espiritualidades a um fenômeno residual, uma regressão ou arcaísmo pré-moderno. Na realidade, é do próprio interior do cosmo hipermoderno que se reproduz o religioso, na medida em que esse cosmo gera insegurança, confusão referencial, extinção de utopias seculares, ruptura individualista do vínculo social. No universo incerto, caótico, atomizado da hipermodernidade, cresce também a necessidade de unidade e de sentido, de segurança, de identidade comunitária – é a nova chance das religiões. De todo modo, o avanço da secularização não leva a um mundo inteiramente racional em que a influência social da religião declina continuamente. A secularização não é só a irreligião; ela é também o que recompõe o religioso no mundo da autonomia terrena, um religioso desinstitucionalizado, subjetivado, afetivo.²⁸

Essa remobilização da memória é indissociável de um novo modo de identificação coletiva. Nas sociedades tradicionais, a identidade religiosa e cultural era vivida como coisa natural, recebida e intangível, excluindo as escolhas individuais. Isso

acabou. Na presente situação, a filiação identitária é tudo menos instantânea ou dada em definitivo; ela é, isto sim, um problema, uma reivindicação, um objeto de apropriação dos indivíduos. Meio de construir-se e dizer o que se é, maneira de afirmar-se e fazer-se reconhecer, a filiação comunitária vem acompanhada de autodefinição e autoquestionamento. Já não se é mais judeu, muçulmano ou basco “tal qual se respira”: a identidade própria é questionada, examinada; hoje, é preciso tomar posse daquilo que outrora se tinha naturalmente.²⁹ Antes institucionalizada, a identidade cultural se tornou aberta e reflexiva, uma questão individual suscetível de ser retomada infinitamente.

O impulso das reivindicações particularistas nos leva a corrigir o que podem ter de demasiado unilaterais as leituras que reduzem a um frenesi de paixões consumistas e competitivas o hiperindividualismo. Embora este não possa ser dissociado da consagração tanto dos gozos privados quanto do mérito individual, é forçoso constatar que, ao mesmo tempo, ele se faz acompanhar de uma multiplicação das exigências de reconhecimento público, de reivindicações de igual respeito às diferentes culturas. Já não basta sermos reconhecidos pelo que fazemos na condição de cidadãos livres e iguais perante os outros: trata-se de sermos reconhecidos pelo que somos em nossa diferença comunitária e histórica, pelo que nos distingue dos outros grupos. É uma prova, entre outras, de que a modernidade do segundo tipo não se esgota no ímpeto solipsista dos apetites consumistas: na realidade, ela traz uma ampliação do ideal do igual respeito, de um desejo de *hiper-reconhecimento* que, recusando todas

as formas de desdém, de depreciação, de inferiorização do eu, exige o reconhecimento do outro como igual na diferença. É bem verdade que o reinado do presente é aquele da satisfação imediata das necessidades, mas ele também é o da exigência moral de reconhecimento estendida às identidades fundadas no masculino ou feminino, na inclinação sexual, na memória histórica.

Processo de hiper-reconhecimento que não deixa de ter ligação com a sociedade do bem-estar individualista de massa. Foi esta que, nas democracias ocidentais, contribuiu para fazer declinar a valorização dos princípios abstratos de cidadania em benefício dos pólos de identificação de caráter imediato e particularista. Na sociedade hiperindividualista, investimos emocionalmente naquilo que nos é mais próximo, nos vínculos fundados sobre a semelhança e a origem em comum, com os valores universalistas e os grandes ideais políticos aparecendo como princípios demasiado abstratos, demasiado genéricos ou distantes.³⁰ A civilização do presente, ao arruinar as esperanças revolucionárias e focar a vida nas felicidades privadas, desencadeou, paradoxalmente, uma vontade de reconhecimento da especificidade conferida pelas raízes coletivas.

Foi igualmente a cultura do bem-estar individualista o que, ao dar importância nova à necessidade de amor-próprio e de estima pelos outros, tornou inaceitáveis os sofrimentos engendrados pelas imagens coletivas desdenhosas que os grupos dominantes impõem. Na era da felicidade, tudo o que inculca uma imagem depreciativa do eu, todas as denegações de reconhecimento, é atacado como ilegítimo, aparecendo como for-

ma de opressão e de violência simbólica incompatível com o ideal de auto-realização plena. Donde a multiplicação das exigências de ressarcimento por agravos coletivos, as expectativas de reconhecimento público, as reivindicações cada vez mais frequentes de um status de vítima. As vindícias de reconhecimento particularista são indissociáveis do ideal democrático moderno de dignidade humana – mas foi a civilização presentista que possibilitou as “políticas do reconhecimento”³¹ como instrumento de amor-próprio; as novas responsabilidades com relação ao passado; as novas querelas da memória.

