



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

THIAGO PELOGIA

NARCISO:
OU O INDIVIDUALISMO MODERNO EM GILLES LIPOVETSKY

Londrina
2017

THIAGO PELOGIA

NARCISO:

OU O INDIVIDUALISMO MODERNO EM GILLES LIPOVETSKY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Marcos A. G. Nalli.

Londrina
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Pelogia, Thiago.

Narciso : ou o individualismo moderno em Gilles Lipovetsky / Thiago Pelogia. – Londrina, 2017.
129 f.

Orientador: Dr. Marcos A. G. Nalli.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia francesa - Tese. 2. Filosofia contemporânea - Tese. 3. Modernidade – Tese. 4. Individualismo - Tese. I. Nalli, Dr. Marcos A. G.. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

THIAGO PELOGIA

NARCISO:

OU O INDIVIDUALISMO MODERNO EM GILLES LIPOVETSKY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do título de mestre.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Marcos A. G. Nalli
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Sônia Regina Vargas Mansano
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Gabriel Victor Rocha Pinezi
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 15 de fevereiro de 2017.

PELOGIA, Thiago. *Narciso: ou o individualismo moderno em Gilles Lipovetsky*. 2017. 129f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, 2017.

RESUMO

Gilles Lipovetsky é um filósofo francês – ainda vivo – que faz uma interpretação do individualismo moderno a partir da ideia de uma atualização na modernidade ocorrida entre os anos 1950 e 1970 (de modernidade para hipermodernidade) e, desse modo, a partir da ideia de uma atualização do individualismo, conseqüente de uma segunda revolução individualista, distinta da primeira. E nessa investigação ele reconhece mudanças no processo de individualização e na figura do indivíduo moderno, que se dão através do processo de personalização, gerando Narciso, o indivíduo hipermoderno. A pesquisa que aqui se apresenta busca levantar análises acerca da concepção de Lipovetsky sobre o individualismo moderno, no esforço por compreender como são constituídos – numa base geral – os processos de individualização do primeiro e do segundo individualismo. Para esse trabalho foram consideradas importantes as principais obras do autor que tratam da questão do individualismo, de modo direto ou mesmo indireto, buscando abranger mudanças e atualizações no pensamento do autor, não se atendo a uma determinada faixa cronológica de seu pensamento. A partir dessas análises, bem como dos conceitos do autor que abarcam essa questão, buscou-se demonstrar que o pensamento de Lipovetsky possui elementos suficientes que nos permitem considerar que, em sua interpretação do individualismo moderno, cada processo de individualização – tanto da primeira quanto da segunda modernidade – possui uma base geral distinta: o primeiro processo de individualização se dá sobre uma base acumulativa e linear, enquanto o segundo processo de individualização se dá sobre uma base episódica em rede.

Palavras-chave: Individualismo. Hipermodernidade. Processo de personalização. Narciso.

PELOGIA, Thiago. *Narcissus: or the modern individualism on Gilles Lipovetsky*. 2017. 129f. Dissertation (Master's Degree Dissertation) – State University of Londrina, 2017.

ABSTRACT

Gilles Lipovetsky is a french philosopher – still alive – who made an interpretation about the modern individualism from the idea of an update on the modernity that happened between 50's and 70's (from modernity to hipermodernity) and this way from the idea of an update on individualism, resulting of a second individualistic revolution, different of the first one. And in this investigation he recognizes changes on the individualization process and on the picture of modern individual that happens through a personalization process, creating Narcissus, the hipermodern individual. This research intends to raise reviews about Lipovetsky's conception of the modern individualism in an effort to understand how the individualization processes of the first and the second individualism is constituted – in a general basis. So, to do this research the author's main works about the individualism were considered important, in a direct or indirect way, trying to embrace changes and updates on the author's thought, don't paying attention to a specific chronological time of his thought. From this reviews and from the author's concepts that encompasses this question we sought to demonstrate that Lipovetsky's thought has enough elements that allow us to consider that in his interpretation about modern individualism each of individualization process – from the first and second modernity – has a different general basis: the first individualization process happens on a linear and cumulative basis, while the second individualization process happens on an episodic networked basis.

Key-words: Individualis. Hipermodernity. personalization Process. Narcissus.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar aqui toda minha gratidão a todos àqueles que estiveram envolvidos, de modo direto ou indireto, na produção dessa pesquisa, possibilitando, cada um a seu modo, condições para que eu seguisse com o trabalho. Desse modo, gostaria de iniciar agradecendo meus pais, Nelson e Naldinha, pela integridade moral com que me educaram, sempre com muito amor e carinho, me possibilitando o avanço dentro da vida acadêmica – vocês possuem extrema importância na minha vida! E a toda minha família em geral, que celebra comigo esse trabalho: amo vocês.

Também gostaria de expressar minha gratidão à minha companheira e eterna namorada Ellen, por ter me proporcionado momentos de felicidade frente à difícil empreitada da pesquisa filosófica. Obrigado por ter sonhado comigo os meus sonhos, e por ter sido a primeira ouvinte das minhas ideias: eu te amo. E também aos meus amigos, que me acompanharam durante todo esse tempo e me trouxeram tantas alegrias: gratidão.

Quero ainda agradecer ao PPGFIL/UEL, seu corpo docente e, principalmente, ao professor Marcos Nalli por ter aceitado meu projeto de pesquisa e ter orientado todo meu trabalho, mesmo sendo uma pesquisa pouco difundida no Brasil. Agradeço aos membros da banca pela disponibilidade e apreço em ler e discutir junto comigo essa pesquisa, contribuindo para o enriquecimento do meu trabalho. E ainda agradeço aos meus professores do curso de graduação em filosofia na UENP, por toda a base filosófica que me deram: nunca esquecerei as minhas raízes, Jacarezinho!

"Quem já meditou os grandes mestres não está mais bem equipado que ninguém para viver feliz, pois nenhum filósofo nos protege contra a experiência da tristeza, do desespero, da dor ou do medo. [...] a filosofia tem por tarefa proporcionar uma inteligibilidade do real, e nada mais; seu papel é trazer um pouco de luz, e não as chaves da felicidade, as quais, obviamente, ninguém possui". LIPOVETSKY, Gilles. Os tempos hipermodernos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. A PRIMEIRA MODERNIDADE E O INDIVÍDUO	10
1.1. PRIMEIRA REVOLUÇÃO INDIVIDUALISTA	13
1.1.1. O Projeto Modernizador Ocidental.....	14
1.1.2. A Eclosão Do Indivíduo por meio da Ética Moderna.....	16
1.2. MODERNIDADE E FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO	22
1.2.1. A Religião do Dever Laico	22
1.2.2. Poder e Disciplina: mecanismo moderno de produção de individualidade.....	32
1.2.3. Crença nas Instituições, Engajamento Emocional e a Ideia Religiosa de Progresso.....	43
1.3. INTERLÚDIO: UMA CONSTRUÇÃO EXISTENCIAL LINEAR E ACUMULATIVA	50
2. A SEGUNDA MODERNIDADE E O INDIVÍDUO	53
2.1. PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES: SOBRE PÓS-MODERNIDADE E HIPERMODERNIDADE	54
2.1.1. Lyotard e a Crise das Metanarrativas	55
2.1.2. Lipovetsky e o Uso do Prefixo Pós: um entre-lugar.....	62
2.1.3. Hipermodernidade: o hiper como continuação exponencial.....	72
2.2. O PROCESSO DE PERSONALIZAÇÃO E O SEGUNDO INDIVIDUALISMO.....	76
2.2.1. A Sociedade Pós-Moralista.....	77
2.2.2. O Processo de Personalização e a Era da Sedução: o surgimento de um novo mecanismo de produção de individualidade.....	84
2.2.3. Desengajamento Emocional e a Visão Pós-Religiosa do Progresso.....	93
2.3. A ERA DO VAZIO: NARCISO COMO INDETERMINAÇÃO E POSSIBILIDADE.....	98
2.3.1. Indiferença e Atomização: contra o niilismo e as teorias apocalípticas	99
2.3.2. Narciso, o Indivíduo Hipermoderno: hiperinvestimento e dessubstancialização do Eu.....	107
2.3.3. Prefácio do Epílogo: últimas análises.....	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
REFERÊNCIAS	127

INTRODUÇÃO

Na história do pensamento filosófico podemos encontrar diversos filósofos que, de modos diferentes, trataram da questão do individualismo, uns de forma mais aprofundada, buscando compreender as formas de individualização e os diversos mecanismos sociais de poder e de controle que se articulam com esse processo, outros de forma mais tangencial, tocando na questão ao tratarem de outros temas. Gilles Lipovetsky, filósofo francês nascido em 1941 (ainda vivo) tratou dessa questão a partir de sua primeira obra *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo* (2005a) publicada em 1983 – um compilado de textos que ele havia escrito e publicado na França entre 1979 e 1982. Nesse livro Lipovetsky começou a levantar uma história do individualismo moderno que não se resumiu a essa publicação, passando a ser um dos temas mais centrais de seu pensamento e de toda sua obra produzida até o momento, sendo acessado cada vez a partir de uma reflexão diferente, sempre articulada com essa temática: ora a moda, ora a condição da mulher; ora a ética, ora a felicidade; ora a globalização, ora a representação do luxo e do sagrado.

A principal característica do pensamento de Lipovetsky acerca da questão do individualismo é que ele reconhece que esse é um fenômeno estritamente moderno – ou seja, que apenas com a modernidade a ideia de indivíduo como centro do pensamento social pôde surgir –, mas que recebe uma atualização, fazendo surgir um novo individualismo, distinto do primeiro. Essa ideia está ancorada na interpretação do autor com relação à ideia de uma atualização da modernidade: haveriam, pois, duas modernidades, uma que se inicia com a saída do período medieval, relegando a tradição ao passado e buscando o novo, a modernização; e outra que não se caracteriza como uma saída da modernidade, e sim que surge como uma atualização da própria modernidade. Nessa primeira modernidade, o autor reconhece uma primeira revolução individualista, que fez surgir a figura do indivíduo como um axioma constitutivo da própria modernidade. Na segunda modernidade, o autor reconhece uma segunda revolução individualista, na qual, como a própria modernidade recebe uma atualização, também o individualismo moderno é atualizado. Assim, já em sua primeira obra, Lipovetsky busca identificar esse novo individualismo, suas principais características e as principais mudanças que estão implicadas nessa segunda revolução, buscando traçar linhas de inteligibilidade acerca desse novo indivíduo que é fruto desse novo processo de individualização: indivíduo esse que Lipovetsky chama de Narciso (2005a), ou também de hiperindivíduo (2004b).

As investigações que se desenvolvem nesta dissertação se colocam dentro desse contexto de análises do pensador francês, buscando reconstruir sua interpretação acerca do individualismo. O objetivo principal das análises deste trabalho é o de entender como o pensamento de Lipovetsky concebe o primeiro e o segundo individualismo enquanto processos de individualização e de construção existencial dos homens, na primeira e segunda modernidade. Para tanto, faz-se necessário debruçar-se sobre os principais conceitos do autor acerca de uma compreensão geral da primeira e segunda modernidade, bem como as mudanças de uma para outra, e, dentro dessas análises, perceber a questão do individualismo nessas realidades.

Para isso faremos uso de diversas obras de Lipovetsky, sempre buscando nelas a perspectiva do autor acerca do primeiro e do segundo individualismo. Faremos isso também dispendo de textos complementares de autores que contemplem o pensamento de Lipovetsky e nos auxiliem na compreensão de nossa problemática – principalmente de Sébastien Charles, confesso seguidor do pensamento do filósofo francês, escritor de uma introdução ao pensamento de Lipovetsky, publicada no início da própria obra do filósofo intitulada *Os Tempos Hipermodernos* (2004b). Serão trabalhados conceitos importantes do pensamento do autor, como o processo de personalização, pós-modernidade e hipermodernidade; sedução, indiferença e atomização; desengajamento emocional, visão pós-religiosa do progresso e narcisismo. Analisar-se-á cada um desses conceitos buscando traçar um quadro geral do processo de individualização da primeira e da segunda modernidade, desenhando a figura do indivíduo em cada um desses processos.

O discorrer de toda a dissertação terá como fio condutor a noção de dessubstancialização do Eu (LIPOVETSKY, 2005a, p. 38), na qual o autor considera que o segundo individualismo não produz mais um indivíduo sólido, preenchido por conteúdos rígidos, e sim um indivíduo flutuante, desestabilizado e aberto a experiências existenciais e combinações *à la carte*. Nessa concepção, a figura do Eu enquanto unidade sólida característica do processo de individualização e construção existencial do primeiro individualismo é fragmentada no segundo individualismo. Ao seguir essa linha da interpretação de Lipovetsky a dissertação que aqui se apresenta buscará desenhar um quadro do processo de individualização dos dois individualismos, considerando que no pensamento do filósofo francês o indivíduo da primeira modernidade é fruto de um processo de individualização que parte de uma base acumulativa e linear, enquanto o indivíduo da segunda modernidade é fruto de um processo cuja base é episódica e em rede.

1. A PRIMEIRA MODERNIDADE E O INDIVÍDUO

O primeiro capítulo que aqui se apresenta parte da necessidade de se construir uma concepção de modernidade a partir do pensamento de Gilles Lipovetsky. O objetivo é o de pensá-la em suas articulações com o individualismo moderno, levantando a seguinte questão: “em sua experiência com o mundo, de qual base o homem da primeira modernidade (até cerca de 1960/70) se valia para sua construção existencial e formação de sua individualidade?”.

Essa questão se apresenta, pois Lipovetsky (2005a, p. 37 – grifo nosso) afirma que na chamada pós-modernidade¹ há um “*esvaziamento*”² dos conteúdos rígido do Eu”. Ora, se há um esvaziamento desse Eu – na pós-modernidade –, subintende-se que outrora – na modernidade – esse Eu era preenchido por esses conteúdos rígidos e que, de algum modo, eles foram internalizados nele. Isso justifica a necessidade de nossa investigação acerca da relação entre a modernidade e o individualismo, pois para compreendermos como esse processo de esvaziamento se dá é necessário, primeiramente, que entendamos quais são esses conteúdos que preenchiam esse Eu de que o autor escreve, e de que forma eles foram afixados nos indivíduos. Por esse motivo começaremos nossa dissertação tratando justamente da concepção de Lipovetsky acerca da modernidade em sua relação com o individualismo.

Já em sua primeira obra *L'ère du Vide: essais sur l'individualisme contemporain* de 1983, Gilles Lipovetsky reúne uma plêiade de estudos que desenvolveu e publicou na França entre 1979 e 1982, considerando serem textos que, reunidos, poderiam lançar luz e produzir uma inteligibilidade sobre o período de transformações que se vivia: ruptura com a modernidade? Novo período histórico? – questões essas que já eram levantadas por pensadores como Lyotard (2000) – entre outros – na busca de estabelecer a conceituação de

¹ Posteriormente será realizada uma análise detalhada dos conceitos pós-modernidade e hipermodernidade na obra de Lipovetsky. Isso se dará no segundo capítulo desta dissertação, onde faremos uma análise do conceito em Lipovetsky em contraposição ao pensamento de Lyotard. Basta-nos por ora compreender, num sentido mais geral, que essa pós-modernidade é entendida por Lipovetsky (2005a) como um novo momento da modernidade, com mudanças profundas com relação à modernidade de sentido iluminista. O autor identifica essas mudanças a partir dos anos 1950/60/70.

² No texto original em francês (LIPOVETSKY, 1983, p. 79) o autor usa o termo «*délestage*» cuja tradução na edição brasileira para o termo é *esvaziamento*. Nos estudos de elétrica o termo *délestage* é usado para falar da supressão da alimentação de componentes elétricos. Acreditamos que nesse contexto de argumentação Lipovetsky usa esse termo dessa forma, ou seja, na constituição de sua existência o indivíduo valia-se desses conteúdos rígidos que alimentavam seu Eu, servindo-se de bases para a construção do indivíduo. Eram como que substratos para a formação de si. Assim, quando Lipovetsky usa o termo *délestage* ele parece-nos falar de um rompimento dessa alimentação, ou seja, os homens não são mais alimentados por esses conteúdos rígidos que os preenchiam. Embora o termo pudesse ser traduzido de outras formas, como *alijamento*, decidimos manter o termo *esvaziamento* citando a tradução brasileira, pois consideramos que ele expressa bem a ideia de Lipovetsky, uma vez que remete à temática da obra que disserta sobre o vazio (*vide*). Ademais, no segundo capítulo, abordaremos mais sobre essa questão.

uma nova condição do homem na história. Nesse sentido, Lipovetsky se considerou mais prudente em seus escritos, buscando de forma preocupada “menos desenhar um levantamento instantâneo do momento atual do que as linhas de transformação, a tendência forte que agencia, na escala da história, as instituições, os modos de vida, as aspirações e, finalmente, as personalidades”³ (LIPOVETSKY, 1983, p.10 – tradução nossa).

Assim o objetivo de Lipovetsky foi pensar a condição humana de seu tempo não de uma maneira unívoca, buscando uma interpretação totalizante, como em Vattimo (2002) e Lyotard (1988), que conceituam seu período histórico como a “constatação da falência do projeto moderno” por razões como o “fim das metanarrativas”, o grande desenvolvimento da “tecnologia da informática e da comunicação” e “o surgimento da mídia de massa”⁴ (CHARLES, 2009, p. 19-20). Sua obra pretendeu lançar-se sob uma nova ótica diante dessa problemática: não um período caracterizado apenas por cisões com a modernidade, mas também por um “*prolongamento* da era moderna” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 60 – grifo nosso).

Seu pensamento, assim, se constitui como uma análise do indivíduo na “escala da história”, ou seja, Lipovetsky não pensará o indivíduo em si mesmo, como que numa perspectiva metafísica, mas irá pensá-lo em sua articulação com a vida material e suas transformações. Diz ele, sobre seu método, em entrevista à Sébastien Charles realizada em seis de maio de mil novecentos e noventa e oito:

Minha problemática se inscreve na compreensão dos problemas através da história e não em uma perspectiva metafísica, ou ao contrário, em uma vontade de desconstrução da metafísica. Procuo compreender a articulação de grandes problemas filosóficos – o humanismo, a democracia, a autonomia – que se encarnam no devir da história e, mais particularmente, da modernidade. [...] O que me incomoda no discurso estritamente filosófico é a demasiada atenção dirigida à exegese. É no debate dos textos que se está situado e os fatos servem apenas para desmentir ou confirmar uma posição teórica. Meu caminho é mais de assonância marxista ou tocquevilleana. Quero compreender os problemas baseando-me a princípio em dados factuais, antes de apresentar sobre eles uma teoria compreensiva. Ora, entre os filósofos, é muitas vezes o contrário que ocorre. Só o *corpus* da tradição é importante e os fatos vêm inscrever-se nele apenas por acréscimo. Eu procuro antes recompor a lógica da história [...]. (LIPOVETSKY In: CHARLES, 2006, p. 147 – grifos do autor).

Eis, então, que seu pensamento se caracteriza como aquilo que ele mesmo chamou de “amor aos fatos” (LIPOVETSKY In: CHARLES, 2006, p. 148). Porém, de acordo com

³ «dresser moins un relevé instantané du moment actuel que les lignes de tranformation, la tendance forte qui agence à l'échelle de l'histoire les institutions, les modes de vie, les aspirations et finalement les personnalités». Edição brasileira, p. XVI. Escolha da tradução própria por estilo de escrita.

⁴ Adiante abordaremos essas questões.

Lipovetsky, “o fato não está dado”, mas sim “espera ser mostrado” (LIPOVETSKY In: CHARLES, 2006, p. 149). E, numa forte crítica ao método filosófico tradicional, o filósofo francês chama a atenção para a necessidade da construção do objeto de estudo que se dá na relação com o real: segundo ele os filósofos caem numa “cegueira filosófica” ao considerarem que o fato já está dado e que não há a necessidade de questioná-lo. Eles se “abstêm de um enorme trabalho, o do reconhecimento e da construção do fato” deixando de problematizar “que *significação* [o fato] pode ter se o recolocarmos em uma perspectiva histórica” (LIPOVETSKY In: CHARLES, 2006, p. 149 – grifo nosso.). Nessa crítica tecida ao método filosófico tradicional, se encontra o núcleo do método de pensamento de Lipovetsky, que irá primar pelos fatos na busca pela compreensão do individualismo moderno.

É comum no universo consensual ouvirmos dizerem que “os homens são filhos de seu tempo”. De fato, essa proposição largamente divulgada, carrega certa parcela de verdade: validamo-la todas as vezes que, ao recorrermos a um pensador ou a uma teoria, precisamos contextualizá-los, perceber suas influências, identificar “o espírito de pensamento” daquele tempo, a fim de não cometermos anacronismos etc.. E mesmo que esse conhecimento não seja nada erudito em sua configuração consensual, ele parece reverberar fortemente em teorias filosóficas e sociais, principalmente naquelas de assonância marxista em seu método histórico. Desempenhar assim um estudo a partir do pensamento de Lipovetsky e negar esse método é cair em um erro, uma vez que o próprio autor define que seu método de análise é afeito ao “método hegeliano-marxista” (LIPOVETSKY, 1998 In: CHARLES, 2006, p. 148) – porém, afeito não à problemática hegeliano-marxista, e sim à necessidade de recorrência à história e aos fatos para compor a análise. E, como já outrora afirmávamos, Lipovetsky abandona a conceituação unilateral. Assim poderíamos dizer que, para o filósofo francês, o inverso também é válido, ou seja, o tempo também é produto dos homens: o indivíduo livre nasce no próprio ato de revolução realizado por homens que reclamam liberdade e autonomia, por exemplo (LIPOVETSKY, 2005a, p. 8). É evidente que uma revolução só existe porque homens a realizam. Homens que interferem em seu tempo e o modificam; tempo que agora modificado influencia os homens que nele vivem: relação que Lipovetsky trabalhará em seus escritos e que será demonstrada ao longo de nossa pesquisa.

Assim, de acordo com Lipovetsky (2005a, p. 8), “há um estado social reestruturado pela lógica individualista, fato que os filósofos não viram. É preciso, portanto, construir o objeto e não pensar que ele está inscrito no céu das Ideias”. E para construir esse objeto Lipovetsky irá colocar em questão a sociedade moderna e seu funcionamento, buscando rastrear aquilo que ele chama de ‘primeira revolução individualista’ (LIPOVETSKY, 2005a,

p. 8), para que então se possa pensar esse novo individualismo, sempre abordando-o numa perspectiva histórica e através das articulações homem/mundo que daí surgem. Seguiremos esse mesmo caminho traçado por Lipovetsky, buscando traçar linhas de inteligibilidade que nos permitam reconhecer esse indivíduo preenchido pelos “conteúdos rígidos”.

1.1. PRIMEIRA REVOLUÇÃO INDIVIDUALISTA

Para nos referirmos à modernidade em sua concepção – dita de maneira vaga – tradicional, usaremos uma distinção criada por Lipovetsky em *Les Temps Hypermodernes* (2004a): “primeira modernidade”, ou “modernidade de primeiro tipo” – aquela cujo clímax se dá com o Iluminismo do séc. XVIII e que se finda por volta dos anos 1950 – e uma “segunda modernidade” ou “modernidade de segundo tipo” que se segue a partir dos anos 1960 (LIPOVETSKY, 2004b). E faremos, em primeiro lugar, um diagnóstico dessa primeira modernidade a partir da construção que Lipovetsky faz dela em suas obras centrais⁵.

Se nós nos colocássemos a questão categórica “O que é a modernidade?” diante do pensamento de Lipovetsky, acreditando que poderíamos encontrar uma definição estritamente pronta, nos frustraríamos. Isso porque o próprio método de pensamento do filósofo francês não se guia por essa lógica. Como fora exposto anteriormente, seu método é aquele que busca construir o próprio objeto de estudo com base no mundo factual, que deve ser tomado como problema e questionado para que, então, os conceitos surjam e lhe deem inteligibilidade. Isso faz com que Lipovetsky não apresente uma conceituação pronta de modernidade. Mas encontramos nele aquilo que ele chama de ‘axiomas constitutivos da modernidade’ (LIPOVETSKY, 2004b) e suas diversas características. Portanto, para que assim possamos identificar a construção daquilo que o filósofo francês entende por modernidade – primeira e segunda – vamos recorrer aos pontos por ele apresentados.

Ao discorrer de uma segunda modernidade – assunto que trataremos a partir do segundo capítulo desta dissertação – Lipovetsky (2004b, p. 54) irá dizer que ela é alicerçada sobre “três axiomas constitutivos da própria modernidade anterior [primeira modernidade]: o mercado, a eficiência técnica, o indivíduo”. Assim, tanto a primeira, quanto a segunda modernidade são alicerçadas nos mesmos três axiomas constitutivos: eles perpassam de uma ponta a outra o projeto ocidental moderno. Nossa preocupação em toda essa dissertação é com

⁵ A *Era do Vazio* (2005a), *A sociedade pós-moralista* (2005b) e *Os Tempos Hipermodernos* (2004). Bem como outras obras transversais do autor e comentaristas quando necessário.

o terceiro axioma – o indivíduo – mas, assim como o filósofo francês faz, colocaremos sempre esse axioma em articulação, numa perspectiva histórica. Façamos isso construindo com Lipovetsky a noção de “primeira revolução individualista” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 133), responsável pelo surgimento desse axioma ‘indivíduo’ como fundamento daquilo que se entende por modernidade. Faremos isso a partir da questão “Quais eram as bases das quais os homens se valeram pra se constituírem como indivíduos na primeira modernidade?”. Esse diagnóstico se seguirá de modo paulatino buscando primeiro identificar o advento da modernidade, e com ele o advento do indivíduo moderno, e por fim identificar os conteúdos rígidos que constituíam a base da construção existencial desse indivíduo. Começemos pelo advento da modernidade.

1.1.1. O Projeto Modernizador Ocidental.

De acordo com Lipovetsky, a primeira modernidade tinha como objetivo “sair do mundo da tradição para ascender à racionalidade moderna” (2004b, p.55), e isso significava muita coisa. Esse “mundo da tradição”, também chamado por ele de “sociedade pré-moderna” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 1), deveria ser deixado para trás em muitos sentidos: provocar uma “ruptura com as hierarquias de sangue” e a “soberania sagrada” em nome do “universal, da razão e da revolução” democrática (LIPOVETSKY, 2005a, p. 15); dissociar “a moral das confissões religiosas, concebê-la como uma ordem de coisas independente e universal, reportando-se apenas à condição humana” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 2); renunciar “às atrocidades dos suplícios corporais” em detrimento de um “abrandamento dos costumes” a partir de um “processo de civilização” marcado pela “disciplina” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 270-273); em suma: a primeira modernidade fora fortemente marcada pelo espírito revolucionário, de transformação da vivência humana – Lipovetsky chega a dizer que essa modernidade era “obcecada pela revolução” (2005a, p. 22). Isso porque ele considera em diversas obras que a modernidade é revolucionária desde seu advento, tanto politicamente, intelectualmente, moralmente, artisticamente e em diversas outras áreas da vivência humana. Essa atitude de lançar mão da tradição se constitui, nesse sentido, como um espírito revolucionário próprio da modernidade: ela se edifica sobre essas bases da revolução, da transformação, do advento do novo, como motor que impulsiona o surgimento de uma nova concepção da vida humana. Essas rupturas com a tradição que Lipovetsky aponta em suas obras são evidências, como que resíduos de um processo de transformação, que nos permitem

perceber esse espírito revolucionário próprio da primeira modernidade. E em consequência desse apelo à revolução essa modernidade foi fortemente pautada numa lógica “ideológico-política” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 56), que move esse processo revolucionário nas diversas áreas da vida humana, alimentando-o com os conteúdos ideológicos que agem como combustíveis para o movimento dessas revoluções. Acontecimentos como as diversas revoluções europeias – inglesa, francesa, espanhola – são arquétipos revolucionários dessa estrutura ideológica moderna – cada qual com seus ideais e suas motivações, mas todos eles em tensão constante com a tradição pré-moderna. Essas ideias serão trabalhadas mais a fundo posteriormente, ainda nesse capítulo, mas já nos esboçam o surgimento dessa primeira modernidade como um processo revolucionário por natureza.