A galáxia contemporânea das identidades é igualmente a oportunidade de voltar às ricas análises da alta modernidade propostas por Ulrich Beck. De acordo com aquele sociólogo alemão, passou-se de uma primeira etapa de modernização, fundada na oposição entre tradição e modernidade, para uma segunda modernização, de natureza reflexiva e autocrítica. Nessa última fase, é a própria modernização que é considerada um problema, o qual se refere tanto ao cientismo como aos princípios de funcionamento da sociedade industrial. Donde a idéia de advento de uma modernidade de tipo auto-referencial.³²

Esse esquema está correto, mas é preciso ir mais longe, generalizando. Na realidade, temos de constatar que o segundo ciclo da modernidade não é apenas auto-referencial: ele está marcado pela forte reabilitação de coordenadas tradicionais, de exigências étnico-religiosas que se apóiam em patrimônios simbólicos de longuíssima duração e de origem diversa. Todas as lembranças, todos os universos de sentido, todos os imaginários coletivos que fazem referência ao passado são o que pode ser

convocado e reutilizado para a construção de identidades e a realização pessoal dos indivíduos. A reflexividade ultramoderna não se refere apenas aos riscos tecnológicos, à racionalidade científica ou à divisão dos papéis sexuais; ela invade todos os reservatórios de sentido, todas tradições do Ocidente e do Oriente, todos os saberes e todas as crenças, aí incluídas as mais irracionais e as menos ortodoxas – astrologia, reencarnação, paraciências etc. O que define a hipermodernidade não é exclusivamente a autocritica dos saberes e das instituições modernas; é também a memória revisitada, a remobilização das crenças tradicionais, a hibridização individualista do passado e do presente. Não mais apenas a desconstrução das tradições, mas o reemprego delas sem imposição institucional, o eterno rearranjar delas conforme o princípio da soberania individual. Se a hipermodernidade é metamodernidade, ela se apresenta igualmente com os traços de uma metatradicionalidade, de uma metarreligiosidade sem fronteiras.

Não faltam fenômenos que podem autorizar uma interpretação relativista ou niilista do universo hipermoderno. Dissolução dos fundamentos incontestes do saber, primado do pragmatismo e do deus dinheiro, sentimento de igualdade de valor de todas as opiniões e de todas as culturas – são tantos os elementos que nutrem a idéia de que o ceticismo e a extinção dos ideais superiores constituem importante característica de nossa época. Mas será que a realidade observável dá mesmo razão a tal paradigma?

Embora seja inegável que grande quantidade de referenciais culturais se embaralharam e que a dinâmica técnica e mercan-

til organiza segmentos inteiros de nossas sociedades, permanece o fato de que a derrocada do sentido não chega ao extremo, pois há sempre um fundo de forte e amplo consenso sobre os fundamentos ético-políticos da modernidade liberal. Para além da “guerra dos deuses” weberiana e do crescente poder da sociedade de mercado, afirma-se um núcleo duro de valores compartilhados que estabelecem limites estritos ao rolo compressor do raciocínio operacionalista. Nem todo o nosso patrimônio ético-político foi erradicado: permanecem válvulas de escape axiológicas que nos impedem de endossar a interpretação radicalista do niilismo hipermoderno. Disso são testemunho, em especial, os protestos e compromissos éticos, a nova consagração dos direitos humanos, que os erige em centro de gravidade ideológica e em norma organizadora onipresente das ações coletivas. Não é verdade que o dinheiro e a eficiência se tornaram os princípios e os fins últimos de todas as relações sociais. Do contrário, como entender o valor conferido ao amor e à amizade? Como explicar as reações de indignação em face das novas formas de escravidão e de barbárie? De onde vêm as exigências de moralizar as trocas econômicas, a mídia e a vida política? Ainda que nossa época seja o palco da pluralidade conflituosa dos conceitos do bem, ela é, ao mesmo tempo, marcada por uma reconciliação inédita com os fundamentos humanistas – estes nunca antes se beneficiaram de tal legitimidade incontestada. Nem todos os valores, nem todos os referenciais de sentido, foram pelos ares: a hipermodernidade não é “sempre mais desempenho instrumental e, portanto, sempre menos valores que tenham força de obrigação”; ela é, isto sim, uma espiral téc-

nico-mercantil que se liga ao reforço unanimista do tronco comum dos valores humanistas democráticos.

Ninguém negará que o mundo, do jeito que anda, provoca mais inquietação do que otimismo desenfreado: alarga-se o abismo entre Primeiro e Terceiro Mundo; aumentam as desigualdades sociais; as consciências ficam obcecadas pela insegurança de várias naturezas; o mercado globalizado diminui o poder que as democracias têm de regerem a si mesmas. Mas será que isso nos autoriza a diagnosticar um processo de “rebarbarização” do mundo, no qual a democracia não é mais que uma “pseudodemocracia” e um “espetáculo cerimonial”?³³ Chegar a tal conclusão seria subestimar o poder de autocritica e de autocorreção que continua a existir no universo democrático liberal. A era presentista está tudo menos fechada, encerrada em si mesma, dedicada a um niilismo exponencial. Dado que a depreciação dos valores supremos não é sem limites, o futuro continua em aberto. A hipermodernidade democrática e mercantil ainda não deu seu canto do cisne – ela está apenas no começo de sua aventura histórica.

NOTAS

- ¹ Krzysztof Pomian, “Post- ou comment l’appeler?”, *Le Débat*, 60, 1990.
- ² Sobre o excesso como figura da ultramodernidade, Marc Augé, *Non-lieux*, Paris, Seuil, 1992 [*Não-lugares*, trad. Maria Lúcia Pereira; Campinas, Papirus, 2004 (4. ed.)]; Jean Baudrillard,

Les stratégies fatales, Paris, Grasset, 1983 [*As estratégias fatais*, trad. Manuela Parreira; Lisboa, Estampa, 1990]; Paul Virilio, *Vitesse et politique*, Paris, Galilée, 1977 [*Velocidade e política*, trad. Celso M. Paciornik; São Paulo, Estação Liberdade, 1996].

- ³ Ulrich Beck, *La société du risque*, Paris, Aubier, 2001.
- ⁴ Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme*, Paris, Mille et Une Nuits, 2001, p. 75-85 [*Resistir ao para-a-frentismo*; Lisboa, Campo da Comunicação, 2003]. Igualmente, Jean-Pierre Le Goff, *La barbarie douce*, Paris, La Découverte, 1999.
- ⁵ O ciclo que denominei a “segunda revolução individualista” é analisado em *L’ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983 [*A era do vazio*, trad. Miguel Serras Pereira & Ana Luísa Faria; Lisboa, Relógio d’Água, 1990].
- ⁶ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979 [*A condição pós-moderna*; Rio de Janeiro, José Olympio, 2002 (7. ed.)].
- ⁷ Gilles Lipovetsky, *L’empire de l’éphémère*, Paris, Gallimard, 1987, segunda parte [*O império do efêmero*, trad. Maria Lúcia Machado; São Paulo, Companhia das Letras, 1989 (2. ed.)].
- ⁸ Manuel Castells, *La société en réseaux*, Paris, Fayard, 2001 [*A sociedade em rede*; trad. Roneide Venâncio Majer; Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999 (4. ed.)].
- ⁹ Zaki Laaïdi, *La sacre du présent*, Paris, Flammarion, 2000. Igualmente, Pierre-André Taguieff, *L’effacement de l’avenir*, Paris, Galilée, 2000, p. 96-101.
- ¹⁰ Citado por Jean Chesneaux, *Habiter le temps*, Paris, Bayard, 1996, p. 71.
- ¹¹ Ver Krzysztof Pomian, “La crise de l’avenir”, *Le Débat*, 7, décembre 1980.

- 12 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 265-68.
- 13 Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 85-9 [As consequências da modernidade, trad. Raul Fiker; São Paulo, Unesp, 1991].
- 14 Sobre a escola como instituição futurista, Marcel Gauchet, "L'école à l'école d'elle-même", em seu livro *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 154-68.
- 15 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, t. I, v. II, p. 155-6 [A democracia na América, livro 2, trad. Eduardo Brandão; São Paulo, Martins Fontes, 2000].
- 16 Roger Sue, *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994.
- 17 Eu ponho radicalmente em dúvida as teses que só vêem em nosso regime temporal "armadilhas empobrecedoras", "escapismo turbulento", "mutilação da duração", os quais impedem todo distanciamento crítico, toda meditação, toda "reversibilidade do pensamento", cf. Chesneaux, op. cit.
- 18 Nicole Aubert, *Le culte de l'urgence*, Paris, Flammarion, 2003.
- 19 Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995, p. 461-74.
- 20 Sobre esse ponto, meu livro *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992. [O crepúsculo do dever, trad. Fátima Gaspar; Lisboa, Dom Quixote, 1994].
- 21 Sobre esses pontos, François Choay, *L'allégorie du patrimoine*, Paris, Seuil, 1992, p. 163-76. Igualmente, Jean-Michel Leniaud, *L'utopie française: essai sur le patrimoine*, Paris, Mengès, 1992.
- 22 Pierre Nora, "L'ère de la commémoration", em *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, Quarto, 1997, p. 4688-99. E Thierry Gasnier, "La France commémorante", *Le Débat*, 78, 1994, p. 95-8.

- 23 Meu estudo, "La société d'hyperconsommation", *Le Débat*, 124, 2003.
- 24 William M. Johnston, *Postmodernisme et bimillénaire*, Paris, PUF, 1992, p. 16.
- 25 Claudette Sèze, "La modification", em "Confort moderne: une nouvelle culture du bien-être", *Autrement*, 10, janvier 1994, p. 119-23.
- 26 Robert Hewison, "Retour à l'héritage ou la gestion du passé à la anglaise", *Le Débat*, 78, 1994, p. 137. Igualmente, P. Nora, art. cit., p. 4715.
- 27 Fareed Zakaria, *L'avenir de la liberté: la démocratie illibérale aux États-Unis e dans le monde*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- 28 Aqui, retomo as belas análises de Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, e *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
- 29 Dominique Schnapper, *La France de l'intégration*, Paris, Gallimard, 1991, p. 307-10.
- 30 Bela Farago, "La démocratie et le problème des minorités nationales", *Le Débat*, 76, 1993, p. 16-7.
- 31 Charles Taylor, *Multiculturalisme*, Paris, Flammarion, 1994.
- 32 Ulrich Beck, *La société du risque*, op. cit.
- 33 Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme*, op. cit., p. 123.