E já se pode considerar que Lipovetsky busca traçar então não uma história da filosofia moderna, mas desenvolver em suas obras uma análise da vida humana e suas práticas em sociedade na tentativa de delinear os pontos onde se estabeleceram as características mais gerais dessa primeira modernidade e da primeira revolução individualista. Olhando assim por uma perspectiva de certo modo mais ampla todo esse processo, chamaremos essa história reconstruída por Lipovetsky de história do projeto modernizador.

O projeto modernizador rompeu assim com o chamado mundo da tradição e instituiu-se como uma nova face de mundo e de humanidade. E isso pareceu dar-se sob a égide de uma espécie de redoma que englobava todas as áreas da vida humana e mantinha o desenvolvimento desse projeto nos trilhos: o de uma “cultura democrática moderna” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 2). Era, pois, um novo modo de civilização que surgia, uma “civilização democrática-individualista” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 2). Pensar o conceito de democracia para Lipovetsky é mais que colocá-lo sob um aspecto político tradicional, ou seja, reduzido às lutas políticas e aos mecanismos de organização social. O democrático aparece em suas obras como um aspecto ideológico. Diz ele sobre o democrático:

[...] vasto processo secular que conduz ao surgimento das sociedades democráticas baseadas na soberania do indivíduo e do povo, sociedades liberadas da submissão aos deuses, das hierarquias hereditárias e do domínio da tradição. Prolongamento cultural do processo que se manifestou com estrondo na ordem política e jurídica no final do século XVIII, arremate do empreendimento revolucionário democrático constituindo uma sociedade sem fundamento divino, pura expressão da vontade dos homens reconhecidos como iguais (LIPOVETSKY, 2005a, p. 66).

A noção de “empreendimento revolucionário democrático” empregada por Lipovetsky na citação acima abarca em si, nesse contexto, aquele objetivo do projeto modernizador enunciado anteriormente: a universalidade, a racionalidade e a revolução. Todos devem ser

“reconhecidos como iguais”, guiados apenas pela racionalidade, livres de um “fundamento divino” e das “hierarquias hereditárias”, processo que revoluciona e liberta do “domínio da tradição”, que possibilita uma nova civilização que possua uma escala de valores universais, libertos do “religioso”.

A cultura democrática moderna que surgia nessa primeira etapa da modernidade era então expressa nas mais diversas áreas da vida humana: os ideais liberais na economia, instituindo uma sociedade produtivista (LIPOVETSKY, 2005a, p. XXIII); na arte vanguardista e seu modernismo revolucionário na negação da tradição, na cultura da novidade e da mudança (LIPOVETSKY, 2005a, p. 61); no pensamento filosófico que se liberta da argumentação teológica e afirma ideais como liberdade e igualdade (LIPOVESTKY, 2005b, p. 4-5); em suma: a cultura democrática constituía-se como terreno fecundo donde todo projeto modernizador eclodia, cultura que se solidificava endossando aqui e acolá os ideais que eram levantados sob essa bandeira.

Dentre esses ideais que passavam a ser defendidos sob essa cultura democrática um deles se constituiu, nas palavras de Lipovetsky (2005b, p. 3) como o “código genético das democracias modernas: uma ética universalista laica”. É por meio da ética moderna que o indivíduo será colocado como “valor absoluto dos tempos modernos” (LIPOVESTKY, 2005b). É no seio dos novos valores éticos cunhados na primeira modernidade que reverberam nas diversas outras dimensões da vida humana – Estado, indústria, escola etc. –, que está o núcleo da primeira revolução individualista, ou seja, é em seu seio que o terceiro axioma é fundado. Por esse motivo investiguemos como Lipovetsky concebe essa ética universalista laica e como o axioma do indivíduo aí aparece.

1.1.2. A Ecloração do Indivíduo por meio da Ética Moderna.

Se Lipovetsky estivesse construindo como objeto de seu estudo a história do pensamento filosófico moderno seria presumível que ele construísse a noção de indivíduo partindo de uma concepção mais metafísica, remetendo-se a Descartes e Locke, por exemplo, na busca de rastrear no pensamento filosófico como nasce a instância segura daquilo que chamou-se indivíduo moderno e daquilo que entendeu-se por subjetividade. Mas não é isso que interessa a Lipovetsky. Embora ele não descarte essas informações, sua preocupação é compreender o advento de “um estado social reestruturado pela lógica individualista”, como já havíamos explicitado anteriormente. Assim, sua análise do surgimento do indivíduo não irá

partir somente dos textos filosóficos – embora por vezes ele vá citá-los como fonte útil de informações para sua argumentação⁶; ela irá partir também das atividades humanas e suas relações nesse período histórico. Ele irá analisar a ética laica moderna pelos olhos dos textos filosóficos da época, mas irá dar primazia aos comportamentos dos indivíduos nesse período, rastreando como nas práticas humanas essa instância do indivíduo moderno surge. Para isso voltemos, junto com Lipovetsky, ao universo pré-moderno da tradição para identificarmos de modo geral seu funcionamento e como a transformação se dá na primeira modernidade:

No começo da moral era Deus. No Ocidente cristão, até o alvorecer do século das Luzes, são raras as mentes que recusam este axioma: Deus é o alfa e ômega da moral. Somente por sua voz é que as derradeiras prescrições foram conhecidas e é somente pela fé que a virtude impera. Sem o concurso das Sagradas Escrituras e sem o temor a Deus, só pode haver vícios e extravios, pois a virtude meramente profana é desprovida de consistência e autenticidade. Nas épocas pré-modernas, a moral é essencialmente teológica: não se concebe como uma esfera independente da religião (LIPOVETSKY, 2005b, p. 1).

O excerto acima fixado que abre o primeiro capítulo da obra *A sociedade pós-moralista (Le crepuscule du devoir)*, de 1992, deixa claro a perspectiva que o autor está tomando: ao afirmar que “são raras as mentes que recusam este axioma [Deus]” Lipovetsky não está apenas apresentando um Ocidente que possui o cristianismo como religião oficial de suas nações, ou a forte presença dessa instituição – por meio de igrejas, padres, monges etc. Mais do que isso: Lipovetsky está evidenciando uma forma de comportamento fortemente imbricada no seio das relações humanas daquele período. É a presença de um axioma que baliza o pensar e o agir dos homens em suas relações: embora houvesse Deus como regulador moral, ou seja, como régua na tábua de valores que constituía toda a estrutura moral, por outro lado é preciso considerar que na reflexão ética desse período, ou seja, nas decisões individuais e coletivas tomadas diante das mais diversas situações, havia uma crença forte nesse axioma – vide todo o processo da Inquisição que ganha, desde seu início, grande apoio da população. A reflexão ética era transpassada do início ao fim por esse axioma moralizante que era Deus.

Nesse contexto, a moral se figura como uma realidade inerente ao pensamento religioso: constituir-se como sujeito moral conclamava, necessariamente, constituir-se a partir dessa escala de valores tabulados nas Sagradas Escrituras e na tradição que o pensamento religioso cristão ocidental desenvolvia. A necessidade do agir moral e da virtude não estava

⁶ “Para mim, há problemas e só eles me interessam. Os filósofos vêm em seguida confrontar-se com eles, se os evocaram, e assim podem enriquecer a minha análise” (LIPOVETSKY, 1998 In: CHARLES, 2006, p. 149).

diretamente ligada ao “respeito moral ao homem”, mas antes ao “desejo e a glória do Altíssimo” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 1).

Longe de serem exigências supremas, os deveres para com os homens só vêm em seguida àqueles que dizem respeito à adoração do Criador. A prioridade absoluta não reside na consecução de um ideal humano; é, ao contrário, consagrar-se ao serviço de Deus (LIPOVETSKY, 2005b, p. 2).

Os valores, assim, não dependiam de uma formulação com base em princípios propriamente humanos, pois estavam embebidos pelo pensamento religioso: todos os valores eram dados ao homem através das “verdades reveladas” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 2). Quem não proclamasse um credo nesse axioma não poderia ser considerado, de modo algum, um sujeito moral. O Ocidente cristianizado encerrava-se numa moral religiosa que, difundida nos comportamentos humanos, em seu pensar e em seu agir, bania aqueles que não professavam essa fé, que não se reconheciam pecadores em dívida eterna com um Deus benevolente que os livrara da corrupção original, ou, enfim, que não fundavam suas existências nesse arquétipo da experiência humana que era Deus.

A partir disso, renegaram-se os pagãos e suas crenças “obscuras”; condenou-se o ateísmo e sua moral “desprovida de consistência”; desprezaram-se os povos do norte e toda sua religiosidade lançada ao estatuto de mitologia e barbárie; queimaram-se as “bruxas” junto com todas as suas “ações de imoralidade”; enfim, foram inúmeras as consequências. Toda uma civilização Ocidental que se constituía sob essa moral religiosa e que proclamava não haver virtude senão dentro do cristianismo.

No período anterior ao século das Luzes, irradiava-se a ideia de que, sem o Evangelho e a crença em um Deus que pune as faltas e recompensa as virtudes, nada seria capaz de frear o homem na senda dos crimes. Despojados de religião, as virtudes são algo ilusório: somente a revelação e a fé num Deus justiceiro são capazes de assegurar eficazmente a moralidade (LIPOVETSKY, 2005b, p. 8).

Era uma lei da troca: se ages moralmente, Deus o recompensará. A justiça só se revelaria no cumprimento do dever para com Deus. E nesse contexto, mesmo os ideais que soavam como os mais altruístas, puros e belos – como o “amai ao próximo” – só se justificariam, assim, para alcançar o prêmio: “uma coerção do Céu” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 8). Antes do próximo, “amai a Deus sobre todas as coisas”, eis o mandamento.

É evidente que toda essa forma de pensar e agir esteja intimamente ligada com o poderio da Igreja nesse período. De fato todas as balizas morais que mantinham Deus como

fundo, a fé como meio e a redenção como fim tinham seus arautos que, por intermédio de todos os mecanismos da chamada missão evangelizadora, transmitiam esses ideais para o povo.

Todas as regras morais devem estar baseadas no ensinamento revelado e só têm eficácia mediante a fé no Cristo redentor. Corrompido pelo pecado original, o homem não é capaz de encontrar em si mesmo as luzes necessárias para conhecer e praticar a justiça. Fora da Igreja, não há moral (LIPOVETSKY, 2005b, p. 8).

Porém uma ideologia como essa só se sustenta quando há um engajamento emocional⁷, ou seja, as pessoas de fato se valiam dessa ideologia, acreditavam nela e moldavam suas vidas a partir desse axioma. Novamente: por esse motivo dizer que “são raras as mentes que recusavam esse axioma”, pois se por vezes ele pudesse ser imposto, ele era também largamente aceito e internalizado nas relações humanas. Havia toda uma reflexão ética que se baseava nessa moral cristã.

Olhando de diversas perspectivas para o quadro que Lipovetsky monta acerca desse período pré-moderno não se encontrará aí a ideia de indivíduo como centro ou fundamento. O fundamento é sempre Deus, e a moral e a reflexão ética estão todas calcadas nele. O indivíduo é meio, mas não fim. Os anseios individuais, as particularidades das formas de vida, tudo é permitido desde que esteja em assonância com esse arquétipo moral. Todo pensamento e comportamento discrepante a esse axioma é logo renegado e jogado no baú de imoralidades e vícios. Assim a figura do homem enquanto indivíduo fundante de si mesmo não está em voga.

Será sobre a negação desse fundamento moral teológico que se levantará uma ética laica, “criadora” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 3), que conduzirá o indivíduo para o centro da moral e, conseqüentemente, para o centro das sociedades democráticas modernas: “há séculos as sociedades modernas inventaram a ideologia do indivíduo livre, autônomo e semelhante aos demais” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 8). Vejamos primeiramente como esse universo moral se modifica:

A irrupção da modernidade não corresponde apenas à elaboração de uma ciência emancipada do ensinamento bíblico e de uma concepção de vida político-jurídica auto-suficiente, alicerçada tão-somente nas aspirações humanas. Contém igualmente a afirmação de uma moral emancipada de autoridade da Igreja e da crença religiosa, com sustentação meramente *humano racional*, sem recorrer às verdades reveladas. [...] esse processo de secularização da ética, desencadeado a partir do século XVII, foi inequivocamente uma das manifestações mais significativas da cultura democrática moderna (LIPOVETSKY, 2005b, p. 2 – grifos nossos).

⁷ Lipovetsky fala desse engajamento em vários momentos, referindo-se por vezes a ele como a crença nos ideais e confiança nos empreendimentos, que também perdura fortemente na primeira modernidade. Abordaremos essa questão posteriormente.

É um abandono do axioma religioso, axioma que outrora era propagado tanto pelo poderio da Igreja quanto pela própria crença popular, antes internalizada nos comportamentos dos homens – aspecto visível que reverberava nas diversas áreas da vida humana. Lipovetsky relaciona as estruturas sociais com o universo moral que a circunscreve quando diz que a ética laica moderna se estabelece como “superior às demais esferas” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 2) e como “código genético das democracias modernas” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 3): pensar o agir humano, em todas as esferas da existência – ética, política, artística, intelectual etc. – passou a ser um pensar que remetia sempre ao próprio humano. A escala de valores fixados na moral pré-moderna passou a ser constantemente solapada por uma ética laica fortemente imbricada na vida e nas diversas áreas do agir humano, e não somente nas obras filosóficas ou tratados jurídico-políticos. Estava fortemente presente uma ciência cada vez mais desligada do modelo teológico de pensamento, como na revolução copernicana e no desenvolvimento da física de Newton. Uma expressão muito clara dessa ética laica que surgia nas filosofias da época, como em Rousseau, Kant e posteriormente Comte, por exemplo (LIPOVETSKY, 2005b, p. 4-5); mais tarde com o modernismo na arte (LIPOVETSKY, 2005a, p. 65-75); as revoluções na Europa, as quebras dos Estados Absolutistas e a instauração de governos cada vez democráticos e abertos à participação do povo; a proclamação de direitos e instituição de cartas magnas em diversos países; em suma: uma sociedade que em seu seio desenvolvia uma revolução à moral pré-moderna; uma sociedade que negava a tradição em detrimento do humano racional:

Uma nova cultura nasceu, parte constitutiva da época de autonomia pós-teológica. A obrigação moral não é mais uma prescrição que vem de fora, mas algo que provém exclusivamente do solo profano da vida humana e social; por isso, o exercício dessa obrigatoriedade já não irá exigir um auxílio transcendente nem uma coerção do Céu (LIPOVETSKY, 2005b, p. 8).

Isso não quer dizer que:

[...] o conceito de moral racional ou natural tenha sido invenção especificamente moderna. É sabido que os filósofos gregos, desde a Antiguidade, elaboraram sistemas morais que só admitiam a autoridade da razão ou da natureza. Contudo, exclusivamente os modernos foram capazes de ostentar, como dísticos da vida social, valores estritamente laicos; exclusivamente, foram os que tomaram a iniciativa de organizar uma estrutura social e política com base em princípios éticos não vinculados a confissões religiosas. Com efeito, o padrão moral e o fundamento último dos tempos democráticos modernos residem numa ética laica ou de cunho universalista (LIPOVETSKY, 2005b, p. 2).

O que não significa também que para Lipovetsky, com o advento da ética laica moderna, a influência do pensamento religioso se dissipou. De fato uma ideologia tão encarnada nas formas de comportamento não mina suas forças de uma hora para outra, e Lipovetsky se atenta para isso. Assim, durante a primeira modernidade, ainda “a Igreja conservava forte ascendência sobre as consciências” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 53). Vejamos:

A defesa de uma moral autônoma, dissociada da dependência a um Deus justiceiro e aos dogmas religiosos, só se afirmou em meio a fortes resistências e a vivas polêmicas. Na concepção de Locke, por exemplo, a tolerância não abarca os ateus; por estes negarem a existência de Deus, no caso ficariam demolidos os próprios fundamentos da vida moral e da vida civil. As obras de Bayle foram atacadas por semear a dúvida acerca dos princípios da moral e da religião. Wolff, por sua vez, escandaliza e é destituído de sua cátedra por haver sustentado que os chineses haviam conseguido descobrir os princípios da verdadeira moral sem o concurso da Revelação. [...] Na França, em decorrência das leis escolares da década de 1880, os requisitórios contra a auto-suficiência da moral apaixonaram vivamente a opinião pública, e novamente em 1905, em meio à separação entre as Igrejas e o Estado (LIPOVETSKY, 2005b, p. 10).

Foi uma estrutura do pensamento religioso que esteve presente no Ocidente durante tempos e reverbera de certo modo até hoje⁸. Mas embora o pensamento religioso ainda estivesse bastante presente e a influência da Igreja enquanto instituição tenha sido notavelmente coercitiva, algo eclodiu em meio às sanções morais cristãs: o axioma do indivíduo.

As ideias de soberania individual e de igualdade civil, parte constitutiva da civilização democrática-individualista, exprimem os ‘princípios básicos e inquestionáveis’ da moral universal, manifestam os imperativos imutáveis da razão moral e do direito natural que não podem ser ab-rogados por nenhuma lei humana. São ‘verdades evidentes por si’, e simbolizam o novo valor absoluto dos tempos modernos: o indivíduo humano. Eis o objetivo de uma sociedade organizada segundo os princípios de uma ética laica, de base estritamente humano-racional, que concretiza a passagem histórica para o período da modernidade democrática [...]. Enquanto o indivíduo se torna o mais importante referencial da cultura democrática, o fato moral primeiro se identifica com a defesa e o reconhecimento dos direitos subjetivos; os deveres não deixam de existir, mas provêm dos direitos fundamentais do indivíduo, tornando-se ambos conceitos correlatos. Com as novas tábuas da lei democrática, só os direitos emanam enquanto obrigações a serem respeitadas. A imemorial preeminência das obrigações para com Deus cede lugar à preeminência das prerrogativas do indivíduo soberano (LIPOVETSKY, 2005b, p. 3 – grifos do autor).

⁸ Lipovetsky fala do soerguimento de certos grupos religiosos fundamentalistas dentro das sociedades ocidentais contemporâneas. Cf. LIPOVETSKY, 2005b, p. 25-58. Trataremos disso posteriormente em nosso segundo capítulo.

Assim, nas diversas áreas da vida humana, o indivíduo era colocado como valor central. Bayle e, um século depois, Helvécio, d’Holbach e Diderot, sustentavam a ideia de um ateísmo virtuoso (LIPOVETSKY, 2005b, p. 8); Kant e as obrigações do indivíduo para consigo mesmo (LIPOVETSKY, 2005b, p. 59); “de Auguste Comte a É. Littré, de Renouvier aos fundadores da escola republicana, a moral basta a si mesma” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 9); “a escola da Terceira República assentará as bases de uma educação moral e cívica de natureza estritamente laica” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 9.); as criminalizações das práticas do suicídio e do aborto (LIPOVETSKY, 2005b, p. 62-70); enfim: são diversos os modos como essa elevação do indivíduo moderno à condição de princípio fundante de toda ética e assim “código genético” constituinte da cultura democrática moderna se expressa nas relações humanas desse período. Desse modo, a primeira revolução individualista que coloca o indivíduo como um axioma central na primeira modernidade perpassa necessariamente pela ética laica e pela transformação da moral pré-moderna. Transformação essa que difundiu os ideais do homem livre e igualitário aos mais longínquos rebentos da existência humana. Porém, junto com o individualismo ascendente, outro valor eclode aos moldes modernos: o do dever. É passando por uma análise dessa concepção de dever que compreenderemos em Lipovetsky como esse indivíduo fora preenchido de “conteúdos rígidos” que lhe serviram de base para a sua construção existencial.

1.2. MODERNIDADE E FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO

1.2.1. A Religião do Dever Laico.

Ao transformar a moral religiosa e colocar o indivíduo no centro do pensamento ocidental os modernos buscaram estabelecer, desde o séc. XVIII, com o Iluminismo, e desenvolver ao longo do tempo uma ética laica, cujo único referencial para quaisquer juízos pudesse ser, a partir de então, calcado apenas na estrutura lógico-racional do humano: uma reflexão ética e uma estrutura moral que se desenvolviam e se consolidavam a partir do solo profano e secular da vida humana, cujo estandarte principal que se levantava era o indivíduo – com já podemos observar. Se considerarmos essas informações de modo breve logo seremos levados a uma conclusão: parece-nos que, com o declínio do moralismo religioso e o advento de uma estrutura de pensamento laica, os indivíduos estariam abertos para a construção existencial, ou seja, livres de determinantes que não fossem aqueles que pudessem provir de si

mesmos. Nessa perspectiva, entende-se que a reflexão ética laica e a constituição de uma moral⁹, também laica, seriam, pois, expressões das subjetividades, ou seja, expressões dos indivíduos que constroem suas existências a partir de suas experiências singulares, livres do moralismo religioso de outrora. Assim, o surgimento do indivíduo por meio de uma ética laica referir-se-ia às experiências subjetivas desse mesmo indivíduo na construção de sua existência: pura expressão das singularidades. O indivíduo ganha centralidade por se reconhecer como detentor da razão, a única fonte de onde pode surgir a inteligibilidade acerca de tudo. Porém Lipovetsky (2005b) nos mostra outro cenário, distinto desse que acabamos de narrar:

Desde o Iluminismo, os modernos tiveram em mente estabelecer os fundamentos de uma moral que fosse independente dos dogmas religiosos, sem recorrer a uma verdade revelada e sem os conceitos de castigo e prêmio em uma vida após a morte. Essa ofensiva anti-religiosa estabeleceu a primeira vaga moderna da ética laica, que, a título de referência temporal, poderia ser situada entre 1700 e 1950. Primeiro ciclo da secularização ética que, embora emancipada de espírito religioso, *compartilhava de um dos elementos-chave dessa visão: a noção de dívida infinita, de dever absoluto* (LIPOVETSKY, 2005b, XXVIII – grifo nosso).

O pensador francês nos chama a atenção para uma problemática que se encontra no seio da forma como a orientação do pensamento moderno foi traçada: mesmo com a destituição crescente das sanções sobrenaturais de cunho religioso sobre o comportamento humano, na defesa do humano-racional, um “elemento-chave”, como se refere Lipovetsky, que fazia parte da estrutura do moralismo religioso ainda esteve presente em toda a reflexão ética laica moderna e na instituição de uma nova moral. A concepção de “dívida infinita” que estava enraizada no moralismo religioso é reorientada no pensamento moderno: não mais uma dívida infinita para com Deus – postulado por meio do qual todas as ações humanas deveriam estar orientadas –, mas agora uma dívida transmutada em compromisso para com o próprio homem expresso na noção de dever. Desse modo, embora exista todo um movimento que buscava secularizar a moral, o pensamento ético moderno acaba se valendo da mesma estrutura do moralismo religioso de outrora, não mais fixando toda essa estrutura na verdade revelada das escrituras, mas agora na razão, uma vez que estabelece essa noção de dever como arquétipo de toda a ética moderna.

⁹ Se buscarmos uma distinção entre ética e moral em Lipovetsky não encontraremos uma citação onde ele apresente categoricamente uma e outra. Porém, ao fazer largo uso desses termos na obra *A Sociedade Pós-Moralista* o autor sempre se refere ao termo moral quando quer acenar para estrutura de valores que constitui o plano social. Por outro lado, quando ele usa o termo ética, ele aponta para uma prática reflexiva acerca da própria moral (Cf. LIPOVETSKY, 2005b, p. 1-3).

Essa paixão pelo dever teve como fonte de inspiração o anseio de esconjurar a desregrada dinâmica moderna dos direitos do indivíduo, promover a regeneração das almas e dos corpos, inculcar o espírito de disciplina e de autocontrole, conectando as diversas parcelas da nação por meio da *unidade moral*, imprescindível para as sociedades laicas. Promovendo a máxima depuração do ideal ético, professando o culto das virtudes laicas, enaltecendo o dever da *imolação pessoal* no altar da família, da pátria ou da história, *os modernos praticamente não romperam com a tradição moral da renúncia a si mesmo*, mas na verdade retomaram o esquema religioso do caráter imperioso e ilimitado dos deveres. De fato, as obrigações maiores em relação a Deus foram apenas orientadas numa outra direção, transferidas para a esfera profana, e se metamorfosearam em deveres incondicionais para consigo mesmo, para com os outros e para com a coletividade. Assim, o primeiro ciclo da moral moderna funcionou como *uma religião do dever laico* (LIPOVETSKY, 2005b, XXVIII-XXIX – grifos nossos).

Se outrora consideramos a partir de Lipovetsky que a ética consagrou o indivíduo como centro das sociedades modernas, colocando-o acima do moralismo religioso e da estrutura sobrenatural dos valores advindos da verdade revelada, temos, por outro lado, outra realidade apresentada também por Lipovetsky que nos permite perceber que esse indivíduo não fora simplesmente liberto dos grilhões de um moralismo religioso e lançado ao sabor do acaso, plenamente livre para construir sua existência e para fazer dessa ética laica expressão pura de sua singularidade. A estrutura moral constituída pela modernidade que se desenvolveu, segundo o filósofo, como uma “religião do dever laico”, lançou sobre esse indivíduo a pesada couraça do dever que o fazia ouvir de todos os lados o imperativo “Tu deves...”.

Sébastien Charles destaca isso ao fazer uma apresentação do pensamento do filósofo francês, em sua obra *É possível viver o que eles pensam?*, de 2006, na qual ele afirma que para Lipovetsky “a modernidade não é unívoca, mas binária: glorificou o ideal individualista sem por isso aplicá-lo, sendo impedida disso pelas estruturas familiares, sociais e religiosas” (CHARLES, 2006, p. 140). Essa concepção binária é, pois, aquela que apresentamos até então a partir do pensamento de Lipovetsky: de um lado temos uma modernidade que provoca uma revolução individualista, colocando o indivíduo como um dos axiomas centrais de todo o pensamento moderno; de outro lado esse mesmo individualismo é tutelado por uma estrutura ideológica de um processo civilizador marcado por determinados conteúdos rígidos – aqueles que estamos buscando esclarecer nesse primeiro capítulo. Assim, o indivíduo que surge com essa revolução individualista ocasionada pela ética moderna é um indivíduo que é preenchido pela lógica do dever, ou seja, uma lógica de abnegação em função de compromissos para com a humanidade. Esse é nosso primeiro conteúdo rígido que preenchia o indivíduo moderno: o dever.

Isso fica claro quando o filósofo francês diz, se referindo a essa bilateralidade, que “é certo que as sociedades modernas tiveram sua base de apoio nos direitos soberanos do indivíduo; é também inegável que, ao mesmo tempo, sublimavam a *sujeição incondicional ao dever* [...], para transcender o círculo imediato de nossos meros interesses individuais” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 4 – grifos nossos). Juremir Machado da Silva, na apresentação da edição brasileira de *A sociedade pós-moralista*, já adianta: “impôs-se uma mórbida apologia ao sacrifício” (SILVA, In: LIPOVETSKY, 2005b, p. XVIII). Existia, assim, uma valorização de um indivíduo moderno democrático e soberano, mas esse indivíduo não era expressão direta das subjetividades: ele aparecia como uma abstração ideal, um indivíduo universal fabricado pela modernidade, ou seja, o Eu preenchido por aqueles conteúdos rígidos do qual Lipovetsky escreve e que estamos buscando aqui rastrear em seu pensamento. Vejamos isso com mais cuidado: já em 1983, no prefácio de *A era do vazio*, Lipovetsky aponta para essa concepção de indivíduo fabricado pela modernidade dizendo que:

Até data bastante recente, a lógica da vida política, produtiva, moral, escolar e protecionista consistia em imergir o indivíduo nas regras uniformes, em eliminar o máximo possível as formas de preferências e expressões singulares, em afogar as particularidades idiossincráticas numa lei homogênea e universal que fosse a ‘vontade geral’, as convenções sociais, o imperativo moral, os regulamentos fixos e padronizados, a submissão e a abnegação exigidas pelo partido revolucionário [...]. O ideal moderno de subordinação do indivíduo a regras racionais coletivas (LIPOVETSKY, 2005a p. XVII – grifos do autor).

Novamente usando de Juremir Machado da Silva, mas agora da apresentação que fez para a edição brasileira de *A Era do Vazio*, numa introdução ao pensamento de Lipovetsky e sua concepção acerca do dever dentro do pensamento moderno, ele diz que a ideia de “imperativo [moral] serviu de cobertura para a *imposição de visões de mundo* e para a exclusão de todos os que ousaram postular modos alternativos de vida” (SILVA, In: LIPOVETSKY, 2005a, p. XI – grifo nosso). Observa-se assim que no pensamento de Lipovetsky esse dever e sua lógica de abnegação criava um tipo específico de indivíduo moderno, limitado a padrões específicos de existência, negando possibilidades de constituição existencial subjetiva diversas desses padrões. Podemos inferir aquilo que outrora já anunciávamos: dentre as bases das quais os indivíduos se valiam para sua construção existencial o dever era uma, um dos conteúdos rígidos que limitava os modelos de existência por criar um indivíduo ideal, abstrato, ou seja, um modelo específico de indivíduo que deveria ser almejado pela população. Isso fica evidente nas palavras de Lipovetsky acima citadas quando observamo-lo dizer “imergir o indivíduo em regras uniformes”, “eliminar [...] as

formas de preferências e expressões singulares” e “afogar as particularidades idiossincráticas numa lei homogênea e universal” (LIPOVETSKY, 2005a p. XVII). Não há aqui indivíduo enquanto expressão de singularidades, de subjetividades. Todo o projeto modernizador, que relegou a tradição ao passado e negou a moral religiosa, colocou o indivíduo como princípio e fim de toda a sociedade democrática. Mas não o indivíduo enquanto homem vivente, histórico e social, contextualizado culturalmente, plural e contingente, e sim um indivíduo abstrato e ideal, homogêneo. Assim o dever ético não era para com o José ou João, para com fulano ou beltrano, mas para com o ideal de indivíduo racional postulado pela ética moderna.

De acordo com Lipovetsky (2005b, p. 4), no séc. XVIII, Rousseau é o pensador que aparece como um dos primeiros arquétipos dessa concepção a partir de seu Contrato Social, pois ele defende um comportamento social que se dirija “contra os ‘nossos mais ardentes anseios pessoais’ como algo que exerce o domínio ‘sobre o nosso próprio querer’”. De fato, se formos a Rousseau e analisarmos sua concepção de vontade geral perceberemos isso. Vejamos.

[...] se afastarmos do pacto social o que não é de sua essência, descobriremos que ele se reduz aos seguintes termos: cada um de nós põe em comum sua pessoa e toda a sua potência sob a suprema direção da vontade geral, e recebemos em conjunto cada membro como parte indivisível do todo. Imediatamente, ao invés da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um *corpo moral e coletivo*, composto de tantos membros quanto são as vozes da assembleia, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade (ROUSSEAU, 2009, p. 604 – grifo nosso).

Vemos figurar na citação de Rousseau acima essa concepção de negação do individual, ou seja, negação da subjetividade das aspirações da “pessoa particular”, certa necessidade para que exista o Estado por meio do pacto. Ou seja, sob a luz daquilo que estamos pensando desde o início dessa seção, esse corpo moral e coletivo não aparece como soma das partes, como resultado das individualidades particulares, mas como abstração, como modelo coletivo universal. Isso não quer dizer que Rousseau negue a existência e realidade de uma vontade individual, mas parece ficar claro no fragmento acima exposto que no Contrato não é essa vontade individual que aparece, e sim um “corpo moral e coletivo” que possui sua própria “vida” e “vontade”. Ora, consideremos isso de forma mais preocupada remetendo-nos ao escrito de Cláudio Araújo Reis sobre o conceito de vontade geral:

Vale lembrar, por exemplo, que vontade geral e vontade particular muitas vezes se opõem no indivíduo, de modo que deve ser possível atribuir a vontade geral a outros sujeitos, que não apenas ao corpo social: também os cidadãos possuem uma vontade geral, que não se confunde totalmente com sua vontade particular. Isso indica que a

vontade geral não é apenas a faculdade de querer projetada no corpo social. Mais importante, portanto, do que o sujeito a que se atribui a vontade – à pessoa moral do soberano ou à pessoa natural dos cidadãos – é o objeto a que ela se refere. E esse objeto não é outro senão o interesse ou o bem comum [...]. Para o indivíduo, por conseguinte, deve sempre ser possível enxergar no interesse comum o seu próprio interesse – seja acreditando que o interesse comum é um agregado de que seu próprio interesse particular é um ingrediente (nesse caso, seu interesse particular é, em algum sentido, uma parte do interesse comum), seja considerando que o interesse comum sempre foi parte de seu próprio interesse particular (nesse outro caso, é o interesse comum que é visto como incluído no interesse particular). Queremos sugerir que Rousseau está mais próximo da segunda alternativa [...] (REIS, 2010, p. 13-14 – grifos nossos).

Reis defende uma perspectiva que coaduna com nossas proposições: quando ele afirma que ao indivíduo “deve sempre ser possível enxergar no interesse comum o seu próprio interesse” ele propõe que isso pode se manifestar de duas maneiras – uma em que o interesse do indivíduo é parte que agrega para formar o interesse geral e outra em que o interesse geral sempre formou parte do interesse do indivíduo, como exposto na citação. E assim Reis propõe que Rousseau esteja “mais próximo da segunda alternativa”, ou seja, que ao olhar para o interesse coletivo o indivíduo reconheça seus próprios interesses, não porque esse interesse coletivo seja uma suma de seu interesse individual agora universalizado, bem como dos demais – como que um produto arquétipo das vontades individuais – mas que, ao contrário, o reconheça, pois o seu interesse pessoal é o arquétipo desse interesse coletivo. Ou seja: a partir dessa perspectiva o que aparece em Rousseau não é o indivíduo enquanto pessoa particular, mas o um indivíduo formal, o cidadão, expresso no interesse coletivo que guia a vontade geral, na estrutura do “corpo moral e coletivo”. Assim quando Lipovetsky (2005b, p. 4) propõe Rousseau como “modelo inspirador dessa linha de pensamento” – linha do dever – ele busca apontar para essa lógica da abnegação que em Rousseau toma corpo no ético e no político do séc. XVIII: o dever não é orientado para a pessoa particular, mas atinge a pessoa particular porque é orientado a uma pessoa moral, política e jurídica criada no pacto.

Como pensamento na mesma linha de Rousseau, Lipovetsky (2005b, p. 5) nos apresenta o pensamento kantiano: “em suas fórmulas lapidares, Kant eleva ao apogeu a glória da prática incondicional do dever, esse ‘nome sublime e grandioso’ que inunda a alma ‘de um poder de admiração e de veneração, realidade sempre nova e sempre crescente’”. Enquanto em Rousseau a noção de dever figurava dentro da construção de uma moral engajada política e juridicamente na construção de uma nova forma de sociedade, em Kant ele ganha uma importância ainda maior dentro da construção de um pensamento ético *a priori* – uma *Metafísica dos Costumes*, como chamou (KANT, 1974). A ética kantiana deixará muito mais

explícito aquilo que Lipovetsky nos diz: o aparecimento, de modo mais contundente, de uma abstração universal de homem no sujeito transcendental kantiano.

Primeiramente devemos considerar que as conclusões em que Kant chegou em sua obra *Crítica da Razão Pura* serão fundamentos importantes para pensar sua *Metafísica dos Costumes*. Para isso vejamos rapidamente o que Kant diz:

Denomino *transcendental* todo o conhecimento que em geral se ocupa não tanto com os objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um *sistema* de tais conceitos denominar-se-ia *filosofia transcendental* (KANT, 1987, p. 26 - grifos do autor).

Não nos estenderemos falando da epistemologia kantiana, pois não é nosso objetivo aqui, mas é importante salientarmos que a partir da ideia de “filosofia transcendental” proposta por Kant na citação acima, seu pensamento filosófico não irá se orientar a uma defesa racionalista do intelecto ou a uma defesa empirista da indução na experiência, mas irá trabalhar com uma problemática anterior a essa: a filosofia transcendental kantiana terá como objetivo entender como os conteúdos *a priori* da Razão compreendem e dão forma às sensações *a posteriori* da experiência. E o que nos interessa aqui é perceber a admissão kantiana de certos conteúdos *a priori* que fazem parte dessa racionalidade. Isso porque Kant defende que a Razão possui uma estrutura com formas *a priori* que são transcendentais, ou seja, formas que se apresentam iguais em todos os homens, pois são categorias constitutivas da própria Razão: "somos possuidores de certos conhecimentos *a priori* e mesmo o entendimento comum jamais está desprovido deles" (KANT, 1987, p. 3). E esses conhecimentos *a priori* são caracterizados por serem universais e necessários.

Posteriormente em 1785 Kant publica a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* onde irá trabalhar a questão do agir prático. Nessa obra Kant (1974) parte da seguinte problemática: sendo a filosofia clássica dividida em três grandes áreas de pensamentos, a saber, a Física, a Lógica e a Ética, observa-se que dentre elas a Lógica é aquela que se estende apenas ao plano formal do pensamento racional; sendo a Física e a Ética áreas do pensamento filosófico que lidam, ao contrário da Lógica, com o campo prático, pode-se entender que a primeira, compreendida como uma Teoria da Natureza, pode ser dividida em uma parte empírica, acerca das leis das ações da Natureza, e uma parte Metafísica, a parte estritamente racional dos próprios procedimentos lógico-matemáticos; por conseguinte também a Ética possui seu âmbito prático e seu âmbito formal, sendo esse comum à própria racionalidade, chamada por ele de uma Metafísica dos Costumes. Uma vez assim compreendida a divisão da

filosofia Ética de Kant, define-se que é ela, pois, a ciência das ações do homem, ou seja, do que se deve ou não fazer, quando ou porquê fazer e em que medida realizar tal ação. A parte da Ética que convém à prática em si é *a posteriori* e, desse modo, necessariamente contingente, visto sua empiria. A ela Kant (1974) chama de Antropologia Prática, e a ela se refere de modo forçosamente crítico. Isso se dá pelo seu próprio caráter contingente. Ora, uma vez que a Antropologia Prática se mostra para nós como uma área estritamente empírica e que não mantém uma constância, mas que, ao contrário, se ratifica a cada momento a partir de sua dinâmica inserida na eventualidade, não se faz possível fundamentar uma Moral – como formalmente deve ser concebida em Kant – nesse cenário contingencial. Desse modo a Moral para o filósofo não pode provir de dados empíricos, *a posteriori* – a não ser a noção comum de moral que subsiste nessa contingência –, mas de um plano formal, estritamente racional e crítico, *a priori*: uma Metafísica dos Costumes.

Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta [...] que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori exclusivamente nos conceitos da razão pura* [...] (KANT, 1974, p.198 – grifos nossos).

Considerando a visão kantiana exposta acima podemos enxergar claramente a influência de sua epistemologia sobre o seu pensamento ético: todos os princípios que devem formar a moral devem ser encontrados não na contingência, não na Antropologia Prática, não no mundo da vida, mas na própria Razão pura. Assim, novamente vemos na teoria kantiana essa filosofia do *transcendental*: não é do sujeito empírico, de suas aspirações e singularidade que deve provir os ideais da moral. Eles devem ser encontrados numa estrutura universal e necessária, comum a todos: na Razão.

E isso aparece de modo mais contundente quando vemos figurar no pensamento ético kantiano a noção de dever como um agir por amor: "Pois que aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja *conforme* a lei moral, mas tem também que cumprir-se *por amor dessa mesma lei* [...]" (KANT, 2007, p. 16 – grifos do autor). Kant deixa claro aqui que o agir não deve ser fruto de um agir contingente que, por mero acaso, está em acordo com a lei moral. Ele deve ser fruto de um esforço no sentido de agir por amor a esse princípio moral. Ou seja, aquele que não comete furto deve não cometê-lo porque compreende que é seu dever não cometê-lo, uma vez que entende que sua ação deve estar de acordo com esse princípio. Assim o dever não se apresenta como meio para outra finalidade específica, mas sim como

fim em si mesmo: ajo moralmente porque devo. Somem aqui as aspirações individuais novamente: não há um objetivo específico a se atingir, que fora outrora postulado pelos anseios subjetivos daquele que age; não há um agir utilitário, ou mesmo aproveitador, que se vale dos princípios morais para atingir desejos e vontades individuais; o que temos novamente é um postulado objetivo, um arquétipo traçado que coage o indivíduo a agir por um dever. Isso ganha corpo na máxima kantiana do Imperativo Categórico: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como *princípio de uma legislação universal*” (KANT, 1995, p. 42 – grifos nossos).

Vemos figurar em Kant, assim como em Rousseau, novamente aquilo que já enunciávamos e que levou Lipovetsky a citá-los em sua obra: o indivíduo é concebido dentro de um conjunto de parâmetros específicos que o cerca, que exclui de sua construção existencial suas particularidades e que orienta para um indivíduo universal, um modelo de existência postulado. Dentre as bases disponíveis que formam a existência desse indivíduo está o dever, força da abnegação por excelência, expressão de um compromisso com esse indivíduo ideal figurado pelo pensamento ético moderno. A exaltação do dever se torna uma atividade altamente difundida no pensamento moderno:

Na França, as filosofias ecléticas de Victor Cousin, Jouffroy, Janet – que imperam nos estabelecimentos de ensino até o final daquele período – definem moral como ciência do imprescindível dever, e virtude como a inteira abnegação de si. Longe de ter o sentido de uma retração do senso de dever, o pensamento moderno foi além e caracterizou-se pela afirmação pura e simples do dever, *ampliando o fosso que separa o ser e o ideal, o interesse e a virtude*. Quando ficou definido o princípio individualista do direito de cada um dirigir-se por si só, a ideologia moderna estabeleceu uma hierarquia de prioridades, bem como a obrigação irrestrita de não buscar apenas o interesse pessoal, mas também *sentido transcendente do ideal* (LIPOVETSKY, 2005b, p. 5 – grifos nossos).

Tanto a direita liberal quanto a esquerda revolucionária empregaram em suas formas de pensar esse postulado do dever. De um lado “Durkheim considera que a pátria constitui o objetivo por excelência do bom comportamento moral” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 6); de outro lado a “esquerda revolucionária de inspiração marxista” consolidou a moral do dever como uma “militância ativa”: “desapego a si, deveres de ortodoxia e de obediência absolutas em relação à linha do partido – novos ‘imperativos categóricos’ são repisados, ainda que sob a invocação das leis da história e do ideal ‘científico’ da sociedade sem classes” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 6). Era assim uma identidade constitutiva do próprio pensamento moderno. Não estava circunscrito à apenas alguns círculos de intelectuais ou a uma determinada classe social. Para Lipovetsky a ética pautada no dever se constituiu como um “moralismo dos costumes” que permeou todo o tecido social:

O culto do dever teve desdobramentos que foram muito além da cultura filosófica e política. Foi muito bem acolhido também no âmbito dos costumes, assim como nas mais diversas esferas da vida cotidiana e da ação social. Por toda parte, as referências à sexualidade, aos filhos, aos pais, às classes pobres, formaram um amálgama com o conceito de *forma-dever* (LIPOVETSKY, 2005b, p. 16).

São muitas as referências que Lipovetsky (2005b, p. 16-24) irá usar para falar desse moralismo dos costumes: as questões relativas à família, ao adultério, à higiene sexual, à satisfação erótica feminina, às posturas na relação sexual, como coito anal e masturbação recíproca; questões referentes ao aborto, ao suicídio, à eutanásia e ao divórcio. Enfim, Lipovetsky irá se valer de diversos dados para construir seu objeto: uma modernidade que apresenta um individualismo figurado num ideal de indivíduo, postulado por meio de uma lógica do dever, ao deslocar os “imperativos de ordem religiosa” para “o âmbito dos deveres individuais e coletivos” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 15). É assim que, na primeira modernidade, a mesma ética que colocou o indivíduo como centro da civilização irá instituir um moralismo dos costumes pautado no dever, que diminui as possibilidades de expressões singulares da subjetividade de cada indivíduo no interior da sociedade em detrimento do coletivo.

Doravante, a moralidade é que exigirá a inteira abnegação de si mesmo, o sacrifício integral, a obediência incondicional e desinteressada aos imperativos do Bem. ‘Dilacerar o próprio coração para cumprir seu dever’ (Rousseau); desonerar o ato moral de toda motivação sensível (Kant); promover a religião desinteressada da Humanidade (Comte); dever absoluto de abnegação (Victor Cousin) [...]. O advento dos direitos do indivíduo à felicidade teve, como contrapartida, o idealismo exacerbado do desprendimento de si, a exaltação do esquecimento pessoal, o dever hiperbólico de se entregar a um ideal anônimo (LIPOVETSKY, 2005b, p. 14 – grifos do autor).

1.2.2. Poder e Disciplina: mecanismo moderno de produção de individualidade.

Pudemos observar até agora que, constituindo-se como uma era do dever, a primeira modernidade buscou romper com o mundo da tradição pré-moderna e com isso fez eclodir, por meio da ética laica, um dos seus princípios constitutivos que é o indivíduo. Porém esse indivíduo não se constituiu como expressão subjetiva, tal como imagem refletida das singularidades pessoais, mas ao contrário como axioma ideal de sentido transcendente, um modelo de indivíduo postulado. Assim a prática do dever se referiu, nessa lógica moderna, sempre a essa concepção de indivíduo.

Buscando compreender a complexidade dessa problemática que Lipovetsky apresenta olhemos novamente para o problema a partir de outra pista que Lipovetsky nos oferece: o

modo de socialização que marcou a primeira modernidade era o do “adestramento autoritário e mecânico” e da “administração impositiva” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVII). Esse procedimento, do qual fez parte o mecanismo do dever, buscou instaurar por meio de diversas atividades uma normalização das individualidades. Isso fez com que o “primeiro momento histórico do individualismo democrático” fosse “de índole rígida e disciplinar” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 100).

Vejamos isso com olhar mais atento a partir do próprio Lipovetsky. Em entrevista a Sébastien Charles, em seis de maio de mil novecentos e noventa e oito, Lipovetsky diz o seguinte:

Para Foucault, a modernidade se define pela razão e essa razão vai de par com um processo de exclusão, de normalização, de estandardização e de controle sutil dos corpos e, por dedução, das almas. [...] Que haja na modernidade todo um conjunto de dispositivos visando ao controle dos corpos – como ele mostrou notavelmente através da lógica da disciplina – é evidente. [...] No plano descritivo isso é verdade; [...] (LIPOVETSKY, 1998, In: CHARLES, 2006, p. 151-152).

Lipovetsky vai até Foucault apontando que ele foi o pensador que, com sucesso, soube identificar na modernidade um processo de normalização que parte do controle dos corpos e segue até um controle das almas. Processo esse que se constitui assim como aquele cenário anteriormente apresentado por Lipovetsky de uma supressão das particularidades e singularidades. A lógica da disciplina funcionou, assim, como um dispositivo que também mergulhava o indivíduo nas uniformidades: dispositivo de padronização do comportamento. Desse modo, “evidentemente, Lipovetsky não recusa historicamente a análise foucaultiana [...]. A criação do indivíduo pela modernidade graças aos métodos justamente apontados por Foucault não é, portanto, posta em causa [...] (CHARLES, 2006, p. 140). Inclusive Lipovetsky afirma ser afeito ao método de Foucault: “aí está um autor com o qual, em compensação, eu me sinto em profunda afinidade quanto ao método... mas não ao fundo¹⁰. O método é, de fato, similar” (LIPOVETSKY, 1998, In: CHARLES, 2006, p. 150). Partindo desse princípio, visitemos a obra de Foucault a fim de confrontá-las com o pensamento de Lipovetsky e enriquecer nossa análise.

No verão de 1982 foi publicado, na revista *Critical Inquiry*, um artigo escrito por Michel Foucault intitulado *The Subject and Power*. Nesse artigo, dois anos antes de sua morte, Foucault buscou esclarecer aquilo que ele disse ser “o objetivo do [seu] trabalho nos últimos vinte anos” (FOUCAULT, 1982, In: DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 231). Nesse

¹⁰ Abordaremos as diferenças de conclusões entre os dois pensadores mais a frente.

sentido, Foucault parecia almejar com aquele escrito esclarecer certas questões sobre a pesquisa que ele já tinha desenvolvido ao longo do período referido – e que ainda se desenvolvia – e de certo modo sintetizar, em linhas gerais, as grandes questões de seu trabalho. E mesmo que não fosse, de fato, objetivo de Foucault resumir naquele escrito todo seu trabalho, é evidente a importância dele para se compreender o rumo do pensamento do autor, uma vez que ele parece refletir sobre sua própria obra como que num movimento de olhar para trás e rever seu próprio caminho percorrido, bem como as problemáticas com as quais se deparou e os meios necessários que buscou encontrar para lidar com elas.

Mas qual seria o objetivo que justificaria toda a pesquisa de Foucault a ponto dele sentir a necessidade de esclarecê-lo à comunidade acadêmica? Pois, se o pensador francês se dispunha a escrever acerca de seu próprio trabalho na tentativa de deixar claras as intenções de sua pesquisa, é possível entender que certa interpretação era feita sobre seu pensamento. E Foucault identifica essa interpretação logo no início do artigo quando diz que seu objetivo “não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise” (FOUCAULT, 1982, In: DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 231). De fato é comum observar de modo geral e amplo quanto Foucault é concebido como o pensador das relações de poder, principalmente quando consideramos os trabalhos de outros pesquisadores publicados nas ciências sociais que partem de obras como *Vigiar e Punir*, *História da Loucura* ou *Nascimento da Clínica*. Porém, mesmo trabalhando questões acerca das relações de poder o objetivo central de seus estudos foi outro: “meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos são tornados sujeitos” (FOUCAULT, 1982, p. 777 – tradução nossa)¹¹. Assim, os estudos de Foucault acerca das relações de poder ao longo de suas obras se constituíram como uma necessidade na medida

¹¹ Na tradução brasileira presente na obra *Michel Foucault: uma trajetória filosófica* (DREYFUS; RABINOW, 1995) a citação aparece traduzida da seguinte maneira: “meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos *tornaram-se* sujeitos” (p. 231 – grifo nosso). Porém no artigo escrito por Foucault que foi publicado originalmente em inglês, no final da citação, ele usa as seguintes palavras, “humans beings are made subjects” (FOUCAULT, 1982, p. 777). Foucault quando usa “are made” busca expressar a ideia de que os seres humanos são mudados em sujeitos, mas não simplesmente por um esforço próprio e subjetivo, particular. Aqui a expressão “are made” parece representar toda uma estrutura determinada que era objetivo de estudo para Foucault e que *tornam* os seres humanos sujeitos. Porém, há uma ambiguidade nesse sentido, pois sabe-se que nesse período Foucault também já desempenhava estudos acerca do processo de subjetivação, ou seja, da construção de si mesmo enquanto sujeito. Diante disso, para nosso objetivo nesse capítulo, traduzir o termo “are made” para “tornam-se” não nos parece ser a opção mais feliz, pois implica numa construção puramente singular e subjetiva do sujeito num trabalho sobre si mesmo, quando na verdade o termo denota outra realidade. Por esse motivo decidimos adotar uma tradução própria de “are made” para “são tornados” na busca de salientar os objetivos de Foucault em acordo com nossa argumentação, que seja, a ideia de que a individualidade era produzida por determinados mecanismos – justamente a condição que estamos aqui analisando. E também apontamos aqui para outra ambiguidade: da palavra *subjects*, que em inglês se refere a duas realidades: o ser humano como sujeito e o ser humano enquanto assunto, tal como Foucault aborda em sua arqueologia.

em que ele percebeu que a formação desse sujeito se dava por meio das relações de poder. Por esse motivo, mesmo que as relações de poder não tenham se constituído como objeto central da pesquisa de Foucault, elas tangenciaram suas pesquisas de modo muito evidente, uma vez que possibilitaram a ele compreender, dentro dos jogos de poder, a formação desse sujeito. Vejamos isso melhor:

Essa necessidade de um castigo sem suplício é formulada primeiro como um grito do coração ou da natureza indignada: no pior dos assassinos, uma coisa pelo menos deve ser respeitada quando punimos: sua ‘humanidade’. Chegará o dia, no século XIX, em que esse ‘homem’, descoberto no criminoso, será o alvo da intervenção penal, o objeto que ele pretende corrigir e transformar [...] (FOUCAULT, 1997, p.74 – grifos do autor).

Ao se ler tal afirmação expressada na obra *Vigiar e Punir*, desperta-se a atenção para o termo que o próprio Foucault destaca com as aspas: humanidade. Bem, é plausível afirmar que tal conceito acaba por perder sua profundidade em ser tão usado para se referir, genericamente, à totalidade daquilo que chamamos homens, ou seja, uma raça específica de animais –o *homo sapiens* – que desenvolveram uma consciência complexa e um mundo simbólico. Porém desejamos abordar aqui uma concepção não genérica entre os conceitos humanidade e homem, produzindo então uma compreensão de humanidade enquanto construção – na totalidade do termo *cultus*, que seja, um cultivo de ideais, valores e práticas construídos historicamente e que produzem em nós uma identidade de nós sobre nós mesmos enquanto humanos.

Desse modo o termo humanidade aqui passa a ser interpretado como algo não Natural – numa oposição Natureza Biológica/Mundo da Cultura – e a ser tomado como resultado de uma afirmação sobre o homem: por um lado humanidade enquanto condição do Ser, fruto de um processo de humanização, e pelo outro enquanto própria prática de conceituação de humanidade, uma prática de humanização por si só. Tomemos por exemplo Aristóteles: embora ele não tivesse a pretensão de provocar um estudo sobre a natureza humana, sua afirmação do *zoom politikón* se autoevidencia como uma conceituação de humanidade: um Ser dotado de humanidade é aquele que se organiza politicamente por meio da linguagem¹². A partir disso, o que vamos adotar aqui é a ideia de humanidade enquanto uma construção a partir de um mundo cultural, moral e ideológico, pois isso é o que parece se expressar nas

¹² O que aqui se apresenta não é uma tentativa de interpretação ao pensamento de Aristóteles, afirmando categoricamente que o conceito de humanidade para ele é a condição *zoom politikón*, mas sim uma provocação para que notemos a historicidade dessa prática de dotar o homem de uma definição para além daquela genética, ancorada no mundo cultural – moral e ideológico.

palavras de Foucault citadas anteriormente. E isso nos leva a perguntar: que valores, ideais e práticas fomentaram as estruturas culturais, morais e ideológicas que sustentam esse conceito de humanidade ao qual Foucault (1997) se refere no trecho anteriormente citado?

Quando Foucault trabalha essa ideia ele o faz ainda no início da segunda parte da obra *Vigiar e Punir*, denominada *Punição* – visto que a obra é dividida em quatro partes: Suplício, Punição, Disciplina e Prisão. Nesse sentido ele evidencia a ascensão de uma nova prática da punição que busca separar-se da prática do suplício e que está submetida a uma ideia de humanidade. E essa ascensão é primeiramente fruto de uma insatisfação geral: um protesto que “é encontrado em toda parte na segunda metade do século XVIII: entre os filósofos e teóricos do direito; entre juristas, magistrados, parlamentares; nos *chapiers de doléances* e entre os legisladores” (FOUCAULT, 1997, p. 73), insatisfação que ele expressa usando as palavras: “um grito do coração ou da natureza indignada” (FOUCAULT, 1997, p. 74). E se nos atentarmos para a data que Foucault nos fornece – segunda metade do século XVIII – veremos que o que está em voga na França desse período – de onde ele tira suas principais referências para a argumentação – são os ideais que culminaram, tão logo, na Revolução Francesa: *Liberté, Égalité e Fraternité*. Isso denota a ideia de uma dignidade humana que parece expressar fortemente a concepção de humanidade que fora proclamada naquele período e que Foucault usou em sua obra. Diante disso pode-se considerar que o ideal de humanidade que vinha sendo reclamado por filósofos, juristas, magistrados etc. estivera alicerçado nesses ideais – mais precisamente, talvez, na *Liberté e Égalité*. Isso, evidentemente, vem ao encontro de nossa argumentação anterior baseada no pensamento de Lipovetsky que aponta o surgimento do indivíduo livre e igual.

No fim da citação Foucault (1997) afirma que isso se tornará muito mais claro no século XIX, uma vez que as punições deixarão por completo as práticas do suplício e cairão na lógica da disciplina, numa tentativa de recuperação do “homem” – homem enquanto humano, dotado de humanidade. Assim, o que nos interessa aqui é que essa lógica de humanidade enquanto uma dignidade da condição humana é pautada nesses ideais ascendentes no séc. XVIII que se tornarão premissas muito bem estabelecidas no pensamento moderno do séc. XIX. Essa lógica de abrandamento das penas descrita por Foucault (1997) enriquece nossa análise ao colocarmos-la ao lado do pensamento de Lipovetsky, uma vez que vislumbra esse modelo de indivíduo, de homem humano, que está figurado e passa a ser reconhecido no criminoso: seus direitos, enquanto indivíduo, precisam ser respeitados, pois ele é dotado de uma humanidade, assim como qualquer um; nele, assim como em qualquer homem, está figurado um modelo específico de indivíduo. E como o próprio filósofo

enunciou anteriormente, isso aparece mais quando investigamos a questão do poder disciplinar:

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos (FOUCAULT, 1997, p. 135).

Essa afirmação de Foucault aborda a prática disciplinar na sociedade moderna, que vem de um descobrimento do “homem” na segunda metade do séc. XVIII – como já pudemos observar anteriormente – cujo objetivo pode ser dividido em dois: por um lado uma disciplina que sujeita e, por outro, uma disciplina que potencializa habilidades. Considerando que fazemos uso desse pensamento de Foucault não para fazer um estudo aprofundado das disciplinas, bem como suas características de controle do tempo e espaço (FOUCAULT, 1997, p. 139-152), nos concentraremos nesses dois objetivos gerais das disciplinas e nos impactos, também gerais, que elas causaram.

Como objetivo de organização de pensamento para a argumentação que queremos realizar, a partir da afirmação de Foucault acerca das disciplinas, façamos uma pequena divisão da vida humana como um todo em três eixos: 1) Eixo econômico: toda a vida produtiva do homem em sua relação com a natureza, uma relação de transformação e produção de bens e riquezas; 2) Eixo social: toda a vida social do homem em sua relação com outros homens, a partir de processos de integração ou desintegração, culminando em lutas sociais e mecanismos sociais de organização e de controle; 3) Eixo ideológico: toda produção de ideais do homem, científicos, filosóficos, artísticos, religiosos e/ou culturais, que culminam em determinadas orientações ideológicas de pensamento.

Embora esses eixos sejam áreas distintas da vida humana é visível como se articulam e se influenciam entre si. Consideremos isso: o capitalismo industrial faz parte do eixo econômico, a formação e organização das democracias fazem parte do eixo social e, por fim, a ciência, cultura e religiosidade fazem parte do eixo ideológico. Mesmo distintas essas realidades se articulam visivelmente entre si na prática: a ciência, cultura e religiosidade influenciam no funcionamento do capitalismo – que por sua vez também os influencia e que também é influenciado pela formação e organização das democracias etc. A partir disso aplicaremos os dois lados da disciplina numa análise geral desses três eixos da vida humana.

Embora a obra *Vigiar e punir* receba o subtítulo *Nascimento da prisão*, Foucault (1997) não se restringe apenas a uma análise da formação das prisões ao longo da história – embora esse seja o fio condutor de toda sua argumentação. Mas, mais do que isso, o pensador desemboca várias vezes em sua argumentação em outras realidades da vida humana além da prisão: ele fala sobre as disciplinas exercidas nos quartéis e colégios (FOUCAULT, 1997, p. 139), nas fábricas e hospitais (FOUCAULT, 1997, p. 140-141), por exemplo. Isso denota que as disciplinas são práticas difundidas em várias áreas da vida humana. Nesse sentido, cruzando a divisão metodológica da vida em eixos que fizemos anteriormente e a argumentação do pensador francês acerca da prática das disciplinas em diversas áreas da vida humana, deduz-se que as disciplinas empregadas em cada área articulam-se entre si, compondo um sistema de disciplinas muito maior que o próprio eixo ao qual cada uma pertence: as práticas disciplinares nos quartéis, nos colégios, nas fábricas e nos hospitais, embora distintas, ao se articularem, formam um sistema disciplinar maior. Ora, de fato um indivíduo em toda sua vida perpassa todos esses eixos da vida e neles encontra um sistema diferente de disciplinas: no eixo econômico as disciplinas da fábrica e da indústria; no eixo social as disciplinas médicas, militares ou da organização política; no eixo ideológico as disciplinas escolares ou religiosas; etc. Em todas as perspectivas, apesar das diferenças disciplinares de cada eixo, algo perdura de modo geral em todas elas: uma disciplina de sujeição e otimização, ao mesmo tempo, como anteriormente afirmado por Foucault (1997).

Retomando a primeira citação de Foucault em que discorremos considerações acerca do conceito de humanidade que ele faz uso ao relatar o abrandamento das punições contra a barbárie dos suplícios e, colocando essa discussão ao lado da segunda análise que estamos realizando de modo geral acerca das disciplinas, pode-se propor que essa disciplina enquanto sujeição é sujeição a um tipo específico de humanidade e essa disciplina enquanto otimização é otimização desse mesmo tipo específico de humanidade no homem. Isso nos leva a considerar que as práticas disciplinares instauradas a partir da segunda metade do séc. XVIII figuram como uma espécie de mecanismo de um projeto humanizador – individualizador – da modernidade: “a disciplina ‘fábrica’ indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício” (FOUCAULT, 1997, p. 167 – grifo do autor). Ou, em outras palavras:

Uma observação minuciosa do detalhe, e ao mesmo tempo um enfoque político dessas pequenas coisas, para controle e utilização dos homens, sobem através da Era Clássica, levando consigo todo um conjunto de técnicas, todo um corpo de processos e de saber, de descrições, de receitas e dados. E desses esmiuçamentos, sem dúvida,

nasceu o homem do humanismo moderno (FOUCAULT, 1997, p. 139 – grifo nosso).

Porém em Foucault (1997) o sistema disciplinar que surgirá enquanto sistema político parece visar certa produção de uma individualidade voltada muito mais para a produção de um progresso social em detrimento de uma individualidade subjetivada:

[a disciplina age por] utilizar processos de individualização para marcar exclusões – isso é o que foi regularmente realizado pelo poder disciplinar desde o começo do século XIX: o asilo psiquiátrico, a penitenciária, a casa de correção, o estabelecimento de educação vigiada, e por um lado os hospitais, de um modo geral todas as instâncias de controle individual funcional num duplo modo: a divisão binária e da marcação (louco-não louco; perigoso-inofensivo; normal-anormal); e o da determinação coercitiva, da repartição diferencial (quem é ele; onde deve estar; como caracterizá-lo, como reconhecê-lo; como exercer sobre ele, de maneira individual, uma vigilância constante etc.). De um lado ‘pestilentam-se’ os leprosos; impõe-se aos excluídos a tática das disciplinas individualizantes; e de outro lado a universalidade dos controles disciplinares permite marcar quem é ‘leproso’ e fazer funcionar contra ele os mecanismos dualistas da exclusão (FOUCAULT, 1997, p. 193).

Quando se lê despreocupadamente o trecho acima citado pode-se considerar que Foucault apenas continua discorrendo acerca das práticas disciplinares enquanto instrumento de poder e sujeição: uma espécie de padronização mecânica do corpo, sustentada pela vigilância como instrumento de repressão e um tipo de organização estatística desses corpos, com uma finalidade de gestão sanitaria. E obviamente existe esse traço no pensamento do filósofo francês – vide suas obras *Histoire de la Folie* ou *Naissance de la Clinique*. Mas como afirmado anteriormente nosso interesse em ir ao pensamento de Foucault se constitui não em um estudo das disciplinas em suas características de aplicação, mas no sentido amplo da contribuição que elas possuem para a produção de um determinado indivíduo. Orientados por essa perspectiva intencionamos propor a ideia de que ao “utilizar processos de individualização para marcar exclusões” a disciplina está produzindo uma individualidade específica que é pautada no princípio de humanidade ao qual Foucault se refere.

Tomemos por problemática o termo “exclusão” (no original em francês *exclusion*, dotada de mesmo significado). Esse termo demarca evidentemente uma lógica de separação – no caso da citação o louco do não louco, o perigoso do inofensivo etc. –, mas o que está em jogo aqui em nossa argumentação é o motivo de tal separação. De fato exclusão parece ser um termo embebido de uma conotação negativa, do tipo “abolir”, porém não necessariamente remete a essa ideia: a lógica separatista de demarcar exclusões é realizada não fora da lógica da humanização, mas parece operar dentro dessa mesma lógica. Isso parece ficar mais claro quando, mais adiante no mesmo parágrafo, Foucault (1997, p. 194) diz: “a existência de todo

um conjunto de técnicas e de instituições que assumem como tarefa medir, controlar e *corrigir* os anormais, faz funcionar os dispositivos disciplinares [...]” (grifo nosso).

Aqui podemos ver de modo claro a intenção de toda essa tarefa de corrigir esses “anormais”. Isso significa que nesse momento histórico olhava-se para o “anormal” e se buscava curá-lo – de certo modo –, ou seja, tinha-se a intenção de transformar o anormal para então encaixá-lo, novamente, no modelo padrão de indivíduo humano postulado, assim como qualquer outro homem. Diz Lipovetsky:

[...] não é porque construíram o asilo e o manicômio que há exclusão. Por certo a exclusão geográfica é evidente, já que o doente é afastado e posto à parte. Mas é preciso mostrar o sentido de tal processo. O insensato é excluído, mas com vista a uma cura possível. Ele pode ter acesso ao diálogo, existe a possibilidade de entrar em comunicação com ele. Coisa que as sociedades anteriores não faziam. [...] os modernos vão desenvolver o projeto de mudar o indivíduo que sofre de demência. O que aparentemente dá a impressão de exclusão está de fato baseado em uma lógica de inclusão” (LIPOVETSKY, 1998 In: CHARLES, 2006, p. 150).

Assim, tanto entre os “normais” e os “anormais” a lógica disciplinar agia da mesma forma, ou seja, como dispositivo normalizador que levava os seres humanos a lançarem mão de suas particularidades subjetivas e a assumirem um tipo de individualidade específica – a do indivíduo ideal. Lipovetsky fala também sobre isso, trabalhando com a ideia da disciplina como um modo de educação da vontade:

Tonificando os objetivos e ideais superiores, sublimando os deveres absolutos em relação a si (higiene, trabalho, poupança), os modernos se propuseram a combater a abulia e a dispersão improdutivas, para criar espíritos mais fortes, mais concisos e enérgicos, para *educar a vontade*. Indiscutivelmente, nem a iniciativa moral de fortalecer o domínio de si nem a luta contra as debilidades do indivíduo são descobertas modernas. Entretanto, o que até aqui era subordinado a um ideal religioso ou a modelos particulares, mais ou menos marginais, propostos por movimentos filosóficos, passou a ser exigência geral dos ambientes modernos. [...] Diversamente da moral clássica dos gregos, o aprendizado e fortalecimento contínuos da vontade deixaram de pretender afastar o homem da vida social, com vistas a obter uma autossuficiência fora do mundo; pelo contrário, o que pretendiam foi interagir o homem funcionalmente à ordem coletiva e assegurar o avanço ilimitado do progresso. O objetivo essencial ficou sendo a criação de um indivíduo útil ao mundo, maximizando suas potencialidades e proporcionando meios para a conquista racional do futuro. [...] Desenvolver os atributos de energia e determinação da vontade, difundir novos mecanismos de auto coerção, aumentar o domínio de si significa produzir ‘ideologicamente’ indivíduos compassados e disciplinados, paralelamente ao processo de programação racional e metódica dos corpos: o mundo da disciplina ‘microfísica’ dos corpos estudado por Foucault [...] (LIPOVETSKY, 2005b, p. 101 – grifos do autor).

Todo esse aparato disciplinar cunhado nas práticas de exclusão não tem como objetivo, portanto, uma pura e simples atividade de exclusão, mas de fato um conhecimento desse anormal em seu desvio – seja ele um desvio psicológico, de conduta moral ou

criminológica, etc. – e uma tentativa de correção. Assim confirma-se o que outrora fora argumentado: esse tipo de exclusão marcada pela disciplina não funciona como prática desumanizadora, mas o seu contrário. Tanto para o louco, como para o não-louco; tanto para o criminoso como para o não-criminoso; tanto para o doente como para o são; em todos os sentidos a disciplina apareceu como um mecanismo de controle dos corpos que visava uma produção específica de indivíduo. Práticas que buscam humanizar a partir de uma perspectiva específica de humanidade, ou seja, atribuir humanidade a esse que não é humano. É encaixá-lo no modelo de indivíduo que fora outrora fixado como valor axiológico do processo modernizador e civilizatório. E cumpre-se a fala de Foucault na primeira citação que usamos em nossa análise: “chegará o dia, no século XIX, em que esse ‘homem’, descoberto no criminoso, será o alvo da intervenção penal, o objeto que ele pretende corrigir e transformar [...]” (1997, p. 74 – grifos do autor), para que assim se encaixe na humanidade.

Ainda sobre essa questão – do poder como produtor de uma determinada individualidade –, encontramos o seguinte excerto de Roberto Machado:

[sobre a aplicação do poder] o seu objetivo básico não é expulsar os homens da vida social, impedir o exercício de suas atividades, e sim gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo, aproveitando suas potencialidades e utilizando um sistema de aperfeiçoamento gradual e contínuo de suas capacidades. Objetivo ao mesmo tempo econômico e político: aumento do efeito de seu trabalho, isto é, tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica máxima; diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, neutralização dos efeitos do contrapoder, isso é, tornar os homens dóceis politicamente. Portanto, aumentar a utilidade econômica e diminuir os inconvenientes, os perigos políticos; aumentar a força econômica e diminuir a força política (MACHADO In: FOUCAULT, 2015, p.20).

Roberto Machado na introdução da coletânea *Microfísica do Poder* se alinha àquilo que Michel Foucault discorreu em *Vigiar e Punir* ao tratar da aplicação do poder a partir de uma modalidade específica denominada por ele de disciplina: a ideia de uma prática de adestramento dos corpos que ao mesmo tempo sujeita/suprime e otimiza/potencializa. Mas além dessa visão binária que já buscamos trabalhar outrora, Roberto Machado parece corroborar com outra análise que efetuamos acerca da prática do poder – anteriormente com base na modalidade específica da disciplina, aqui com base na aplicação do poder como um todo: embora esse viés produtivo da sujeição possa ser lido a partir de uma perspectiva positiva no sentido de um instrumento que possibilita a constituição de nós mesmos a partir das práticas de poder – aspecto que de fato não pode ser negado, visto que a disciplina enquanto modalidade de prática de poder é um mecanismo útil na construção de si consigo

mesmo, vide as práticas disciplinares dos atletas e dançarinos, por exemplo (governo de si, que Foucault irá abordar em seus últimos escritos, mas que não nos é útil nesse momento da argumentação) –, quando aplicado a um sistema social muito maior, como a organização política de uma sociedade, essa produtividade e essa otimização consequentes das práticas de poder está voltada para uma espécie de projeto de progresso: “utilização econômica máxima”; “diminuição de sua capacidade de revolta”; “tornar os homens dóceis politicamente” (MACHADO In: FOUCAULT, 2015, p.20).

Ora, é evidente em Foucault que as práticas de poder por ele analisadas – como as formas disciplinares – remetem a uma atitude de organização, seja ela do tipo de configuração que for. Partindo disso podemos inferir que a prática de poder, quando exercida em uma estrutura social maior – como a política – parece se constituir a partir dessa mesma lógica linear que os ideais positivistas refletem. Um poder, uma disciplina visando um progresso social geral: uma prática que “fabrica o tipo de homem necessário ao funcionamento e à manutenção da sociedade industrial capitalista” (MACHADO In: FOUCAULT, 2015, p. 21-22). Figura assim, novamente, essa ideia de projeto de progresso. E novamente a ideia de um indivíduo fabricado, um tipo específico de indivíduo; “*o poder é produtor de individualidade*” (MACHADO In: FOUCAULT, 2015, p. 24 – grifo nosso), ou seja, “o indivíduo não é o outro do poder, realidade exterior, por ele anulado; é um de seus mais importantes *efeitos*” (MACHADO In: FOUCAULT, 2015, p. 25 – grifo nosso):

O adestramento do corpo, o aprendizado do gesto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história essa figura singular, individualizada – o homem – como produção do poder (MACHADO In: FOUCAULT, 2015, p. 26).

Por último, voltando mais uma vez ao artigo de Foucault (1982) que citamos no início dessa subseção, encontramos o pensador fazendo uso de um de seus conceitos mais importantes para a explicação das dinâmicas de poder que afetam a formação do indivíduo: o poder pastoral¹³. Embora esse conceito não figure nos textos de Lipovetsky, ao assumirmos o posicionamento de concordância entre ele e Foucault que estamos desenhando aqui, parece-

¹³ Não aprofundaremos em uma exposição alongada e detalhada desse conceito, uma vez que não é nosso objetivo. Ao citar tal conceito buscamos apenas apontar, mais uma vez, para a argumentação de Foucault que vai ao encontro da argumentação de Lipovetsky: assim como a disciplina, o poder pastoral constitui-se como um mecanismo de produção de individualidade. Mas cabe a retomada rápida de algumas características desse tipo de poder: ele busca assegurar a salvação individual; é um tipo de poder que não cuida apenas da comunidade, mas de cada indivíduo em particular; é um tipo de poder que implica em um saber da consciência do outro e a capacidade de dirigi-la. Cf. FOUCAULT, 1982 In: DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 237.

nos fecunda a opção de usar o escrito de Foucault ao se valer desse conceito com relação à produção do indivíduo. Diz ele:

Não acredito que devêssemos considerar o ‘Estado moderno’ como uma entidade que se desenvolveu acima dos indivíduos, ignorando o que eles são e até mesmo sua própria existência, mas, ao contrário, como uma estrutura muito sofisticada, na qual os indivíduos podem ser integrados sob uma condição: que a esta individualidade se atribuísse uma nova forma, submetendo-a a um conjunto de modelos muito específicos. De certa forma, podemos considerar o Estado como uma matriz moderna da individuação ou uma nova forma do poder pastoral (FOUCAULT, 1982 In: DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 237).

Novamente o trecho acima vem corroborar com a ideia que estamos traçando e que buscamos adotar aqui: sempre o traço da individuação nessa primeira modernidade não parte do próprio sujeito, mas de uma estrutura externa que mergulha o homem em padrões específicos – nas palavras de Foucault (1982 In: DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 237) “um conjunto de modelos muito específicos”. O poder pastoral, agora deslocado da esfera religiosa segundo Foucault (1982), irá se pulverizar no Estado, por dentro o tecido social, e agir com essa matriz de individualização, que mantém, dentre as características mais gerais do poder pastoral, uma que se constitui como elementar dentro de nossa análise aqui, que é a de conhecer as consciências e ser capaz de dirigi-las.

Assim, então, o indivíduo surge como peça central da primeira modernidade através da ética laica. Ele é sagrado com o princípio do dever para consigo mesmo e para com os outros. Surge então um modelo figurado de indivíduo, ou melhor, modelos de indivíduos modernos, civilizados, desenvolvidos por filósofos, juristas, magistrados, reclamados por governantes dentro das sociedades, pelos generais dentro dos exércitos, por professores dentro das escolas, pelos patrões nas fábricas; em suma, modelos que não eram as expressões singulares, mas ideais de indivíduos postulados, que deveriam ser aplicados aos homens num processo de individualização por meio do poder – seja ele disciplinar, pastoral, ou de outro tipo. Diante desse cenário, resta-nos a pergunta: o que fazia com que toda essa estrutura, tanto analisada por filósofos como Foucault e acionada por Lipovetsky, tivesse êxito sobre os homens modernos, levando-os, no processo de individuação, a adotarem um modelo específico de indivíduo?

Voltamos aqui, novamente, ao ponto de partida: assim como as disciplinas, esse poder pastoral figura como uma forma de controle, não mais só dos corpos, mas agora das “almas” – remetendo ao escrito de Lipovetsky que citamos no começo dessa seção (LIPOVETSKY, 1998, In: CHARLES, 2006, p. 151-152) –, produzindo um tipo específico de indivíduo que é orientado para algo. Esse algo, que já figurou em nosso texto páginas atrás, é a ideia de

progresso que se dá por meio de uma crença nas instituições e num futuro prometido, um engajamento emocional. Vejamos isso.

1.2.3. Crença nas Instituições, Engajamento Emocional e a Ideia Religiosa de Progresso.

Em a *Era do Vazio*, Lipovetsky (2005a, p. 20) diz que na segunda modernidade há um constante processo de “desengajamento emocional”. Bem, como ainda não é nosso objetivo investigar o que acontece nessa segunda modernidade e o que significa esse “desengajamento emocional” – assuntos que trataremos no segundo capítulo desta dissertação –, usamos, pois, esta citação no intuito de, numa análise do contrário, apontar para existência de um engajamento emocional que, na segunda modernidade, deixa de existir. Isso nos leva a entender que Lipovetsky está nos dizendo que esse engajamento era algo presente na chamada primeira modernidade. Porém, o que significa essa ideia de engajamento emocional? E como esse engajamento figurava na vida dos indivíduos nessa primeira modernidade?

O primeiro ponto que queremos chamar a atenção, antes de ir novamente ao texto do pensador, é que Lipovetsky não diz, simplesmente, desengajamento, mas diz ser um desengajamento emocional. O pensador aponta aqui para um tipo específico de desengajamento, abarcando aí um mundo complexo que é o mundo subjetivo. Isso porque podemos considerar, de modo geral, que as aspirações emocionais estão diretamente ligadas com a afetividade subjetiva dos seres humanos, ou seja, aquilo que toca o emocional de uma pessoa não pode ser definido reduzindo-o estritamente a uma explicação objetiva, pois ele está intimamente ligado com os processos subjetivos e internos da pessoa. A psicologia é um exemplo de ciência que trabalha com esses processos subjetivos onde se encontra o emocional. Portanto, se existia um engajamento emocional nessa primeira modernidade, já de antemão podemos considerar que esse engajamento passava não só por uma imposição externa, objetiva, mas também por relações subjetivas. Trocando em miúdos, o que está em jogo nessa ideia é que se havia esse engajamento o homem moderno não assumia-o simplesmente por sujeição, mas por estar emocionalmente afeito a ele. Porém, seria impossível aqui identificar as motivações psicológicas de cada indivíduo daquele período, na busca por conhecer especificamente cada motivação subjetiva de cada indivíduo nesse processo de engajamento emocional. Nosso papel aqui então será, num rastreamento dos textos de Lipovetsky, identificar os fatores externos que ele apresenta que seriam plausíveis

de causar tal engajamento emocional. E assim, esclarecer o que significaria esse engajamento nas palavras do autor.

Segundo o pensador francês essa primeira modernidade, “idade de ouro do individualismo”, marcada por uma estrutura “revolucionária nos níveis político e artístico” é uma modernidade que “se identifica com o espírito do empreendimento e com a esperança futurista” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 32). Ou seja, a primeira modernidade, com toda aquela força revolucionária de modernização – como apontamos ao falar do projeto modernizador ocidental no início desse capítulo –, de rompimento com a tradição, orientava-se para o futuro. Esse trecho do texto de Lipovetsky nos aponta muito sobre aquilo que ele entende acerca dessa primeira modernidade e sobre as aspirações dela: esse “espírito do empreendimento” colocava a primeira modernidade, enquanto processo civilizatório ocidental, como um trem sobre trilhos onde a “esperança futurista”, como locomotiva desse trem, puxava todos os demais vagões rumo a essa modernização. Esse espírito do empreendimento e essa esperança futurista parecem constituir-se como um *Zeitgeist* da primeira modernidade: “a modernidade era conquistadora, acreditava no futuro, na ciência, na técnica” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XIX). Lipovetsky assinala assim para essa inclinação futurista da primeira modernidade: a era das Luzes, a idade da razão, quando figura a ideia dos “amanhãs radiosos da revolução e do progresso” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XIX.).

Juremir Machado da Silva diz na apresentação de *A sociedade pós-moralista* que “a lógica da verdade moderna assentava-se sobre uma chantagem: o relativismo é perigoso. Se não existir a verdade, o mundo afundará no caos” (SILVA, In: LIPOVETSKY, 2005b, p. XX). Era, pois, a necessidade de um conhecimento rígido e forte sobre o mundo; a necessidade de uma crença totalizante, “crer numa verdade universal”, ou ao menos “crer para não descrever” (SILVA, In: LIPOVETSKY, 2005b, p. XX.). Juremir nos aponta para uma necessidade de sentido: a modernidade rumava crente na verdade – no termo forte da palavra –, uma crença que novamente nos leva à ideia de engajamento. Porém de onde viria esse sentido que despertaria essa crença, esse engajamento emocional que, como já vimos antes, sugere muito mais do que uma mera medida adotada por imposição? Diz Lipovetsky (2004b, p. 70): “A. Giddens salientou como a modernidade estava ligada à confiança nos sistemas abstratos, ou ‘sistemas peritos’; acrescentemos que ela requer a confiança dos agentes econômicos no futuro com condição para o desenvolvimento da atividade produtiva”. Juremir Machado da Silva chamou esses sistemas peritos, na apresentação de *A era do vazio*, de “pastores e sentido de existência”:

Família, Igreja, Pátria, Partido e Ideologia dominavam a cena social e serviam de pastores e de sentido para a existência, obrigando a conformar-se, a entrar numa forma, a tomar a forma de um mundo determinado, sexista e produtivista. No fundo, a mulher devia sacrificar-se pelo marido e pelos filhos. Já o homem devia sacrificar-se pela família, pela pátria e pelo trabalho. A felicidade pessoal não passava de uma consequência. *Ser feliz devia significar a aceitação de um sentido presente na tábua de valores fixada desde antes do nascimento de alguém* (SILVA, In: LIPOVETSKY, 2005a, p. XI-XII – grifos nossos).

O trecho de Juremir acima coaduna com a ideia de Lipovetsky (2005a) que anunciava que nessa primeira modernidade havia uma crença em determinadas instituições que acabavam funcionando como norte ou produtores de sentido para a sociedade ocidental moderna, e que por esse motivo havia uma confiança nessas instituições. E se confrontarmos o que Lipovetsky está propondo junto com a argumentação que estamos realizando aqui e algumas análises que já fizemos nesse primeiro capítulo, será possível perceber esse ponto de forma mais nítida: quando falamos do dever na construção do indivíduo nessa primeira modernidade pudemos perceber que, para Lipovetsky, esse indivíduo que surge nunca é pura expressão das singularidades, mas esse é um indivíduo postulado na moral que doravante será o referencial para a construção de modelos de indivíduos; e vimos também que Lipovetsky concorda com Foucault que é por meio das ferramentas de poder e de sua aplicação disciplinar ou pastoral, que seja, que essa individualidade é construída nos homens; porém isso não se deu de modo puramente impositivo segundo Lipovetsky, mas dependeu de um engajamento emocional dos homens que, buscando constituir sentido para sua vida na construção de sua existência, encontravam esse sentido nas instituições – usando o vocabulário de Juremir que aqui nos parece ser mais preciso, os pastores. Esses pastores – Família, Igreja, Pátria, Partido e Ideologia, como coloca Juremir; exército e sindicato, como também aponta Lipovetsky – construíram grandes discursos de sentido dentro do processo de desenvolvimento dessa primeira modernidade – discursos que Lyotard (1988) chamou de metanarrativas.

Apenas a título de uma conjectura, e não de uma proposição filosófica de fato, talvez tenha sido Kant, já em sua época, um dos primeiros a denunciar esses pastores do sentido em seu texto “Resposta à questão: o que é o esclarecimento?”, publicado em 1784 no periódico *Mensário Berlinense*. Porém, mesmo ali, vê-se o entusiasmo kantiano com o Esclarecimento e com uma ideia de desenvolvimento do humano que passa pela liberdade e pelo uso público da razão (KANT, 2009).

Assim, independente da inclinação desses discursos – sejam discursos conservadores, reformistas, liberais, de esquerda, etc. –; independente de suas motivações e seus objetivos, a estrutura desses discursos de sentido era igual, pois estava baseada, de acordo com Lipovetsky (2005b) em um otimismo moderno:

[...] época áurea da modernidade, o espírito de ‘construtivismo’ otimista da modernidade, aplicado tanto à natureza quanto à vida moral e social. É a mesma profissão de fé incondicional na espécie humana que sustenta o rigorismo ético, os messianismos revolucionários, os hinos ao desenvolvimento do saber e da técnica presentes no primeiro ciclo democrático (LIPOVETSKY, 2005b, p. 15 – grifos do autor).

Era, pois, uma espécie de culto à ideia de progresso. Esses pastores ao construírem discursos de sentido passavam a orientar os homens da primeira modernidade a um fim específico que por eles era traçado, como que num plano bem elaborado de desenvolvimento social onde o sucesso individual passava, necessariamente, pela ideia de progresso comum. Assim aparecia esse engajamento emocional, como uma crença árdua nesses pastores que indicavam a direção da realização de si. Não havia, pois, espaço para as singularidades subjetivas, mas o que havia era a necessidade de se adotar um modelo de indivíduo postulado por esses pastores. Era, de acordo com Lipovetsky (2004b), uma ideia religiosa do progresso que havia na primeira modernidade. Diz ele:

As sociedades modernas se constituíram mediante uma imensa ‘inversão do tempo’ que instituiu a supremacia do futuro sobre o passado. 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). [...] ‘religiões seculares’, portadoras de esperanças escatológicas (LIPOVETSKY, 2004b, p. 67 – grifos do autor).

Essa supremacia do futuro sobre o passado, numa perspectiva teleológica da história como progresso nos leva a pensar em perspectivas como a de Hegel, por exemplo, mesmo que em nível de mera exemplificação dessa ideia religiosa de progresso, onde a Razão hegeliana constitui-se como propósito do Espírito, ou seja, conhecer a si mesmo. Sébastien Charles trabalhou em sua obra *Cartas Sobre a Hipermodernidade* a temática da História e de seu progresso, analisando a mudança de compreensão que se tem sobre ela entre a primeira modernidade e a segunda. Segundo ele pode-se encontrar na primeira modernidade uma concepção de História que está fundamentada na perspectiva religiosa cristã de um progresso teleológico e escatológico, e por isso essa concepção de História, embora não fosse mais

teológica, ainda era marcada por uma ideia de Providência, não mais pela via do religioso, mas agora da Natureza ou da Razão. Assim ele escreve: “A Providência, excessivamente descrita por considerações religiosas, é substituída pela Natureza (Herder, Kant) ou pela Razão (Hegel), que retomarão o seu papel de motor da história” (CHARLES, 2009, p. 69). De fato, se retomarmos Hegel veremos que esse processo de conhecer a si mesmo (processo do Espírito) se dá na história. Portanto a história universal ou história do mundo (*Weltgeschichte*) é a história do Espírito nesse processo de conhecer-se a si. E, desse modo, aquilo que coordena os acontecimentos históricos é esse ato do Espírito em conhecer a si mesmo: a Razão. E assim a filosofia teria como objetivo apresentar a Razão que se dá em seu desenvolvimento histórico (HEGEL, 1997). Ao conhecer a si mesmo, o que o Espírito conhece é que ele é livre: “a história universal é o progresso na consciência da liberdade [...]” (HEGEL, 1991, p. 67). Essa liberdade se dá plenamente no Estado, de forma gradual, uma vez que para Hegel os diversos modos de Estado que surgiram até então seriam, pois, estágios de desenvolvimento do Espírito. Assim, cada estágio de Estado superior ao seu antecessor, seria, pois, expressão do estágio de consciência do Espírito sobre si mesmo e, portanto, estágio de consciência de liberdade. Então encontramos aí a força da figura do Estado enquanto pastor de sentido, pois é ele, nesse contexto, expressão máxima desse progresso¹⁴. E essa visão hegeliana ganhou força tanto entre os hegelianos de direita quanto os hegelianos de esquerda. E essa atenção à temática do desenvolvimento da história como um progresso ganha mais força com o pensamento marxista, que atualiza o método hegeliano de compreensão da história a partir de uma roupagem materialista – materialismo histórico –, e também passa a figurar no positivismo, como uma crença no progresso humano por meio do desenvolvimento constante da ciência positiva. Assim escreve Sébastien Charles:

Essa visão de uma história progressiva, permitindo à liberdade modernizar-se (Kant) ou à razão manifestar-se plenamente (Hegel), será retomada pelos homens do século XIX, tratem-se de positivistas ou de marxistas, convencidos de que a história é uma ciência como qualquer outra, precisa e verídica, e que ela é orientada em direção a uma finalidade geral (felicidade do gênero humano, fim da alienação, desaparecimento da luta de classes etc.) (CHARLES, 2009, p. 66).

De fato, enquanto a perspectiva hegeliana pensa a história a partir de um ponto de vista idealista, entendendo a história como expressão de um movimento contínuo do Espírito Absoluto, o marxismo pensa a história a partir dos modos de produção das sociedades e das

¹⁴ Essa perspectiva aparece na França com Kojève (2002) e ganhou força principalmente a partir das formulações de Francis Fukuyama com a obra *O fim da história e o último homem* (1992).

relações de conflito que daí resultam, sendo as ideias produto dessas relações materiais (MARX; ENGELS, 2007). E que enquanto em Hegel o movimento da história é visto a partir de uma perspectiva totalizante e universalista do Uno – o Espírito –, na perspectiva marxista não existe uma “história em geral, mas estruturas específicas de historicidade” (ALTHUSSER, *apud* HARNECKER, 1983, p. 202), ou seja, “diferentes modos de produção fundados, em última instância, em um determinado modo de produção de bens materiais” (HARNECKER, 1983, p. 202).

Lipovetsky (2005b, p. 6) discorre por vezes sobre marxismo como uma perspectiva que justamente opera a partir de uma esperança futurista: o “ideal ‘científico’ da sociedade sem classes” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 6). E que mesmo sendo uma perspectiva que opera contra a ideia liberal de progresso, também se constituiu fundamentada na ideia de uma emancipação humana (LIPOVETSKY, 2005b, p. 6-7). Assim, independente das diferenças, quando Lipovetsky (2004b, p. 67) escreve sobre essa visão religiosa do progresso, ele estende esse espírito da primeira modernidade a todas as perspectivas, tanto liberais quanto comunistas-socialistas. Basta lermos Marx e Engels (1997, p. 65) escreverem que o proletariado alemão possuía a condição para realizar o “maior progresso da civilização europeia” para entendermos o que Lipovetsky apontou como crença no progresso: o *locus* a ser atingido no desenrolar da trama social, o fim escatológico é a “classe redentora, sociedade sem divisão” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 67).

E ainda, como outro arquétipo que podemos evocar aqui, a título de demonstração acerca daquilo que discorreu Lipovetsky (2005a, p. XIX) sobre essa crença no futuro e no progresso, temos Auguste Comte e sua defesa do positivismo que coloca o progresso como uma progressão contínua para um determinado fim – baseada na ordem –, pressão essa que somente o espírito positivista da ciência seria capaz de erigir. Lipovetsky diz em *A Sociedade Pós-Moralista* que a “perspectiva de salvação eterna” que foi herdada pelos modernos e ganhou a roupagem laica do progresso se manifesta em Comte como um “promover a religião desinteressada da Humanidade” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 14). De fato, se formos rapidamente a Comte constataremos essa ideia do desenvolvimento progressivo do humano, como uma espécie de evolução intelectual e social da humanidade, e que Comte defende de modo tão veemente ao tratar, justamente da ideia de progresso humano por meio de sua religião positivista. Diz ele:

O sentimento elementar da ordem é, numa palavra, naturalmente inseparável de todas as especulações positivas, constantemente dirigidas para a descoberta dos meios de ligação entre as observações, cujo principal valor resulta de sua

sistematização. Isso é ainda mais evidente no que concerne ao progresso que, a despeito de vãs pretensões ontológicas, encontra hoje, no conjunto de estudos científicos, sua mais incontestável manifestação. Segundo sua natureza absoluta e, por conseguinte, essencialmente imóvel, a metafísica e a teologia não poderiam comportar uma não mais do que a outra, verdadeiro *progresso*, a saber uma progressão contínua na direção de um alvo determinado.[...] (COMTE, 1973, p. 76 – grifo do autor).

É evidente no excerto supracitado a ideia religiosa de progresso que Lipovetsky escreve, principalmente quando nos atemos à ideia do verdadeiro progresso que somente a ciência pode garantir: a perspectiva de Comte acerca da ideia de progresso também funciona sob um modelo religioso de pensamento, mesmo sendo desligada do modelo teológico, assim como nos outros casos que analisamos anteriormente. Podemos entender a partir dessas considerações de Lipovetsky e do confronto com essa parcela de autores que ele referencia – e que aqui demonstramos de modo breve –, que essa crença no progresso e esse engajamento emocional estavam profundamente ligados a essa primeira modernidade, constituindo-se como uma perspectiva de pensamento dominante na época. A própria concepção de modernidade que Lipovetsky desenvolve gradualmente em seus textos, e que aqui buscamos reconstruir e analisar, nos aponta, justamente, para uma concepção de modernidade enquanto processo de progresso. Para onde se olhava era possível encontrar esse *Zeitgeist*: nas propostas políticas, nos discursos dos intelectuais, na ciência e no desenvolvimento da técnica, na indústria, na escola, na Igreja e na família. Não se constituía somente nas propostas dos pensadores, mas estava disseminado no tecido social, por meio de “manuais de educação moral e cívica” que exortavam “o respeito aos preceitos ‘eternos’ da moral” e o “amor à pátria”. O “*Le Tour de la France par deux enfants*, editado em 1877 e cuja vendagem alcançou 6 milhões de exemplares [...], apresenta como legenda: ‘Dever e pátria’ (LIPOVETSKY, 2005b, p. 6 – grifo do autor). E vê-se, na capa do *Petit Larousse* a inscrição: “‘Você deve amar a França’” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 6 – grifo do autor.). Em todo o projeto moderno de desenvolvimento das sociedades ocidentais encontrava-se essa esperança escatológica no futuro, no porvir, onde se eclodia, através dos diversos pastores de sentido, esse engajamento emocional, consolidando essa visão religiosa do progresso. O indivíduo era, pois, orientado também dessa forma e sua existência se construía a partir dessa plataforma de relação com o mundo: o processo de individualização estava, dessa forma, fundamentado nessa orientação linear do progresso escatológico.

1.3. INTERLÚDIO: UMA CONSTRUÇÃO EXISTENCIAL LINEAR E ACUMULATIVA.

Retomando ligeiramente: a questão que se constituiu como fio condutor desse capítulo é “De qual base o homem da primeira modernidade (até cerca de 1960/70) se valia para sua construção existencial e formação de sua individualidade?”. Buscando responder essa questão vimos que Lipovetsky nos apresenta que o surgimento do individualismo moderno, que se dá por meio da chamada primeira revolução individualista, avançou como um projeto modernizador ocidental de natureza revolucionária, em rompimento com a tradição, a partir de uma perspectiva do secular na busca do novo, do moderno – mesmo tendo ainda a forte presença do pensamento religioso e das estruturas religiosas de sentido. E que a figura do indivíduo surge no meio desse processo por meio de uma ética laica que se fundava em oposição ao moralismo religioso pré-moderno. Porém, ao acessarmos a concepção de Lipovetsky acerca do papel que o conceito de dever teve dentro desse processo do surgimento da figura do indivíduo, podemos perceber que esse indivíduo não era, pois, expressão direta das singularidades subjetivas, mas figurava como modelos de indivíduos postulados por essa ética laica. E podemos, assim, inferir que nessa primeira revolução individualista o dever aparece como sendo um dos conteúdos rígidos que preenchiam aquele Eu, ou seja, aquela noção abstrata de indivíduo que surgia.

Logo após observamos que para Lipovetsky essa primeira revolução individualista é marcada pelo traço da aplicação do poder sobre os homens – concordando com Foucault, propondo que o poder era produtor de individualidade, pois através de sua aplicação, seja disciplinar ou pastoral, por exemplo, os homens eram submetidos a modelos específicos de individualidade, ressonando em harmonia com as argumentações que fizemos eclodir das considerações de Lipovetsky acerca do dever. Isso nos levou a perceber outro conteúdo rígido que preenchia aquela figura abstrata de indivíduo que surge nessa primeira revolução individualista: o poder.

Por fim também podemos identificar que nos textos de Lipovetsky um modelo de individualidade não era simplesmente imposto sobre os homens, mas havia uma aceitação desses modelos, uma vez que os homens, a partir do engajamento emocional, viam nas instituições – nos peritos – os sentidos para sua existência, ou seja, aceitavam os determinados modelos de individualidade, pois de fato acreditavam nos discursos progressistas e esperançosos da civilização democrática moderna. Podemos novamente, então, reconhecer aí outros dois conteúdos rígidos dessa figura de indivíduo, o engajamento emocional, ou seja, essa forte crença nos peritos e a visão religiosa do progresso. Portanto,

também, com espírito revolucionário – como já dito, seja de esquerda ou direita, mas revolucionário aqui enquanto espírito de abandono da tradição e a busca pelo novo, como trabalhamos anteriormente, por meio dessa esperança escatológica no progresso.

De fato, seria impossível rastrear nessa dissertação todos os pormenores a fim de identificar cada motivação específica de cada homem e de cada instituição na construção da individualidade. De fato uma instituição sindical e uma instituição religiosa cristã, por exemplo, não reproduziriam o mesmo modelo de individualidade, ou seja, suas orientações ideológicas provavelmente não seriam as mesmas. Porém não foi o objetivo de Lipovetsky estudar caso a caso e para nós não faria sentido levantar essa argumentação em nossa dissertação. Pois nosso objetivo, partindo do texto de Lipovetsky, foi perceber uma base geral da qual o homem se valia para a construção existencial e formação de sua individualidade. Desse modo, o que pudemos perceber é que, independente dos diversos modelos específicos de individualidade que fossem adotados pelo homem ocidental moderno, todos eles tinham elementos em comum, ou seja, aqueles conteúdos rígidos que buscamos rastrear nos textos de Lipovetsky: os diferentes modelos de individualidade derivavam daquela figura abstrata de indivíduo postulado, a figura geral do “homem ocidental moderno”, poderíamos dizer.

Pode-se considerar então, daquilo que levantamos acerca dessa primeira modernidade, que no pensamento de Lipovetsky a ideia de indivíduo dessa primeira revolução aparece como figura forjada pela lógica do poder, de um indivíduo comprometido com os cânones do dever para consigo mesmo – enquanto própria figura abstrata deste indivíduo – e para com os outros indivíduos – expressões dessa mesma figura abstrata; um indivíduo engajado emocionalmente, pois não simplesmente está sob um jugo da sujeição, uma vez que adota uma forma específica de individualidade porque de fato acredita nela, pois encontra nos peritos que postulam essa forma específica de individualidade sentidos de existência; e um indivíduo orientado para um futuro, numa perspectiva teleológica e escatológica da construção de sua individualidade.

Desse modo entendemos que essa figura de indivíduo seria, pois, a base comum da qual o homem ocidental moderno se valia para sua construção existencial e formação de sua individualidade. E essa figura de indivíduo – aquele Eu – era preenchida por esses conteúdos rígidos que enunciámos acima. Diante das análises que realizamos durante todo esse capítulo intencionamos agora argumentar que essa base de construção existencial seja uma base linear e acumulativa, pois:

1) a construção existencial a partir desse modelo enquadrava o homem numa perspectiva linear pela visão religiosa do progresso. Ou seja, a construção de si era pensada num modelo de progressão teleológica. O homem ocidental moderno fixava grandes objetivos para sua existência – muitos deles advindos dos grandes discursos de sentido das instituições – e conduzia sua vida rumo a eles. Naquela lógica da supremacia do futuro sobre o passado, o homem ocidental moderno adotava, por meio do engajamento emocional, um discurso de sentido – “vá para lá”, “faça isso”, “seja assim” – e assim um modelo de individualidade. Sua existência era, então, um processo progressivo linear que buscava se enquadrar num modelo de individualidade submetido a ele pelos grandes discursos modernos.

2) sendo esse modelo de construção existencial um modelo linear caracterizado por uma ideia de progresso, percebe-se que essa construção se dá por meio experiências que se acumulam e gradualmente vão formando a figura do indivíduo. Ou seja, na formação de sua individualidade o homem ocidental moderno abarcava todas as suas experiências dentro da linha progressiva de sua existência orientada para seus objetivos. E essa ideia de uma construção acumulativa da existência figura na ideia de dever, da disciplina, do engajamento emocional e na ideia religiosa do progresso, por exemplo. As experiências eram então acumuladas de modo que faziam sentido dentro da linha de progresso que avançava na história de si.

Por isso consideramos, a partir dessas análises que fizemos, que em Lipovetsky o individualismo ocidental da primeira modernidade, enquanto processo de individualização por meio da lógica do dever e do poder, dos peritos e dos grandes discursos de sentido, do engajamento emocional e da visão religiosa do progresso, foi um individualismo de natureza linear e acumulativa.

2. A SEGUNDA MODERNIDADE E O INDIVÍDUO

Até aqui cumprimos metade daquilo que estipulamos para essa dissertação como um todo: lançamos, pois, um olhar para o pensamento de Gilles Lipovetsky e buscamos identificar como o filósofo francês concebe o processo de individualização dentro daquilo que ele chamou “primeira modernidade” (LIPOVETSKY, 2004b). Porém nosso objetivo maior não é investigar somente como o indivíduo dessa primeira modernidade aparece nos textos de Lipovetsky, mas apontar, nos textos do filósofo, como o indivíduo da “segunda modernidade” – em seu processo de individualização – aparece. Por isso tendo identificado a questão do indivíduo dentro da primeira modernidade, passamos agora para o indivíduo da segunda modernidade, chamado pelo filósofo francês de “Narciso” (LIPOVETSKY, 2005a) ou “Hiperindivíduo” (LIPOVETSKY, 2004b).

Para isso far-se-á necessário traçarmos um caminho muito parecido com aquele que fizemos em nosso primeiro capítulo. Porém, enquanto no primeiro tivemos o esforço de reconstruir a figura do indivíduo da primeira modernidade através dos textos do autor, o que faremos nesse segundo capítulo é a desconstrução desse indivíduo – que o próprio filósofo aponta em suas obras – e a construção do novo indivíduo, o hiperindivíduo, concomitantemente. Isso nos levará, portanto, num trabalho de confronto constante com o primeiro capítulo na busca por marcar as mudanças que Lipovetsky reconhece no processo de individualização da segunda modernidade em relação com o processo da primeira. Desse modo, faremos uma análise do pensamento do autor acerca do que seria essa segunda modernidade e de como ela se articula com o processo de individualização – de modo similar às análises que fizemos no primeiro capítulo. Por esse motivo a pergunta que guiará nossos estudos daqui em diante será, também, similar àquela que fizemos no início do primeiro capítulo: “Quem é, pois, esse Narciso (hiperindivíduo)? E em sua experiência com o mundo, de qual base o homem da segunda modernidade se vale para sua construção existencial e formação de sua individualidade?”.

E, uma vez que buscaremos tratar do que seria a chamada segunda modernidade no pensamento de Lipovetsky, far-se-á necessário reconhecer, de modo preliminar e já introdutório à temática, uma distinção importante daquilo que seria uma pós-modernidade e uma hipermodernidade. Isso se faz necessário porque o autor trabalhou durante anos com o conceito pós-modernidade para caracterizar essa segunda modernidade, que seria assim, distinta da primeira. E anos depois ele veio a forjar um novo conceito: hipermodernidade

(LIPOVETSKY, 2004). Por esse motivo iremos trabalhar primeiramente essa questão, esclarecer o uso desses conceitos no pensamento do autor e, durante essa reflexão, já introduzir certos conceitos importantes para se compreender toda a problemática que aqui estamos levantando – as mudanças no processo de individualização – como a tendência que marca essa segunda modernidade e que Lipovetsky (2005a) chama de “processo de personalização”.

2.1. PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES: SOBRE PÓS-MODERNIDADE E HIPERMODERNIDADE.

Sabe-se que a ideia de uma pós-modernidade, no sentido de um rompimento com a modernidade e a entrada em um novo cenário histórico, inédito até então, é hoje um tema muito trabalhado por diversos intelectuais. Uns defendem a saída da modernidade e a entrada nesse palco inédito da história onde nos encontramos hoje, a partir de determinadas mudanças que ocorreram entre as décadas de 1950 a 1970. Com isso designam pós-modernidade tal período, que seria teoricamente distinto da modernidade. Outros, porém, combatem essa ideia, argumentando não ser possível afirmar tal saída da modernidade, uma vez que ainda permanecemos modernos, pois ainda guardamos em nossas sociedades diversas práticas que remetem a princípios que são pilares da modernidade. Ora, o assunto é extenso, com “militantes” dos dois lados, cada qual com seu arsenal teórico e argumentativo, pronto para despejar sobre o outro uma profusão de conjecturas acerca da temática. Porém nosso objetivo não é o de entrar nessa discussão, ou menos ainda contar uma história acerca dessa questão, buscando apresentar o pensamento de cada autor acerca da problemática. Longe disso, adentraremos a essa questão, como anteriormente já sinalizamos, porque Gilles Lipovetsky fez uso do termo pós-modernidade em várias de suas obras durante um bom tempo – de 1983 a 2004 – como forma de se referir à atual condição histórica, social e intelectual das sociedades ocidentais contemporâneas.

Desse modo, nosso objetivo será o de entender qual o significado que o termo pós-modernidade ganha no pensamento de Lipovetsky. Para isso, porém, não podemos nos furtar de reconhecer a importância de entender, preliminarmente, como o termo aparece na história do pensamento filosófico através de um dos maiores interlocutores de Lipovetsky ao trabalhar essa questão: Jean-François Lyotard. Isso porque Lyotard tivera grande expressão na França, na segunda metade do séc. XX, trazendo para o cenário filosófico o termo pós-modernidade

através da obra *La Condition Postmoderne*¹⁵ de 1979. E é sabido que Lyotard teve influência direta sobre nosso autor. Lipovetsky mesmo afirma em entrevista para Sébastien Charles, que constitui a terceira seção da obra *Os Tempos Hipermodernos*:

Assim como muitos estudantes dos anos 60, eu estava impregnado de marxismo. Por volta de 1965, fiz parte de um grupelho esquerdista, o Poder Operário, originário do Socialismo ou Barbárie, que tinha sido fundado por Lefort e Castoriadis e era em especial animado por Lyotard, Veja e Souyri (LIPOVETSKY, 2004b, p. 110).

E além dessa relação declarada pelo autor que já supõe aí, mesmo que ainda preliminarmente na juventude, uma influência do pensamento de Lyotard sobre Lipovetsky, o próprio autor toma Lyotard como seu principal interlocutor na hora de tratar justamente do conceito de pós-modernidade na obra *Os Tempos Hipermodernos*, onde irá, também, desenvolver o conceito hipermodernidade. E sem desconsiderar, ainda, que Lyotard fora, na França desse período, talvez o maior expoente da questão da pós-modernidade. Por isso iremos preliminarmente dar atenção à concepção de Lyotard acerca do que seria a pós-modernidade para então trabalharmos esse conceito em relação às concepções de Lipovetsky.

2.1.1. Lyotard e a Crise das Metanarrativas.

É sabido que ao escrever *O Pós-Moderno* Lyotard não tinha o objetivo de, desinteressadamente, promover um estudo acerca da realidade social de seu tempo. Mais do que um trabalho acadêmico de cunho intelectualista, a obra de Lyotard era um diagnóstico encomendado: “é uma exposição sobre o saber nas sociedades mais desenvolvidas, proposto ao Conselho das Universidades junto ao governo de Quebec, a pedido do seu presidente” (LYOTARD, 1988, p. XVII). O texto não nasce, portanto, com a intenção de ser uma *magna*, uma espécie de parte de um *corpus philosophicus* do pensamento de Lyotard. Como ele mesmo sugere na introdução, “é um escrito de circunstância” (LYOTARD, 1988, p. XVII.). Um texto encomendado, como que um diagnóstico acerca da questão do saber nas sociedades e que, por autorização do presidente de Quebec, pôde ser publicado na França. Mas nem por isso se constitui como um texto neutro, desinteressado, sem qualquer posição teórica do autor. Assim, ao ser publicado o texto se torna mais do que um simples relatório acerca da questão

¹⁵ Publicado no Brasil primeiramente como *O pós-moderno*, pela editora José Olympio. Como referência usaremos a 3ª edição, de 1988.

do saber, mas estabelece de modo muito profundo no pensamento filosófico francês conceitos que seriam usados para se defender ou criticar a ideia de uma pós-modernidade.

Vale considerar, preliminarmente, uma coisa: que Lyotard não foi o primeiro a usar o termo pós-modernidade em seus escritos, uma vez que o próprio autor, do início ao fim da obra, cita outros pensadores que já tinham feito uso de tal terminologia – em sua maioria, pensadores da sociologia americana, mas também franceses e alemães, vide notas do próprio autor¹⁶; mas é evidente sua importância por ter lidado com o tema dentro do pensamento filosófico tratando tal questão por uma perspectiva epistemológica – segundo ele o saber “muda de estatuto ao mesmo tempo que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna” (LYOTARD, 1988, p. 3). Essa é a hipótese que Lyotard levanta no início da obra, já no primeiro parágrafo: haveria, portanto, uma nova condição industrial chamada por ele de idade pós-industrial, uma nova condição cultural chamada “idade pós-moderna” e, nesse contexto de transformação, o saber não permanece o mesmo, mas é afetado por essas transformações, ganhando um novo estatuto. Vejamos como o próprio autor enuncia sua problemática:

Este estudo tem por objetivo a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se chamá-la de ‘pós-moderna’. A palavra é usada, no continente americano, por sociólogos e críticos. Designa o estado de cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. Aqui essas transformações serão situadas em relação à crise dos relatos (LYOTARD, 1988, p. XV – grifos do autor).

Surge aqui o primeiro conceito que devemos conhecer da perspectiva de Lyotard acerca da questão do pós-moderno: o relato. Como sua problemática é entender a questão das mudanças do saber dentro dessa chamada sociedade pós-industrial e pós-moderna, Lyotard vai considerar, de modo preliminar, o que seria esse saber. E para ele o saber não se encerra na ciência. A ciência seria como que um subconjunto do conhecimento e, este por sua vez, é “um conjunto dos enunciados que denotam ou descrevem objetos excluindo-se todos os outros enunciados, e suscetíveis a serem declarados verdadeiros ou falsos” (LYOTARD, 1988, p. 35). Assim, aquilo que Lyotard chama de conhecimento é apenas uma parte do saber, e a ciência uma modalidade específica de conhecimento. O saber, assim, é muito mais amplo: mais do que um conjunto de enunciados denotativos, o saber também abarca em si as “ideias de saber-fazer, de saber-viver e de saber-ouvir” (LYOTARD, 1988, p. 36), que são características do saber narrativo, ou seja, do relato. E de início considera-se que os relatos e a

¹⁶ Principalmente a primeira nota, em Lyotard, 1988, p. 7.

ciência são formas de saber que se excluem (principalmente nos termos do conhecimento científico, objetivo). Porém, segundo Lyotard, embora o conhecimento científico se coloque numa posição distinta do relato, para legitimar suas próprias regras (regras do jogo da ciência), ele se valeu de relatos: os metarrelatos, metanarrativas, ou ainda metadiscursos, nas palavras do autor. Ou seja,

Originalmente a ciência entra em conflito com os relatos. Do ponto de vista de seus próprios critérios, a maior parte destes últimos revelam-se como fábulas. Mas na medida em que não se limite a enunciar regularidades úteis e que busque o verdadeiro, *deve legitimar suas regras de jogo. Assim exerce sobre seu próprio estatuto um discurso de legitimação, chamado filosofia.* Quando esse *metadiscorso* recorre explicitamente a algum *grande relato*, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza, decide-se chamar moderna a ciência que a isso se refere para se legitimar. É assim, por exemplo, que a regra do consenso entre o remetente e o destinatário de um enunciado com valor de verdade será tida como aceitável, se ela se inscreve na perspectiva de uma unanimidade possível de mentalidades racionais: foi este o relato das Luzes, onde o herói do saber trabalha por um bom fim ético-político (LYOTARD, 1988, p. XV – grifos nossos).

Entende-se assim que, para Lyotard, uma das características mais marcantes da ciência moderna é que as regras do jogo científico são legitimadas por meio de grandes relatos: o conhecimento científico é legitimado pelo saber narrativo. A filosofia como metadiscorso é uma forma de saber que acessa grandes relatos – como o próprio autor afirmou – como forma de legitimar o conhecimento científico. Quando Lyotard fala do “relato das Luzes” ele nos chama a atenção justamente para aquela condição que exploramos em nosso primeiro capítulo, ou seja, o projeto modernizador onde o científico está ancorado – que pode ser entendido como realização do Espírito, como emancipação humana, como sociedade sem classes etc.. Em suma, o conhecimento científico toma como pressupostos tais relatos, por isso é por eles legitimado. Porém, retomando a hipótese de Lyotard já mencionada anteriormente, assim como a sociedade industrial teria se tornado uma sociedade pós-industrial e a cultura moderna teria se tornado uma cultura pós-moderna, o estatuto do saber teria também mudado.

Segundo Charles (2009) – estabelecendo uma leitura mais ampla acerca da problemática e do pensamento de Lyotard – depois que a noção de pós-modernidade apareceu no texto de alguns arquitetos da década de 1960 e também no mundo das artes, essa terminologia adentrou vários campos do saber humano, e na filosofia ganhou um movimento

muito forte a partir de filósofos como Lyotard e Vattimo¹⁷. E a justificativa central para o uso dessa terminologia estaria baseada em uma “constatação da falência do projeto moderno” (CHARLES, 2009, p. 19), que seria defendida por esses dois filósofos com base em duas razões principais: o esvaziamento das metanarrativas e o desenvolvimento da tecnologia da informática e da comunicação. Segundo Charles:

o projeto moderno constituiu-se com base em grandes narrativas, as metanarrativas [...], que não funcionam mais e cujo esvaziamento gerou a crise de uma História concebida como um caminho único e universal. Em segundo lugar, o desenvolvimento da tecnologia e da mídia de massa acabou com grande parte dos ideais da modernidade. Por um lado, a tecnologia da informática e da comunicação enfraqueceu o humanismo moderno ao valorizar uma visão de curto prazo, racional, pragmática [...]. Por outro lado, a mídia de massa provocou uma diversificação da informação, permitindo, por conseguinte, a multiplicação das mensagens que torna possível qualquer discurso unitário, e problemática a existência de valores unanimamente partilhados. Enfim, o que representava a marca da modernidade, a saber, a cultura da novidade e da mudança, perdeu o seu atrativo inicial [...]. A saída da modernidade fez-se acompanhar de uma espécie de fragilidade e de incerteza ligadas à evidente relatividade dos valores e dos gostos, assim como o enfraquecimento das normas previstas para legitimá-las, donde a ideia de se evocar a entrada num período pós-moderno (CHARLES, 2009, p. 19-21).

Num primeiro momento, portanto, a mudança que ocorre, como Charles enunciou acima, é a de uma descrença nessas metanarrativas. Essa crise seria o primeiro ponto nevrálgico que daria espaço para Lyotard falar de pós-modernidade – uma vez que sua problemática é a mudança no saber. Essa descrença teria, portanto, alterado o modo como o saber é concebido e o seu estatuto em nossas sociedades. O segundo ponto seria a nova realidade da tecnologia da informática e da comunicação que teriam também profundo impacto em nossas sociedades. Vejamos primeiramente como se dá a mudança no saber por meio desse descrédito das metanarrativas para então compreendermos como a tecnologia da informática e da comunicação também afetam o saber em nossas sociedades. Para isso, retomemos o texto de Lyotard:

Simplificando ao extremo, considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências; mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (*functeurs*), os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo. Ela se dispersa em nuvens de elementos de linguagem narrativos, mas também denotativos, prescritivos, descritivos, etc., cada um veiculando consigo validades pragmáticas *sui generis*. Cada um de nós vive em muitas dessas encruzilhadas. Não formamos

¹⁷ Em nosso caso não adentraremos no pensamento de Vattimo, citando-o apenas por esse ter sido citado de maneira geral por Charles. Nosso objetivo constitui-se, mais a fundo, no pensamento de Lyotard e em sua relação como pensamento de Lipovetsky.

combinações de linguagem necessariamente estáveis, e as propriedades destas por nós formadas não são necessariamente comunicáveis (LYOTARD, 1988, p. XVI – grifos do autor).

A hipótese já enunciada na introdução da obra, por meio dessa síntese densa e cheia de informação a cada linha, é a hipótese que enuncia o problema da legitimação do saber. Eis, se assim pudermos propor de modo mais intuitivo, o cerne do texto, a trama principal, o drama do autor: antes tínhamos metarrelatos que asseguravam a legitimidade do conhecimento científico; porém, nessa condição pós-moderna, tais relatos perdem sua credibilidade, não são mais porto seguro. Os atores da narrativa, os grandes heróis – como disse Lyotard – estão, pois, mortos; e aqueles que sobraram estão às minguas: não há mais realização do Espírito, não se acredita mais na emancipação humana ou na sociedade sem classes; em suma, os grandes objetivos findaram-se e os metadiscursos de legitimação perderam sua credibilidade. Sem essa ancoragem sólida e segura, todo o saber como que flutua instável. Quem antes legitimava a ciência? O ideal de Razão, por exemplo? Porém, quem agora poderá assegurar a legitimação que a Razão dá a ciência, se a própria Razão foi abalada, desacreditada, ou, no mínimo, desesperançada? Quem legitimará aquele que outrora legitimava? – “o que digo é verdadeiro porque o provo; mas o que prova que a minha prova é verdadeira?” (LYOTARD, 1988, p. 45). Eis o drama pós-moderno que Lyotard apresenta.

Essa questão de Lyotard, embora contextualizada de outra forma – numa perspectiva epistemológica sobre o estatuto do saber – tem, de certo modo, uma relação com aquilo que trabalhamos já no primeiro capítulo, quando tratamos do projeto modernizador ocidental, da ideia religiosa de progresso e da crença nas instituições. E tem relação com aquilo que ainda iremos tratar nesse capítulo, acerca das mudanças da segunda modernidade descritas por Lipovetsky. Principalmente porque Lyotard vai trabalhar a ideia de que a mudança no estatuto do saber se dá dessa forma principalmente por conta dos avanços tecnológicos, do desenvolvimento da informática e da mídia, e a incidência de tudo isso sobre o saber como um todo, e sobre o conhecimento científico especificamente: “parece que a incidência destas informações tecnológicas sobre o saber deva ser considerável. Ele [o saber] é ou será afetado em suas duas principais funções: a pesquisa e a transmissão de conhecimento” (LYOTARD, 1988, p. 4). O que então legitimava o saber deveria estar fortemente ancorado num ideal de Verdade, ou seja, as metanarrativas serviam como justificadores, pois eram capazes de conter em si mesmas um estatuto de Verdades Absolutas acerca do mundo. Porém, o descrédito nessas metanarrativas aliado a uma tecnologia informática leva o saber a outro estatuto: agora o saber não está mais encerrado em *si*, mas está a serviço *de*: “o saber é e será produzido para

ser vendido, e ele é e será consumido para ser valorizado em uma nova produção: nos dois casos para ser trocado. Ele deixa de ser para si mesmo seu próprio fim [...]” (LYOTARD, 1988., p. 5). A legitimação do saber parece não estar mais em um valor de verdade, mas em uma de valor de eficiência. E essas questões – tecnologia, informação e mídia – são recorrentes nos textos de Lipovetsky, como veremos mais adiante.

Esse descrédito com relação às metanarrativas aparece no texto de Lyotard (1988, p. 69) da seguinte maneira: embora o autor considere que possamos relacionar tal crise dos relatos ao desenvolvimento das técnicas e das tecnologias que surgem principalmente a partir do fim da Segunda Guerra Mundial e ao avanço do capitalismo liberal, segundo ele “buscas de causalidade como estas são sempre decepcionantes”, pois para se pensar essa questão é necessário atentar-se para um processo anterior, no próprio jogo moderno de legitimação do saber, onde ali já se encontram “os germes da ‘deslegitimação’”. Segundo o autor é a própria exigência de legitimação que gera a crise dela, pois passa-se a exigir um valor de verdade do próprio valor de verdade, ou seja, a legitimação daquilo que legitima. Essa é a erosão que leva ao descrédito das metanarrativas que Lyotard (1988, p. 71) aponta, e que, segundo ele, Nietzsche já teria acenado ao falar do niilismo europeu. Assim cada saber passa a flutuar como jogos de linguagem, cada um obedecendo regras próprias que não são estáveis, nem universalizáveis e que “não são necessariamente comunicáveis entre si” (LYOTARD, 1988, p. XVI).

Apesar do objeto de estudo de Lyotard ser a questão do saber dentro dessa condição pós-moderna, o próprio autor faz menção às transformações sociais que ocorrem nessa nova realidade. Segundo ele haveria uma natureza moderna do vínculo social e uma natureza pós-moderna do vínculo social – temas que Lyotard trata nos capítulos quatro e cinco de *O Pós-Moderno*, respectivamente. De acordo com Lyotard (1988, p. 21), a natureza moderna do vínculo social compreende a sociedade como uma “totalidade unida, uma ‘unicidade’”. O funcionalismo francês de Durkheim e Parsons seria a expressão mais clara dessa perspectiva, onde há uma “ideia de que a sociedade forma um todo orgânico” (LYOTARD, 1988, p. 20). Essa compreensão de Lyotard vai ao encontro com muito daquilo que já foi apresentado no primeiro capítulo dessa dissertação, sobre a existência de um projeto moderno que se organiza socialmente de maneira universal. Por outro lado, a natureza pós-moderna do vínculo social não está mais baseada nessa sociedade orgânica, mas denota uma pulverização desses vínculos sociais:

Cada qual é entregue a si mesmo. E cada qual sabe que este *si* mesmo é muito pouco. Dessa decomposição dos grandes Relatos [...] segue-se o que alguns analisam como a dissolução do vínculo social e a passagem das coletividades sociais ao estado de uma massa composta de átomos individuais lançados num absurdo movimento browniano. [...] O *si* mesmo é pouco, mas não está isolado; é tomado numa textura de relações mais complexa e mais móvel do que nunca. Está sempre, seja jovem ou velho, homem ou mulher, rico ou pobre, colocado sobre o 'nós' dos circuitos de comunicação, por ínfimos que sejam (LYOTARD, 1988, p. 28 – grifos do autor).

Concluindo aqui nossa análise, sintetizemos dois pontos: primeiramente, o que Lyotard considera como motivos para afirmar uma pós-modernidade dentro de uma perspectiva epistemológica. A isso a resposta é dupla: 1) o descrédito nas metanarrativas que surge do problema de legitimação; 2) o avanço tecnológico e informacional que transformam o saber em uma espécie de mercadoria validada apenas pelos jogos de linguagem e pelo seu valor de eficiência. Nas palavras de Barbosa, no prefácio da obra de Lyotard:

O pós-moderno, enquanto condição da cultura nesta era, caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes. O cenário pós-moderno é essencialmente cibernético-informático e informacional (BARBOSA, In: LYOTARD, 1988, p. VIII).

Em segundo lugar, a importância de alguns apontamentos de Lyotard com relação às mudanças sociais que estariam acontecendo. Embora não desenvolvidas profundamente, essas conjecturas acerca das mudanças sociais que apresentamos mais acima expressam bem as análises sociais que estavam em alta naquele período, tanto na França, com pensadores como Baudrillard – citado por Lyotard na nota 55 (LYOTARD, 1988, p. 33) –, tanto fora, principalmente pela sociologia americana – também comumente citados por Lyotard durante a obra, como já sinalizamos anteriormente; análises essas que propunham uma atomização do campo social e um declínio das perspectivas universalistas – conjecturas essas que vão ser levantadas por Lipovetsky e profundamente analisadas por ele na busca por compreender o processo de individualização na segunda modernidade, que trataremos a partir da seção 2.2 dessa dissertação.

Ora, sabendo de modo geral como essa terminologia (pós-modernidade) adentra na França do séc. XX a partir do pensamento de Lyotard acerca da condição do saber nas sociedades da época, busquemos identificar, pois, como esse conceito é acessado por Lipovetsky em seus escritos, quais as relações que Lipovetsky mantém com as análises de Lyotard e, de modo mais específico, que sentido esse conceito ganha nos textos de Lipovetsky.

2.1.2. Lipovetsky e o Uso do Prefixo Pós: um entre-lugar.

Como já havíamos enunciado, Lipovetsky fez uso do termo pós-modernidade em suas obras por cerca de vinte e um anos, desde a publicação de sua primeira obra *A Era do Vazio*, de 1983, até a obra *Os Tempos Hipermodernos*, de 2004, onde ele revisitou seu próprio pensamento e apresentou o conceito hipermodernidade como uma forma mais acertada de se referir ao nosso tempo. Porém, teria Lipovetsky reconhecido um erro no uso que deu ao termo pós-modernidade? De modo mais geral podemos afirmar que sim, pois o próprio autor reconheceu os limites de tal conceituação na busca de compreender nosso tempo; e que seria mais acertado outro conceito que abarcasse melhor a complexidade do mundo contemporâneo – o de uma hipermodernidade. Ainda mais ao lermos a própria afirmação de Lipovetsky em *Os Tempos Hipermodernos*: “superar a temática pós-moderna, reconceitualizar a organização temporal que se apresenta – eis o propósito deste texto” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 58). Porém, veremos que mesmo ao usar o termo pós-modernidade, já em sua primeira obra o próprio autor aponta para os limites dessa conceituação, principalmente em relação ao problema em demarcar uma saída da modernidade e um surgimento de um período completamente inédito na História. E assim veremos nessa subseção que o sentido de pós-modernidade que é empregado por Lipovetsky em suas obras não marca categoricamente uma saída da modernidade e nem possui o estatuto de um conceito acabado, mas se mostra, pelo próprio autor, um conceito problemático. Ao ser perguntado, em entrevista a Sébastien Charles, sobre o uso do termo pós-modernidade em suas primeiras obras e num momento onde o termo ganhava profundo espaço no meio intelectual, Lipovetsky responde dizendo:

Na realidade, eu retomei essa noção, mas de maneira muito pragmática, nada teórica, menos ainda filosófica, simplesmente como uma ferramenta que possibilitava marcar uma ruptura, um *aggiornamento* histórico do funcionamento das sociedades modernas. Lyotard definia o pós-moderno como a crise dos fundamentos e o declínio dos grandes sistemas de legitimação. Isso era verdade, claro, mas não de todo, pois as democracias se fundamentavam especialmente num consenso muito forte em torno das bases principais delas. Em seguida, era preciso mostrar que havia não apenas ceticismo, incredulidade, perda de fé, mas também novas balizas, novos referenciais e modos de vida. Pós-moderno, a meu ver, implicava descontinuidade e continuidade (LIPOVETSKY, 2004, p. 109 – tradução nossa, grifos do autor)¹⁸.

¹⁸ Optamos por uma tradução nossa por dois motivos: primeiro por um erro de coerência na tradução, quando o tradutor da edição brasileira traduziu a frase “encore moins philosophique” para “nem menos ainda filosófica” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 113 – grifos nossos); o segundo motivo é pela opção que o tradutor da edição brasileira faz em traduzir a sentença “Postmoderne dans mon esprit impliquait [...]” para “Em minha mente, o pós-moderno implicava [...]”. Embora a tradução do termo “esprit” seja, de modo geral, “espírito” no sentido de “mente”, a tradução dessa forma nos conduz a uma visão muito “mentalista”, quando na verdade o termo é

Partindo dessa ideia do autor expressa acima podemos perceber já de início que, nesse olhar para suas primeiras obras, o filósofo francês reconhece o emprego problemático do termo pós-moderno, principalmente com relação a seu uso, talvez descuidado, ao ser muito permissivo com a aplicação desse termo em suas obras – “maneira muito pragmática, nada teórica, menos ainda filosófica” (LIPOVETSKY, 2004b, p.113). Porém pode-se perceber também que a concepção de pós-modernidade utilizada por ele não era inteiramente aquela expressa por Lyotard e não marcava apenas ruptura, mas também continuidade. Para percebermos melhor isso iremos realizar uma análise dos primeiros usos do *pós* na obra do autor. Primeiramente, se nos perguntarmos qual a primeira vez que o termo pós-modernidade aparece nas obras de Lipovetsky, veremos que isso se dá em *A Era do Vazio*, no prefácio, onde o autor faz uso do neologismo *pós* para se referir a uma nova condição de sociedade: uma sociedade pós-moderna. Vamos às palavras do próprio autor:

Sociedade pós-moderna, maneira de significar a virada histórica dos objetivos e das modalidades de socialização, que o individualismo hedonista e personalizado tornou-se legítimo e já não encontra oposição; maneira de dizer que a era da revolução, do escândalo, da esperança futurista, inseparável do modernismo, está acabada. A sociedade pós-moderna é aquela em que reina a indiferença de massa, na qual domina o sentimento de repetição e estagnação, na qual a autonomia particular avança por si mesma, em que o novo é acolhido do mesmo modo que o velho, em que a inovação se torna banal, em que o futuro não é mais assimilado a um progresso inelutável (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVIII-XIX).

Percebe-se primeiramente que a área de reflexão em que Lipovetsky se concentra diverge, já em princípio, daquela em que Lyotard situou suas investigações e conjecturas: enquanto Lyotard se coloca dentro da questão do saber, Lipovetsky se coloca dentro da questão das relações entre os indivíduos em sociedade. Porém, essas mudanças que Lipovetsky apresenta de modo denso e sintetizado no trecho acima – atitude comum em um prefácio de uma obra – expressa bem aquilo que Lyotard apontou com relação às mudanças nos vínculos sociais entre a modernidade e a pós-modernidade. Nesse sentido, Lipovetsky parece seguir os acenos feitos por Lyotard com relação a uma nova condição social das relações que agora está muito mais fragmentada e atomizada. Evidentemente trabalharemos em seus pormenores cada afirmação feita por Lipovetsky nesse denso parágrafo que citamos acima, mas isso será ao longo de todo esse segundo capítulo. Porém, por ora, nos interessa entender como Lipovetsky marca sua problemática: a pós-modernidade é acessada por ele através de uma análise do social e da construção da individualidade nesse cenário; e essa

usado mais para descrever uma ideia de “perspectiva” acerca da problemática. Por isso optamos algo mais neutro, como “a meu ver”.

sociedade pós-moderna seria, recorrendo novamente de modo sucinto à citação, a “maneira de significar a virada histórica dos objetivos e das modalidades de socialização” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVIII).

Pois bem, haveria, portanto, uma mudança que permitira Lipovetsky, em *A Era do Vazio*, dizer que estaríamos em uma pós-modernidade. Segundo ele, o que nos leva a falar de uma sociedade pós-moderna seriam dois motivos: o processo de personalização e o ocaso do processo disciplinar (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVIII.). Primeiramente temos que adentrar ao processo de personalização e entender esse conceito caro ao pensamento de Lipovetsky, pois é nele que se concentra a maior parte da análise do autor com relação ao processo de individualização da segunda modernidade. Faremos isso de dois modos: primeiramente vamos apresentar de modo mais genérico o que seria esse processo de personalização para podermos prosseguir nossa discussão acerca da questão do termo pós-modernidade, que é o assunto central dessa subseção. Posteriormente nos aprofundaremos na análise desse processo de personalização e como ele se relaciona com o indivíduo em sua construção existencial.

O processo de personalização, também certas vezes chamado por Lipovetsky de processo sistemático de personalização, é um dos conceitos mais caros ao pensamento do autor. Como apontado por Charles e confirmado por Lipovetsky em entrevista a ele cedida e publicada em *Os Tempos Hipermodernos* (2004b, p. 116-117), esse é um dos conceitos chaves que surge já na primeira obra de Lipovetsky e irá perpassar todas as demais obras do autor, sendo sempre acessado a partir de um tema novo – ora a moral, ora a moda, ora a condição da mulher etc.. Em suma, o conceito é justamente forjado no interior de *A Era do Vazio* e desde então todos os demais assuntos trabalhados por Lipovetsky parecem, justamente, estarem dentro da dinâmica desse processo de personalização, estando operando através de sua lógica, cada qual em níveis diferentes, com especificidades diferentes, mas sempre remetendo a este mesmo processo. Já no prefácio de *A Era do Vazio* Lipovetsky nos dá as primeiras noções desse processo:

Uma ideia central organiza as análises que se seguem: à medida que as sociedades democráticas avançadas se desenvolvem, encontram sua inteligibilidade à luz de uma lógica nova, a qual denominamos processo de personalização, que remodela continuamente e em profundidade o conjunto dos setores da vida social. É claro que nem todas as esferas são reestruturadas no mesmo grau e da mesma maneira pelo processo em andamento e não ignoramos os limites das teorias que se esforçam para unificar o todo social sob um princípio simples, quando é evidente que nossas sociedades possuem uma pluralidade de critérios específicos. Se assim mesmo mantivemos a ideia de um esquema homogêneo, isso se deve ao fato de que se tratou, antes de tudo, de estabelecer menos um levantamento instantâneo do momento atual do que das linhas de transformação, da forte tendência que ordena, na escala da história, as instituições, os modos e vida, as aspirações e, finalmente, as personalidades. O processo de personalização procede de uma perspectiva

comparativa e histórica, determina a linha diretiva, o senso do novo, o tipo de organização e de controle social que nos liberta da ordem disciplinar-revolucionária-convencional que prevaleceu até o decorrer da década de 1950. Ruptura com a fase inaugural das sociedades modernas, democráticas-disciplinares, universalistas-rigoristas, ideológicas-coercitivas, este é o sentido do processo de personalização [...] (LIPOVETSKY, 2005a, p. XV-XVI).

Poderíamos dizer que essa é a tese que Lipovetsky defende na obra, a do surgimento de uma nova lógica que tem reestruturado os diversos setores da vida dentro das sociedades democráticas avançadas. E seria o advento dessa nova lógica chamada por ele de processo de personalização que marcaria justamente essa pós-modernidade, bem como as transformações nas diversas áreas da vida humana e o novo processo de individualização que surge a partir dessas transformações. Temos já aqui, preliminarmente, alguns pontos a discutir: primeiramente Lipovetsky fala de sociedades democráticas avançadas, porém em nenhum momento de seus textos ele se dedica a definir o que seria uma sociedade democrática avançada. Bem, isso é um problema, justamente porque, se é no desenvolver dessas sociedades democráticas avançadas que encontramos esse processo, temos margem para pensar, de modo coerente, que aquela sociedade que não for uma sociedade democrática avançada não encontrará sua inteligibilidade à luz dessa nova lógica que é o processo de personalização, mas em outra. Mas qual seria essa outra lógica? A disciplinar? E se uma sociedade pós-moderna é aquela em que é o processo de personalização que agencia os diversos setores da vida, uma sociedade que não for democrática avançada não será, conseqüentemente, pós-moderna? Ora, justamente, esse é um problema que não é desenvolvido por Lipovetsky. Embora ele deixe algumas pistas, quando diz que não busca fazer um levantamento instantâneo do momento atual, e sim buscar entender as linhas gerais de transformação, ou quando diz que nem todas as esferas são reestruturadas no mesmo grau e da mesma maneira, ou ainda quando afirma que nossas sociedades possuem uma pluralidade e critérios específicos, ainda assim ele é vago a esse respeito, sendo relativamente descuidado. Assim como poderíamos justamente indagar Nietzsche se toda a Europa de fato sofria do niilismo que ele apontou, podemos questionar Lipovetsky se todas as sociedades passaram por essas mudanças pós-modernas. Porém, embora isso seja um problema que aqui estamos evidenciando, não é, pois, o problema que queremos tratar em nosso texto. O que fazemos aqui é justamente mostrar como o conceito de pós-modernidade já desponta de modo problemático nas primeiras páginas da primeira obra do autor.

Voltando-nos novamente para questão do processo de personalização, que nos interessa aqui, vemos que Lipovetsky aponta que ele é uma nova forma de organização e de

controle social oposta àquilo que ele chama de “ordem disciplinar-revolucionária-convencional que prevaleceu até o decorrer da década de 1950” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVII). Justamente seria essa mudança que permitiria a ele defender a ideia de uma sociedade pós-moderna. Entende-se então que o processo de personalização não funciona mais a partir da lógica disciplinar e revolucionária, e sim que corresponde a uma organização social mais flexível: “negativamente o processo de personalização remete à fratura da socialização disciplinar; positivamente, ele corresponde ao agenciamento de uma sociedade flexível baseada na informação e no estímulo das necessidades [...]” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVII.). Quando tratamos do modelo geral de individualização em nosso primeiro capítulo, vimos, justamente, que no pensamento de Lipovetsky a chamada primeira modernidade funcionava a partir de uma perspectiva disciplinar-revolucionária. O processo de personalização constitui-se, portanto, como um processo que justamente lança mão dessa lógica disciplinar-revolucionária da primeira modernidade. Enquanto a primeira modernidade estava fundamentada num processo que se baseava na lógica sacrificial do dever, requeria um engajamento emocional nos planos ideológicos e políticos e que se baseava numa visão religiosa de progresso, o processo de personalização se coloca em outra via: “assim opera o processo de personalização, [...] novo modo de gerenciar os comportamentos, não mais pela tirania dos detalhes, mas com o mínimo de constrangimento e o máximo possível de escolhas privadas, [...] com um mínimo de coerção e o máximo de compreensão” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVII). O processo de personalização marca, portanto, uma nova condição muito distinta daquela da primeira modernidade, o que leva Lipovetsky a falar de uma “segunda revolução individualista” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XV) decorrente dele, e que marcaria uma pós-modernidade – como já dito anteriormente, a relação entre o processo de personalização e o processo de individualização será abordado na próxima seção, onde também abordaremos a ideia de uma segunda revolução individualista.

De modo mais geral podemos entender que o processo de personalização substitui a prática do sacrifício das aspirações pessoais em detrimento do coletivo, do social, de leis homogêneas e projetos uniformes, de um modelo abstrato de indivíduo, por uma lógica mais permissiva, que dá vazão às expressões singulares dos sujeitos e que intensifica os valores individualistas. Enquanto o processo disciplinar-revolucionário remetia ao engajamento e ao dever, o processo de personalização remete à indiferença e à sedução – ideias que também abordaremos de forma mais aprofundada posteriormente. De acordo com Lipovetsky, no movimento artístico, o próprio modernismo já estaria funcionando sob a lógica do processo de personalização mesmo quando ainda o processo de individualização e socialização vigente era

o disciplinar: “Corrosão das antinomias, liquefação dos quadros do romanesco, [...] participação ativa dos espectadores, o modernismo já obedece a um processo de personalização em um tempo em que, por outro lado, a lógica dominante é sempre disciplinar” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 81).

Isso nos faz lembrar Lyotard (1988) quando aponta que a deslegitimação das metanarrativas se deu dentro da própria busca da legitimação do processo de legitimação. Podemos considerar assim o processo disciplinar um mecanismo de individualização e controle fundamentado numa metanarrativa: a da sociedade moderna civilizada e do indivíduo moderno, de que tratamos em nosso primeiro capítulo, tendo as diversas realidades (como o dever, o engajamento, o progresso futurista) como sendo expressões dessa metanarrativa. Ver, portanto, o dever, o engajamento e a ideia de progresso futurista perderem a expressão e serem suplantados pela nova lógica do processo de personalização não seria assim constatar uma falência dessa grande narrativa que era o projeto moderno? Portanto, assim como Lyotard anuncia o pós-moderno dentro da questão do saber por meio da crise das metanarrativas, Lipovetsky defenderia o pós-moderno no social por meio do declínio da lógica disciplinar-revolucionária? De certo modo, sim. Isso porque essa talvez seja a característica mais importante destacada por Lipovetsky quando trata da mudança do processo disciplinar para o processo de personalização, como já apresentamos. Porém, embora essa mudança – que evidentemente não é pequena – sirva de principal argumento para Lipovetsky falar de uma segunda modernidade, seria ela suficiente para classificar essa segunda modernidade como uma pós-modernidade, marcada por uma saída da modernidade? Ora, o que veremos não é isso, pois embora Lipovetsky aponte uma nova condição usando o prefixo *pós*, ele não adota uma visão de saída da modernidade: não há falência do projeto moderno, o que há é uma atualização desse projeto, como veremos.

Já em *A Era do Vazio* Lipovetsky aponta os problemas de se usar o termo pós-modernidade. Ao tratar uma relação entre o uso do pós-moderno dentro do movimento artístico com o uso dentro do pensamento filosófico e social, Lipovetsky faz algumas conjecturas onde demonstra uma visão mais complexa dessa questão:

Longe de estar em descontinuidade com o modernismo, a era pós-moderna se define pelo prolongamento e a generalização de uma das suas tendências constitutivas, o processo de personalização e, correlativamente, pela redução progressiva da sua outra tendência, que é o processo disciplinar. Por isso, não podemos aderir às problemáticas recentes que, em nome da indeterminação e da simulação, ou em nome da deslegitimação das metanarrativas, esforçam-se em pensar o presente como um momento absolutamente inédito na História. Atendo-nos ao tempo curto, ocultando o campo histórico, supervalorizamos o rompimento pós-moderno e perdemos de vista que ele prossegue, mesmo que por outros meios, o trabalho

secular das sociedades modernas democrático-individualistas. Do mesmo modo que o modernismo artístico revelou uma manifestação de igualdade e de liberdade, também a sociedade pós-moderna, ao erigir o processo de personalização em modo dominante, continua a realizar os significados centrais do mundo moderno (LIPOVETSKY, 2005a, p. 91).

São evidentes as ressalvas que o autor possui com relação a uma perspectiva de saída da modernidade e da entrada em uma nova era da História, como podemos observar no trecho supracitado. E pode-se observar, concomitantemente, uma crítica do autor com relação ao pensamento de Lyotard, quando Lipovetsky aponta que a deslegitimação das metarranativas não seria fator suficiente para se defender um rompimento com a modernidade. A argumentação preocupada de Lipovetsky é novamente um sinal de sua perspectiva filosófica que não delibera a favor de uma total descontinuidade histórica da modernidade, e sim de continuidades, mesmo que por outras vias, e que são justificadas pelo não rompimento com os princípios constitutivos da primeira modernidade: princípios como liberdade, igualdade, democracia e outros não estariam, pois, sendo solapados ou substituídos por outros princípios; ao contrário, estariam sendo exaltados ainda mais nessa segunda modernidade. Essa segunda modernidade que se levanta é “absolutamente moderna” e não teria uma natureza diversa da própria ideia de modernidade, pois não rompe com os “três axiomas constitutivos da própria modernidade anterior: o mercado, a eficiência técnica e o indivíduo” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 54).

Seria, portanto, um erro acreditarmos que Lipovetsky considera a pós-modernidade num sentido de rompimento, de desligamento, tal como podemos conceber a modernidade com relação ao medieval – como uma saída para outro período histórico novo e inédito, numa busca de separação da tradição. De fato, Lipovetsky irá reconhecer mudanças profundas e determinantes entre a primeira modernidade e a segunda, porém essas mudanças não figuram como motivos para caracterizar outro tempo histórico e social diverso do moderno. Ao revisar seu pensamento em 2004, através da obra *Os Tempos Hipermodernos*, Lipovetsky aponta justamente o problema do *pós* e de seu uso a partir da segunda metade do séc. XX:

A partir do final dos anos 70, a noção de pós-modernidade fez sua entrada no palco intelectual com o fim de qualificar o novo estado cultural das sociedades desenvolvidas. Tendo surgido inicialmente no discurso arquitetônico [...], ela bem depressa foi mobilizada para designar ora o abalo dos alicerces absolutos da racionalidade e o fracasso das grandes ideologias da história, ora a poderosa dinâmica de individualização e de pluralização de nossas sociedades. [...] 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. [...] Ao mesmo tempo, porém, a expressão *pós-moderno* era ambígua, desajeitada, para não dizer vaga. Isso porque era evidentemente uma modernidade de novo gênero que tomava corpo, e não uma

simples superação daquela anterior. Onde as reticências legítimas que se manifestaram a respeito do prefixo *pós* (LIPOVETSKY, 2004b, p. 51-52 – grifos do autor).

Como afirmado acima pelo autor, o uso do pós-moderno possuiu uma utilidade, a de demarcar uma mudança social e cultural, que estava diretamente ligada com os modos de individualização e de socialização. Porém o mesmo uso dessa expressão que era útil era também, problemático, pois incitava uma saída da modernidade sem se definir para onde se estaria caminhando. Conceituação confusa e, no mínimo, vaga, como reconhece o próprio autor. Sébastien Charles comentou justamente o problema de se conceber um rompimento com a modernidade. Confesso seguidor do pensamento de Lipovetsky – tendo inclusive colaborado com a obra *Os Tempos Hipermodernos* ao escrever uma introdução ao pensamento do filósofo francês –, Charles aborda tal problemática na obra *Cartas Sobre a Hipermodernidade*, a partir da seguinte ideia:

O desaparecimento das metanarrativas basta aos pós-modernos para que falem de uma liquidação do projeto moderno. Trata-se de uma ideia relativamente frágil, que não leva em conta a complexidade da sociedade contemporânea, seja no nível político, econômico, social e cultural. No que concerne a essa fragilidade conceitual, podem-se fazer duas observações complementares: por um lado, nem todas as grandes narrativas foram desacreditadas com o tempo (a que diz respeito aos direitos humanos, por exemplo, continua atual, ainda hoje sendo um fundamento das nossas democracias); por outro lado, o desaparecimento de boa parte das metanarrativas não significa o fim da modernidade. [...] Para aceitarmos a tese pós-moderna, seria necessário demonstrar como os quatro princípios em torno dos quais se constituiu a modernidade tornaram-se desatualizados em razão da entrada do mundo pós-moderno. O problema é que nada indica ter sido este o caminho seguido (CHARLES, 2009, p. 21-23).

A argumentação de Charles se coloca, justamente, ao lado da ideia de continuidade que Lipovetsky possui quando usa o termo pós-moderno. Os princípios constitutivos da modernidade que Charles se refere no trecho supracitado são, segundo ele, a “liberação e a valorização do indivíduo”, a “valorização da democracia como único sistema político viável”, a “promoção do mercado como sistema econômico regulador” e “o desenvolvimento tecnológico-científico” (CHARLES, 2009, p. 23-24). E de acordo com Charles não há uma desatualização desses princípios constitutivos ao entrarmos no chamado período pós-moderno, pois eles continuam sendo o centro da estrutura social, e o advento da pós-modernidade não os deslegitimou (CHARLES, 2009, p. 24). E, justamente por esse motivo, não seria possível defender uma efetiva saída da modernidade. Não há, tanto para Lipovetsky quanto para Charles, liquidação do projeto moderno e fim de todas as metanarrativas: o que há é uma atualização desse projeto moderno e o desaparecimento de grande parte das

metanarrativas teleológicas; porém outras metanarrativas ainda existem e não foram deslegitimadas, como a da democracia ou dos direitos humanos, por exemplo. Essa segunda modernidade seria, pois, como que uma atualização da primeira, que opera de outra forma, porém sob os mesmos princípios, sob os mesmos axiomas. É, nas palavras de Lipovetsky (2004b, p. 54), uma modernidade onde “a modernização não encontra resistências organizacionais e ideológicas de fundo”.

A partir disso, poderíamos nos colocar a pensar sobre o motivo de Lipovetsky ter feito uso do termo pós-moderno, quando na verdade o autor desde o início não intentava marcar uma saída da modernidade. Talvez a resposta mais direta – e mesmo indolente – seria assumir que o autor não dispunha, na época, de uma terminologia mais adequada para se referir às mudanças que aconteciam a partir do pós-guerra. Ou que, talvez, ele não fora capaz de forjar um conceito mais adequado na época, e teve condições de fazer isso apenas anos depois, respaldado pelos estudos que desenvolveu, obtendo uma visão mais ampla do processo que se dedica a estudar – como o fez ao desenvolver o conceito hipermodernidade em 2004. De certo modo pode-se dizer que isso seria correto: uma espécie de amadurecimento do autor sobre sua própria obra, um olhar mais crítico para suas próprias análises. Porém essas conjecturas não nos convêm, pois o objetivo que nos importa aqui é menos o de entender o porquê de Lipovetsky ter usado o pós-moderno, e mais o de entender como ele fez uso desse termo. E a partir disso já podemos observar que ele se distingue daqueles que marcaram uma saída da modernidade. Podemos assim dizer que o uso do termo pós-moderno feito pelo filósofo francês busca significar um entre-lugar, uns vinte ou trinta anos de mudanças na configuração social e cultura, como um parêntese entre a primeira e a segunda modernidade; ponto nevrálgico de clivagem na história da modernidade: “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” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 58). Diz ele, mais à frente no texto:

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, os parêntese pós-moderno ficou todavia envolto numa forma de sedução, ligada à individualização das condições de vida, ao culto do eu e das felicidades privadas (LIPOVETSKY, 2005b, p. 64).

Pós-modernidade como transição. Não haveria, portanto, uma pós-modernidade enquanto um momento histórico, social e cultural específico, com determinadas características que por si pudessem justificar a existência de um momento diverso da modernidade. A pós-modernidade aparece para nós no pensamento de Lipovetsky como um entre-lugar, ou seja, como o clímax culminante da transformação da própria modernidade, que atualiza a si mesma em uma nova modernidade, mas ainda uma modernidade de mesma natureza, ou seja, moderna – pós-modernidade enquanto ato de modernização da modernidade. Acerca dessa ideia de Lipovetsky também nos escreve Sébastien Charles:

Não é, portanto, na análise que a pós-modernidade enganou-se, é na ruptura que ela acreditava representar com a modernidade. A pós-modernidade não é diferente da modernidade, ela é simplesmente a modernidade livre dos freios institucionais que bloqueavam os grandes princípios estruturantes que a constituem (o individualismo, a ciência tecnológica, o mercado, a democracia) de se manifestar plenamente. Se considerarmos assim a pós-modernidade, devemos compreendê-la não como uma ruptura, mas como um parêntese, bastante agradável na verdade, durando dos anos 1960 aos anos 1980, e marcando a decadência dos grandes discursos tradicionais [...] (CHARLES, 2009, p. 27).

Podemos perceber, de forma ampla, o sentido que Lipovetsky dá para o uso do termo pós-modernidade: um momento de transição; um parêntese; uma espécie de hiato que se abre. Entende-se assim o porquê dessa concepção do pós-moderno como um lugar de transição, de atualização da própria modernidade, tenha figurado no pensamento de Lipovetsky apenas anos depois de ter feito largo uso do termo: seria evidentemente trabalhoso compreender esse período dessa forma estando dentro dele, ou seja, conceber esse momento como um parêntese, tal como aponta o autor, sem olhar o todo, estando ainda vivenciando a parte. O filósofo francês passa a entender a pós-modernidade como entre-lugar de mudanças justamente porque é capaz de afirmar em 2004 que “este não é mais o nosso momento” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 58).

Segundo o autor, estaríamos agora numa “segunda modernidade” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 54), que ele denomina como hipermodernidade, que é fruto das mudanças ocorridas nesse interlúdio pós-moderno, mudanças essas provocadas pelo processo de personalização; mas que não foram apenas transformações de descontinuidade com a primeira modernidade, e sim que preservaram e investiram em pilares importantes dela; a hipermodernidade é, pois, o fechar desse hiato pós-moderno, onde essa espécie de euforia pós-moderna diminuiu sua marcha festiva ao ser surpreendida pela angústia da escolha individual frente a uma sociedade paradoxal – como define Lipovetsky (2004b) a hipermodernidade. É sobre essa hipermodernidade que discorreremos a partir de agora.

2.1.3. Hipermodernidade: o hiper como continuação exponencial.

Com base naquilo que foi dito até agora acerca da pós-modernidade e do uso que Lipovetsky fez desse termo, podemos considerar que nessa atualização que a modernidade sofre no momento pós-moderno através do processo de personalização figura no pensamento do autor como uma abertura à construção individual, pois esse processo provocou mudanças profundas na sociedade moderna, deixando de lado lógicas específicas da primeira modernidade, sobre as quais discorremos uma análise durante todo o primeiro capítulo desta dissertação. Essas transformações marcaram justamente aquilo que Lipovetsky entende por pós-modernidade enquanto parêntese, pois elas modificaram profundamente as leis do mercado com o consumo de massa (LIPOVETSKY, 2005a, XIX-XX), o conhecimento técnico-científico com a informática e a cultura cibernética da informação (LIPOVETSKY, 2005a, p. 2-3) e o modo de individualização dos homens com o ocaso do processo disciplinar e o advento do processo de personalização (LIPOVETSKY, 2005a, p. 36-41). Em suma, a pós-modernidade é a atualização dos três axiomas fundamentais da modernidade.

A pós-modernidade teria sido, portanto, essa abertura, uma espécie de avanço na realização desses axiomas. Para Lipovetsky o mundo da primeira modernidade, embora estivesse fundamentado nesses pilares, manteve-se preso a uma estrutura coercitiva que limitava a realização desses axiomas. O mercado existia, porém via-se limitado a uma experiência produtivista; o conhecimento técnico-científico se concentrava na vida acadêmica das grandes universidades; e o individualismo viu-se limitado a modelos específicos de individualização ditados pelas estruturas de sentido; em suma: somente na pós-modernidade esses três eixos puderam ganhar mais expressividade, pois somente nas transformações pós-modernas as estruturas coercitivas foram substituídas pela lógica mais permissiva do processo de personalização. Acerca dessa abertura retomemos um trecho da citação de Charles que usamos na última seção: a pós-modernidade “é simplesmente a modernidade livre dos freios institucionais que bloqueavam os grandes princípios estruturantes que a constituem [...] de se manifestar plenamente” (CHARLES, 2009, p. 26). Porém essa atualização que ocorre no pós-moderno – e que ainda trataremos em seus pormenores, em sua articulação com o individualismo – se consolida numa segunda modernidade, a hipermodernidade. Desse modo, não estaríamos mais no momento pós-moderno de transição, e sim nessa segunda modernidade, que é produto das transformações ocorridas na pós-modernidade.

Sabe-se – como já apresentamos anteriormente – que Lipovetsky desenvolve a ideia de uma hipermodernidade na obra *Os Tempos Hipermodernos* publicado em 2004 – embora ele já tivesse usado o prefixo *hiper* algumas vezes para se referir à prática do consumo, principalmente no artigo “La société d’hyperconsommation” (2003). Porém, é na obra de 2004 que o autor formula o conceito e defende a existência de uma hipermodernidade. Se assim recorrermos ao texto, encontraremos a seguinte formulação feita por Lipovetsky:

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, político e ideológicos. Donde seu sucesso. Essa época terminou. Hipercapitalismo, hiperclasse, hiperpotência, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto – o que mais não é *hiper*? O que não expõe uma modernidade elevada à potência superlativa? [...] 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 (LIPOVETSKY, 2004b, p. 53 – grifos do autor).

A nova conceituação que Lipovetsky propõe versa enfaticamente sobre uma condição de profundo investimento nos pilares da modernidade, donde o prefixo *hiper*. Ele chama a atenção para uma realidade de continuação exponencial desses princípios constitutivos: o termo hipermodernidade não denota apenas uma modernidade diversa da primeira, mas um processo de profunda realização da própria modernidade, ou seja, uma modernidade que teve seus princípios elevados à enésima potência e que flui, assim, como num esgotamento constante de si mesma, mas que se recria e se moderniza a todo o momento. Nessa concepção, nada parece se opor à hipermodernidade, pois tudo que se apresenta nela é por ela acessado e funciona a partir de sua lógica, ou seja, tudo é modernizado. Lipovetsky aborda isso mostrando como em diversas áreas da vida humana a modernização segue sem precedentes.

Tratando dessa ideia Sébastien Charles irá, justamente, levantar a questão: “por que utilizar o conceito de hipermodernidade? Por que não se limitar a dizer simplesmente que a modernidade continua normalmente o seu desenvolvimento?” (CHARLES, 2009, p. 25). De fato muitos daqueles que não aceitaram a definição de uma pós-modernidade se mantiveram na ideia de que a modernidade segue seu curso, desde seu rompimento com a tradição medieval até hoje. De fato, se considerarmos aquilo que já trabalhamos aqui, que seja, a ideia de que não existe um rompimento com a modernidade, qual é, de fato, a necessidade por cunhar uma nova conceituação como essa que Lipovetsky faz? Não teria sido melhor reconhecer apenas a concepção problemática do pós-moderno e lançar mão dele? Tomando

por base o pensamento de Lipovetsky que aqui estamos apresentando, Charles nos dá a seguinte resposta:

A legitimidade da utilização deste conceito de hipermodernidade explica-se, a meu ver, pela forma que assumiu a modernidade hoje. Nossa hipermodernidade apresenta-se como uma modernidade que procuramos ‘modernizar’ sempre, e racionalizar ainda mais aprofundando os seus fundamentos. [...] uma modernidade radical caracterizada pela exacerbação e pela intensificação da lógica moderna na qual os direitos humanos e a democracia tornam-se valores inevitáveis, [...] com um mercado que se globaliza cada vez mais, desenvolvendo-se de maneira exponencial, chegando a invadir não somente os locais mais distantes do nosso planeta, como também todas as esferas da nossa existência. O mesmo radicalismo se verifica na área científica, sobretudo na biotecnologia, na qual a própria noção de humanidade é questionada por possíveis clonagens de seres humanos (CHARLES, 2009, p. 25).

Seria por esse motivo, segundo Charles, que faz sentido o caminho de Lipovetsky em usar o conceito hipermodernidade para tratar da realidade contemporânea, pois esse conceito é capaz de abraçar todo esse processo veloz e intenso de modernização próprio de nosso tempo. A modernidade de primeiro tipo estava presa a estruturas fixas e pesadas, princípios coercitivos fortes, que impediam o próprio processo de modernização – como já lemos anteriormente. Todo esse processo narrado acima por Charles, característico de nosso tempo, só é possível justamente porque essas estruturas foram sendo enfraquecidas. O processo de personalização e sua lógica permissiva suplantaram essas estruturas rígidas, o que possibilitou essas transformações e a aceleração do processo modernizador. O pensamento de Lipovetsky trabalha, assim, com o conceito de hipermodernidade enquanto um momento histórico onde o processo de modernização ganha velocidade por meio da personalização, que se torna um catalizador que agencia de modo otimizado todo o processo modernizador: para Lipovetsky a primeira modernidade foi quem iniciou todo o processo, na busca por relegar a tradição ao passado, e esse processo é agora potencializado na segunda modernidade. Mas essa segunda modernidade, a hipermodernidade, não está mais orientada para uma perspectiva negadora, e sim agenciadora: não se trata mais de negar o passado e sim de modernizá-lo: “trata-se não mais de sair do mundo da tradição para ascender à racionalidade moderna, e sim de modernizar a própria modernidade, racionalizar a racionalização [...]” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 56). A primeira modernidade era negadora, essa é integradora: “não mais destruição do passado, e sim sua reintegração, sua reformulação no quadro das lógicas modernas do mercado” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 57).

Em entrevista publicada em *Os Tempos Hipermodernos*, Charles afirma que em *A Era do Vazio* pode-se perceber que os principais conceitos do pensamento de Lipovetsky já estão estabelecidos. Porém ele destaca que não estaríamos mais no contexto pós-moderno. Partindo

dessa ideia Charles pergunta a Lipovetsky o que teria mudado estruturalmente desde 1983 – ano de publicação dessa primeira obra. Lipovetsky então destaca certas mudanças: “houve rápida expansão da globalização e da sociedade de mercado, a consagração dos direitos humanos, as novas formas de pobreza e novas exclusões, a precarização do trabalho, o aumento dos medos e angústias de todo tipo [...]” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 116). É a perspectiva de Lipovetsky de que aquele parêntese mais eufórico pós-moderno tinha passado, e que a sociedade hipermoderna que passa a operar é muito mais tensa e complexa. Embora ele reconheça já na obra de 1983 que a sociedade que começava a surgir com a virada pós-moderna fosse complexa, ainda sim todo o clímax de uma ideia de libertação que ela tinha falava mais alto: revolução sexual, contracultura, Woodstock, Maio de 68, enfim, diversos podem ser os exemplos por nós tomados aqui que exemplificam bem essa euforia do período pós-moderno – alguns deles mencionados por Lipovetsky (2005a). É, pois, na hipermodernidade que todo esse espírito de libertação ganha ares de indecisão e angústia.

Trataremos de tudo isso de modo mais aprofundado a partir de agora: nossas próximas sessões se dedicarão, justamente, a trabalhar conceitos que apresentamos nas últimas páginas. Como nos preocupamos até aqui em fazer uma explanação do uso do *pós* e do *hiper* no pensamento de Lipovetsky, a partir de uma perspectiva ampla, iremos agora analisar os pormenores dessas mudanças da primeira modernidade para a segunda. E como nosso objetivo não é o de contar uma história do pós-moderno ou do hipermoderno em si, nossas análises que se seguem tratarão dessas mudanças em suas articulações com o individualismo. De acordo com o filósofo francês haveria uma segunda revolução individualista que passa a acontecer justamente nesse estágio de transição pós-moderno e que resulta num novo indivíduo: o hiperindivíduo (2004b). Ele seria, pois, fruto de um novo processo de individualização articulado com a personalização, diverso daquele que analisamos em nosso primeiro capítulo. Vejamos como isso se dá na obra de Lipovetsky.

2.2. O PROCESSO DE PERSONALIZAÇÃO E O SEGUNDO INDIVIDUALISMO.

No início dessa dissertação, relembro a citação de Lipovetsky que fizemos no início do primeiro capítulo (LIPOVETSKY, 1983, p. 79) – que fala do “esvaziamento dos conteúdos rígidos do Eu” –, nós acessamos essa ideia e evidenciamos que para Lipovetsky há uma mudança no individualismo moderno. E que essa mudança seria, justamente, esse esvaziamento. Partindo disso, a argumentação de todo nosso primeiro capítulo constitui-se

como um esforço para evidenciar, dentro do pensamento do autor, quais conteúdos rígidos eram esses e sob qual base se dava o processo de individualização e construção existencial nessa primeira modernidade. Concluimos, então, ser essa base de construção existencial uma base linear e acumulativa, comum a todo processo de individualização do homem da primeira modernidade.

Nosso esforço agora, porém, muda, na tentativa de identificar, no pensamento de Lipovetsky, como se deu esse esvaziamento. Nota-se que, já na primeira seção desse capítulo, onde tratamos da conceituação de pós-modernidade e hipermodernidade, certos conceitos já foram apresentados, de maneira preliminar, introdutória, ou ainda, em alguns casos, meramente ilustrativa, como forma de demarcar a diferença entre essas duas modernidades. Pois bem, doravante trabalharemos cada conceito de modo mais aprofundado, buscando compreender esse esvaziamento do Eu e identificando como essa nova forma de individualização se dá no pensamento de Lipovetsky. As investigações que se seguirão terão como objetivo construir a figura desse novo indivíduo que surge com as mudanças pós-modernas, nos moldes de que nos escreve Charles:

Geralmente, o momento pós-moderno é um momento em que nada nem ninguém podem legitimamente impedir um indivíduo de construir sua vida como bem entender, ou de escolher suas referências intelectuais ou sociais. Num contexto pós-moderno, tudo é uma questão de escolha [...] (CHARLES, 2009, p. 27).

Para sermos mais organizados em nossa análise, que já estabeleceu nesse capítulo algumas digressões necessárias, tomaremos o mesmo escopo do primeiro capítulo, trabalhando parte a parte cada conteúdo que identificamos e as mudanças que eles sofrem na relação com o individualismo da segunda modernidade. Para tanto, começemos, pois, pela relação entre ética e indivíduo que foi, de acordo com o autor, o mecanismo pelo qual o indivíduo se tornou centro do pensamento da primeira modernidade, responsável pela primeira revolução individualista. Resgataremos assim, também, a questão do processo de personalização, trabalhando melhor esse conceito importante da obra de Lipovetsky, agora em sua relação específica com o processo de individualização, colocando-o sempre em relação ao processo disciplinar com que rompeu nas mudanças pós-modernas que Lipovetsky nos escreve.

2.2.1. A Sociedade Pós-Moralista.

Quando tratamos da questão do dever no primeiro capítulo evidenciamos que para Lipovetsky o indivíduo que foi colocado como centro do pensamento moderno estava circunscrito em uma lógica sacrificial: com a primeira revolução individualista de que nos fala o filósofo francês, houve um abandono do moralismo teocêntrico, mas não a extinção da estrutura religiosa de pensamento. A ética moderna se constituiu, desse modo, como uma religião do dever laico reorientando a lógica sacrificial de Deus para o homem. O que nos permitiu demonstrar isso em nossas análises anteriores foi, justamente, que para Lipovetsky o ideal do indivíduo livre foi desenvolvido, mas manteve-se limitado pela lógica do dever: o indivíduo era pensado de modo universal, como modelo abstrato. Portanto, as aspirações subjetivas eram solapadas em função desse modelo abstrato. Desse modo a lógica do dever também funcionou, segundo nosso autor, como uma estrutura sacrificial, não mais em função de Deus, mas em função da figura do homem emancipado, do indivíduo moderno civilizado. Porém, de acordo com Lipovetsky (2005b) essa lógica do dever teria sido abandonada durante as mudanças que ocorreram na pós-modernidade.

Em 1992 Lipovetsky publicava na França *Le Crépuscule du Devoir: l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, que no Brasil em 2005 ganhou o título *A Sociedade Pós-Moralista*, mantendo o título original francês como subtítulo da edição brasileira. O título original francês já preconizava toda a temática da obra: a estrutura religiosa do dever que, até outrora imperou nas sociedades modernas, irrompe agora num ocaso. Mas é interessante pensarmos o uso do termo crepúsculo: notavelmente somos seduzidos a pensar esse termo em seu aspecto negativo, ou seja, como esmaecimento; essa interpretação nos conduz, assim, a conceber, justamente, a derrocada da lógica sacrificial do dever. Porém há outro aspecto da palavra, positivo, por assim dizer. Ou seja, uma espécie de interlúdio a anunciar uma nova realidade. Assim o crepúsculo não só evidencia um fim – fim do dia (leia dever); ele também anuncia um começo – o início de um novo dia. Isso já nos introduz para ideia de Lipovetsky: não somente uma condição de ocaso, mas também de uma nova gênese. Essa nova gênese que ele anuncia com o subtítulo: uma ética indolor – da qual iremos tratar aqui em sua articulação com o individualismo. Porém, outra reflexão ainda nos cabe aqui, como exercício introdutório à temática: a edição brasileira referida anteriormente, ao acrescentar os termos “A Sociedade Pós-Moralista” também evidencia de maneira introdutória algo que Lipovetsky reconhece nessa ética indolor dos novos tempos democráticos – e que na obra o autor mesmo chama de

pós-moralismo. A opção da edição brasileira evidencia uma característica forte da obra do autor: o surgimento de uma realidade ética que não opera mais sob a lógica religiosa do sacrifício; não é mais uma reorientação e adaptação dessa estrutura para outra realidade, como pudemos ver na passagem do mundo pré-moderno para o moderno. Agora uma nova moral e uma nova ética se levantam, e elas operam a partir de uma lógica muito mais permissiva, subjetiva e flexível que a anterior. A partir dessas primeiras conjecturas, prossigamos nossas reflexões partindo do texto do nosso filósofo em questão:

Desde a metade do século XX, fixou-se um novo mecanismo social de avaliação dos critérios morais que já não se apoia naquilo que era a mola mestra do ciclo anterior: o culto do dever. Com efeito, onde nos deparamos hoje com elogios ao sentido glorioso do dever de imolação? Onde se glorificam, as virtudes do sacrifício supremos e da abnegação pessoal? Mesmo a palavra *dever* só é utilizada em raríssimas circunstâncias, e ninguém mais ousa comparar a ‘lei moral que guardo em mim’ à majestade do ‘céu estrelado que vale por mim’. Dever era um termo que se escrevia com letras maiúsculas; hoje grafa-se com minúsculas. Antes irredutível, tomou agora a forma de show recreativo. Antes, submissão incondicional da vontade à lei; hoje, uma sincrética conciliação entre dever e prazer, dever e *self-interest*. A fórmula ‘é preciso fazer...’ cedeu lugar ao fascínio da felicidade [...] (LIPOVETSKY, 2005b, p. 25-26 – grifos do autor).

A citação acima nos introduz à investigação do autor acerca das mudanças dentro da ética e da moral que ocorreram a partir da metade do séc. XX nas sociedades ocidentais. Como vimos anteriormente, para Lipovetsky a ética moderna foi a responsável por colocar no centro do pensamento moderno a figura do indivíduo. E isso se deu a partir da lógica sacrificial do dever. Porém, a partir da segunda metade do séc. XX, a noção de dever, tal como vimos, é deixada para trás ou, quando ainda usada, só é validada ao atender o critério de felicidade individual – o *self-interest* (LIPOVETSKY, 2005b). Eis a principal mudança nos parâmetros de avaliação dos critérios morais: não mais o sacrifício de si em função do todo, e sim, primeiro e antes de tudo, a realização de si mesmo, de suas particularidades. Anteriormente, percebemos que segundo o autor a lógica do dever fazia o indivíduo negar a si mesmo, em suas particularidades subjetivas, num compromisso para com uma determinada figura de indivíduo moderno. O bem comum e o compromisso com o outro era sempre colocado, a partir dessa perspectiva, sobre o bem individual. O bem individual era derivativo do bem comum, portanto, o compromisso para consigo mesmo implicava necessariamente, primeiro, no compromisso para com a humanidade. E o compromisso para consigo mesmo não se constituía como compromisso para com as particularidades subjetivas, e sim um compromisso para com a figura do indivíduo a que se remetia. E é justamente essa realidade que é solapada de acordo com a citação: o particular agora figura antes do coletivo; o “Eu

devo...”, que apresentava a felicidade individual como derivada da felicidade coletiva, é substituído pelo “Eu quero...”, que inverte a lógica e coloca a felicidade coletiva como derivada da felicidade individual. Tratemos isso melhor partindo de outra citação do autor:

O que se difunde é a ética, mas nunca e em nenhum lugar a ideia de dever irredutível. Assim, somos pávidos por regras justas e equilibradas, mas não de renúncia pessoal; queremos regulamentações, não imposições; ‘especialistas’, não fiscais da moral. Em suma, fazemos um convite à responsabilidade, mas não exigimos uma inteira imolação ao próximo, à família ou à nação. Para além da suposta retomada dos padrões éticos, a erosão da cultura do dever absoluto equivale a uma irresistível marcha em prol dos valores individualistas e eudemonistas. [...] São os direitos subjetivos, a qualidade de vida e a realização individual que impulsionam em larga escala nossa cultura, e não mais o imperativo hiperbólico da virtude (LIPOVETSKY, 2005b, p. 26 – grifos do autor).

O que Lipovetsky nos aponta no trecho acima é que não há mais espaço para a ideia de abnegação de si dentro da estrutura moral e da reflexão ética. Tudo é acessado por meio do subjetivo. Essa compreensão já acena para a ideia que começamos a desenvolver aqui: enquanto na primeira modernidade os diversos modelos específicos de individualização dispunham de uma base comum, onde a negação da subjetividade se dava em função da adaptação de si a esses modelos, na segunda modernidade essa base não corresponde mais ao sacrifício do subjetivo; o dever enquanto mecanismo de negação de si não é mais um conteúdo rígido do Eu no processo de individualização. “Espírito de responsabilidade, sim; dever incondicional, não! Após o ritual mágico do dever demiúrgico, eis a fase do minimalismo ético” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 27).

Essa concepção que aqui estamos buscando desenvolver a partir do pensamento de Lipovetsky nos leva a perceber todo esse cenário como a própria ação do processo de personalização. Retomemos algumas reflexões que já desenvolvemos anteriormente para pensar melhor essa questão: a primeira revolução individualista, se deu, segundo o filósofo francês, por meio da ética moderna que colocou a ideia do indivíduo soberano, como centro das sociedades democráticas, não só por meio do pensamento filosófico, mas também no desenvolvimento jurídico e na estrutura de todo o tecido social (LIPOVETSKY, 2005b, p. 2-3). Apesar disso, essa mesma revolução individualista não foi capaz de dar expressividade a esse indivíduo por colocar a couraça do dever sobre ele. Todo esse cenário aponta, justamente, para o processo de individualização e socialização que estava fundamentado numa perspectiva disciplinar e civilizadora. Porém Lipovetsky nos aponta que a pós-modernidade é caracterizada pelo processo de personalização. E as mudanças na estrutura moral e na reflexão ética que agora estamos analisando ocorreram, segundo nosso autor, nesse

período pós-moderno – segunda metade do séc. XX. Portanto, essa nova ética e essa nova moral são produtos das transformações efetuadas pela personalização. Ao falarmos desse processo anteriormente, apresentamos a concepção de Lipovetsky de que esse é um conceito que expressa o novo processo de individualização e de socialização que opera na pós-modernidade. E vimos que para Lipovetsky o processo de personalização constitui-se com um processo mais flexível e permissivo que o processo disciplinar-revolucionário, pois dá expressividade aos valores individualistas, em vez de circunscrevê-los em modelos determinados, como fizera o processo disciplinar-revolucionário. A gênese do processo de personalização tem relações profundas com duas realidades, por assim dizer: o consumismo e a sedução. Trataremos agora sobre o consumismo, e relacioná-lo-emos com as transformações na ética e na moral. Posteriormente, ao tratarmos da questão da sedução trataremos dessa segunda via.

Já no prefácio de *A Era do Vazio*, Lipovetsky aponta a profunda influência do surgimento do consumismo sobre a compreensão dos direitos, demonstrando como a passagem de uma sociedade produtivista para uma sociedade consumista provocou mudanças diretas na expressividade dos direitos individualistas. Diz ele:

O direito de ser absolutamente si mesmo, de aproveitar a vida ao máximo, é, certamente, inseparável de uma sociedade que instituiu o indivíduo livre como valor principal e não é mais do que manifestação definitiva da ideologia individualista; mas foi a transformação dos estilos de vida ligados à revolução do consumo que permitiu esse desenvolvimento dos direitos e desejos dos indivíduos, essa mutação na ordem dos valores individualistas (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVII-XVIII).

A revolução do consumo possibilitou a concretização dos ideais individualistas, pois agiu como um intenso investimento nessa área. A personalização, enquanto processo que opera a partir da lógica da adaptação às vontades individuais e singulares, pôde ganhar força pela senda do consumismo. Assim, embora a ideologia do indivíduo como centro da sociedade moderna tivesse instituído os valores individualistas, o processo de personalização não avançou, pois se viu barrado por uma estrutura rígida. A revolução consumista constituiu-se, dessa forma, como um caminho fecundo por onde esse processo pôde operar, possibilitando nos objetos de consumo uma maior escolha individual e afetando, profundamente, a compreensão dos direitos. A ética e a moral são assim afetadas pelo processo de personalização por meio do consumismo:

A civilização do bem-estar consumista foi a grande responsável pelo fim da gloriosa ideologia do dever. Ao longo da segunda metade do século XX, a lógica do consumo de massa alterou o universo das prescrições moralizadoras e erradicou os imperativos coativos, engendrando uma cultura em que a felicidade se sobrepõe à ordem moral, os prazeres à proibição, a fascinação ao dever. Por meio da

publicidade, do acesso ao crédito, da superabundância dos haveres e lazeres, o capitalismo das necessidades aboliu a aura popular dos ideais, à guisa de uma busca de novos prazeres e da concretização do sonho de felicidade pessoal. Edificou-se uma nova civilização, não mais voltada para refrear o desejo, mas, ao contrário, para leva-lo à sua exacerbação extrema, despojando-o de qualquer conotação negativa (LIPOVETSKY, 2005b, p. 29).

Sem dúvida, Lipovetsky não aponta apenas para o consumismo como sendo responsável pelo ocaso do dever. Ele aponta outra causa, como os fatores intelectuais, advindos de pensadores como Marx, Nietzsche e Freud (LIPOVETSKY, 2005b, p. 30). Porém, como podemos observar no começo da citação acima fixada, para ele o “grande responsável” foi o consumismo, uma vez que seu impacto sobre a ética e a moral modernas foi profundo. Por meio do consumismo, agiu o processo de personalização: produtos de consumo cada vez mais personalizados, adaptados às preferências do consumidor. A ética e a moral entram assim também na lógica do consumismo: requisição contínua dos direitos individualistas, mas que não impusessem uma abnegação de si, e sim que fossem compatíveis com a singularidade e com a expressão de si; antes predominância do universal sobre o individual; agora o individual se impõe sobre o universal (LIPOVETSKY, 2005a, p. 92).

A grande mudança que Lipovetsky apresenta é justamente a de que o dever perdeu sua força enquanto grande princípio a ser observado, pois incorria numa abnegação de si dentro do processo disciplinar que não é mais aceitável dentro do processo de personalização: toda a reestruturação que a ética e a moral sofrem por meio da personalização demonstram que a observância do dever não encontra mais seu *locus* num modelo universalizável de indivíduo, e sim nas aspirações singulares e contingentes dos indivíduos sociais e históricos. Atender ao chamado do dever não incorre mais em um compromisso austero e desinteressado: efetuar uma ação virtuosa requer que essa ação esteja de acordo com as aspirações singulares e contingentes dos indivíduos sociais e históricos. O consumismo pós-moderno justamente possibilitou isso: foi a grande porta de entrada para a lógica da personalização dentro das diversas áreas da vida humana, e dentre elas a ética, engendrando um pensamento de escolha e não de imposição. Isso significa que teríamos entrado num “período *pós-moralista* das democracias”. Essa ideia de um pós-moralismo figura no texto de Lipovetsky justamente como um período que supera a lógica sacrificial, ou seja, o pós-moralismo significa aqui um “pós-dever” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 27). Seguindo a definição do próprio autor:

Sociedade pós-moralista é a designação de uma época em que o sentido do dever é edulcorado e debilitado, em que a noção de sacrifício pessoal perdeu sua justificação social, em que a moral já não exige o devotamento a um fim superior, em que os direitos subjetivos preponderam sobre os mandamentos imperativos, em que as lições de moral são encobertas pelo fulgor de uma vida melhor, do irradiante sol das

férias de verão, do banal passatempo das mídias. [...] Os valores que hoje admitimos são mais de cunho negativo ('não faça isso') do que positivo ('você é obrigado a fazer tal coisa') (LIPOVETSKY, 2005b, p. 27).

Porém, como o próprio autor chama a atenção alguns parágrafos adiante, pós-moralista não significa pós-moral (LIPOVETSKY, 2005b, p. 28-29). O fim da era do dever não incorreu numa anomia social e moral, e sim no declínio da lógica sacrificial enquanto princípio ético em detrimento de uma “ética indolor”, ou seja, uma reflexão ética e uma estrutura moral que preconizam a satisfação individual à coletiva (LIPOVETSKY, 2005b, p. 28-29.). Diz Lipovetsky (2005b, p. 28), salientando essa distinção entre pós-moralismo e pós-moral dentro do texto: “[...] os direitos subjetivos dominam nossa cultura, mas ‘nem tudo é permitido’. [...] Representar a cultura individualista atual como catastrófica constitui uma caricatura”. Isso porque, de acordo com o autor, embora essa ética indolor coloque o individual acima do coletivo, não significa um hedonismo irresponsável e desvairado na busca pela realização de si. A relação de responsabilidade para com o outro existe, a diferença é que ela não se dá mais por meio de um imperativo, e sim de uma escolha individual: o dever não possui mais a força coercitiva que possuía no período moderno, mas as ações humanitárias não param de aumentar. Como falar de pós-moral, se as discussões ecológicas e bioéticas estão em alta, não só entre os intelectuais, mas entre os governos, empresas e população? (LIPOVETSKY, 2005b, p. 192-206). Essa realidade representa justamente o que está posto: pode-se admirar Madre Tereza e, inspirado em sua trajetória, realizar algumas ações benevolentes; mas nem por isso tem-se o dever de ser como Madre Tereza. Eis a grande diferença entre uma sociedade moralista e uma sociedade pós-moralista, ou seja, não há mais constrangimento moral, e sim convite ao agir responsável.

Porém, sem buscar ser generalista demais, Lipovetsky faz algumas ressalvas, dizendo que a lógica pós-moralista é a “*tendência dominante* de nossa cultura ética, porém não exclusiva” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 27 – grifos do autor). Isso explicaria movimentos contraditórios dentro desse mesmo processo, ou seja, enquanto a “tendência dominante” se constitui como uma estrutura moral e uma ética flexíveis e dedicadas profundamente à ampliação dos direitos individuais, encontra-se a presença do moralismo que se opõe a questões como aborto, por exemplo. Em suma, a presença do moralismo para Lipovetsky não refuta a ideia do surgimento de uma sociedade cada vez mais pós-moralista, pois ele entende que a existência de um moralismo dentro de uma sociedade pós-moralista é, justamente, efeito da abertura e flexibilidade dessa sociedade. Ou seja, como a abertura para as reclamações subjetivas é intensa e nada mais é ditado pelo cânone do dever, o próprio pós-moralismo

permite o moralismo, pois o moralismo nesse tipo de sociedade não é acessado como uma imposição sacrificial de negação de si, mas agora como escolha subjetiva dos indivíduos: a própria existência de um moralismo dentro de uma realidade onde a tendência dominante é permissiva é a expressão desse pós-moralismo (LIPOVETSKY, 2005b, p. 27). Tratemos melhor disso.

Já quando falávamos acerca das transformações pós-modernas e da estruturação da chamada hipermodernidade evidenciamos que para Lipovetsky essa segunda modernidade que se levanta é de natureza muito mais integradora que a primeira. Isso significa que, para o autor, dentro da segunda modernidade existe o espaço para a convivência de antinomias, para coexistência de opostos. E isso se dá por conta da personalização nas diversas áreas da vida humana, onde não mais se é necessário a submissão das singularidades frente a uma ideia de dever ser. Ou seja, o advento de uma sociedade pós-moralista é o advento de uma sociedade do pós-dever. Isso não significa que o moralismo e o dever deixaram de existir, e sim que não são mais estruturas coercitivas que se impõem como universais em nossas sociedades. A existência de movimentos religiosos fundamentalistas, por exemplo, ou outros grupos com uma estrutura profundamente moralista e fundamentada na ideia do dever não se impõem mais como a regra, ou seja, como tendência dominante em nossas sociedades. Sua existência, segundo Lipovetsky (2005a, p. 194), aponta para essa natureza integradora da segunda modernidade: para o autor o membro de um grupo moralista, que ainda se manifesta como forte defensor de uma ideia de dever – como com relação ao aborto, do tipo, “é nosso dever proteger a vida” –, passa a participar desse grupo porque encontra nele ideais que coadunam com sua subjetividade. Em suma: nessa perspectiva, a grande diferença entre uma sociedade pós-moralista e uma sociedade moralista é que se o participante de um grupo moralista quiser deixá-lo, ele não será constrangido por toda a sociedade – embora ele possa ser constrangido pelo grupo que participava antes, ele encontrará outro grupo com ideais que coadunam com sua subjetividade. Essa ideia remete ao conceito de “atomização” que o autor elabora já em sua primeira obra (LIPOVETSKY, 2005a, p. 25), onde o tecido social se fragmenta em grupos estruturados a partir de tendências específicas, onde os indivíduos passam a fazer parte através da opção subjetiva – essa ideia de atomização será explorada de modo mais aprofundado posteriormente. Assim, pós-moralismo não enquanto dissipação total do moralismo, mas enquanto realidade onde ele não é mais tendência dominante e sim opção, acessado pelo processo de personalização como dispositivo que está em assonância com as singularidades dos indivíduos – isso seria, pois, reflexo do paradoxo hipermoderno que nasce na pós-modernidade, do qual também trataremos melhor mais adiante.

O novo individualismo que surge na pós-modernidade não dispõe mais do dever como um conteúdo rígido para a formação do indivíduo. A figura do indivíduo moderno é esvaziada desse imperativo, que figura agora como opção ao agenciamento livre do indivíduo. Na sexualidade (LIPOVETSKY, 2005b, p. 36-59), na relação com o corpo (LIPOVETSKY, 2005b, p. 70-88), no altruísmo e filantropia (LIPOVETSKY, 2005b, p. 104-19), na família e trabalho (LIPOVETSKY, 2005b, p. 134-166), no patriotismo (LIPOVETSKY, 2005b, p. 171-179) na ecologia e bioética (LIPOVETSKY, 2005b, p. 185-206), ou no mundo dos negócios (LIPOVETSKY, 2005b, p. 221-258); em suma: em todas as realidades da vida humana Lipovetsky demonstra o avanço do pós-moralismo, do alto investimento nos valores subjetivos e numa ética cada vez mais livre de imperativos e coerções. O processo de personalização reconfigura toda a lógica do pensamento ético e da estrutura moral, fazendo com que aquele indivíduo subjetivo que outrora fora limitado pela religião laica do dever ganhe cada vez mais expressão.

2.2.2. O Processo de Personalização e a Era da Sedução: o surgimento de um novo mecanismo de produção de individualidade.

O processo disciplinar que se nutria da lógica sacrificial do dever produziu uma individualização por meio da coerção e do abandono do subjetivo em detrimento do coletivo. Porém o processo de personalização superou essa lógica disciplinar, constituindo aquilo que Charles chamou de uma “sociedade pós-disciplinar” (CHARLES, In: LIPOVETSKY, 2004b, p. 16-17). Enquanto o processo disciplinar da primeira modernidade operou por meio da coerção e de imperativos, o processo de personalização opera a partir da sedução (LIPOVETSKY, 2005a, p. 3). Para entendermos melhor essa questão, retomemos as análises que fizemos em nosso primeiro capítulo quando tratamos da sociedade disciplinar por meio da relação entre o pensamento de Foucault e Lipovetsky, estendendo essa análise e buscando evidenciar como Lipovetsky se separa da tese foucaultiana.

Lipovetsky afirma, em entrevista para Sébastien Charles, que para Foucault a modernidade é caracterizada por uma plêiade de dispositivos de aplicação do poder, dentre eles a lógica disciplinar como mais expressivo no controle dos corpos (LIPOVETSKY, In: CHARLES, 2006, p. 150). E Lipovetsky se coloca ao lado de Foucault nessa análise, pois considera o mesmo – principalmente ao analisarmos toda referência que Lipovetsky faz ao modelo de individualização da primeira modernidade que buscamos descrever em todo o

primeiro capítulo. Porém, embora Lipovetsky se coloque ao lado de Foucault quanto ao sentido de uma individualização por meio da aplicação do poder, ele vê o processo de modo binário (CHARLES, 2006, p. 140). Isso significa que para Lipovetsky, já na primeira modernidade não existe apenas sujeição e aplicação de poder, mas existe em germe um processo de emancipação dos indivíduos que posteriormente ganharia força na pós-modernidade como processo de personalização. Assim, na própria modernidade:

[...] uma outra lógica, que Foucault omite, está em funcionamento. É a de uma emancipação dos indivíduos, *pela modernidade*, de seu grupo de pertencimento, e do estabelecimento de uma distinção, de um recuo precisamente dos controles exercidos sobre os indivíduos pelas instâncias tradicionais da socialização (a família, a escola, o exército, em suma, as tradições em geral). Foucault, portanto, vê apenas uma face das coisas [...]. O que proponho é ver na modernidade, mas também sobretudo na pós-modernidade, um instrumento de autonomização dos indivíduos. E essa autonomia não remete ao livre-arbítrio, evidentemente, uma vez que aqui se está na ordem social. O indivíduo tem margens de liberdade de ação porque seus comportamentos não são mais preordenados, pré-orquestrados, pré-traçados pela ordem social (LIPOVETSKY, In: CHARLES, 2006, p. 151 – grifos nossos).

A hipótese de Lipovetsky é clara: para ele a modernidade é binária, uma vez que ela se constituiu, desde seu início, como processo disciplinar-coercitivo, mas também como um processo emancipador. Isso está profundamente ligado com a primeira revolução individualista da qual tratamos em nosso primeiro capítulo, uma vez que ela já coloca a figura do indivíduo no centro do pensamento moderno. De acordo com Charles (2006, p. 140) “a criação do indivíduo pela modernidade graças aos métodos justamente apontados por Foucault não é, portanto, posta em causa, apenas a rigidez desses métodos é contestada”. Desse modo, para Lipovetsky a modernidade não seria unívoca, pois “glorificou o ideal individualista sem por isso aplicá-lo, sendo impedida disso pelas estruturas familiares, sociais e religiosas” (CHARLES, 2006, p. 140). É a partir dessa ideia que Lipovetsky coloca em xeque o pensamento de Foucault dizendo que ele vê apenas o lado disciplinar-coercitivo da modernidade. A primeira consideração que poderíamos fazer diante disso é: será que Foucault realmente só viu um lado da moeda?

Ao ser perguntado sobre os últimos trabalhos da vida de Foucault, onde ele passou a tratar dos modos de subjetivação e do cuidado de si, Lipovetsky responde que, embora Foucault revisitasse sua obra através de outro viés, não mais só pelo caminho da coerção, seria impossível imaginar quais seriam as conclusões dele; e que apesar disso, também, Foucault teria se mantido fiel à uma “ascendência nietzscheo-heideggeriana, que pretende que os espaços de autonomia não cessam de recuar em favor de uma normalização generalizada [...]” (LIPOVETSKY, In: CHARLES, 2006, p. 152). Ou seja, nessa perspectiva, Foucault

teria dado mais atenção em suas análises às relações de poder e os processos de normalização que os de subjetivação e autonomia. Se de fato formos aos últimos trabalhos de Foucault, onde ele evoca a discussão acerca dos processos de subjetivação o encontraremos se referindo aos gregos. Ou seja, esse processo de autonomia, do governo de si, é acessado por Foucault fora da modernidade. Por outro lado a posição de Lipovetsky é outra: como podemos observar nas palavras grifadas na última citação com recuo que fizemos a perspectiva de Lipovetsky é de uma emancipação dos indivíduos “pela modernidade”, e não fora dela, como em Foucault. Portanto, mesmo nesse processo incompleto da primeira revolução individualista, a modernidade já funciona desde seu início como um projeto emancipador dos indivíduos. Ali já está, mesmo que em germe, o processo de personalização, pois ele nasce justamente do seio da sociedade disciplinar (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVIII).

Lipovetsky entende que essa interpretação de Foucault teve grande influência sobre diversas teorias que se colocaram a pensar a modernidade em sua relação com o indivíduo, fazendo-as carregar esse forte traço da interpretação foucaultiana que identifica a modernidade como um grande processo de normalização. Constituiu-se, segundo Lipovetsky, toda uma tradição de autores que partiam desse mesmo tema, de uma forma ou de outra, para desenvolverem suas teorias. Diz ele:

Em suma, não somos mais que pau-mandados normalizados, e o consumidor toma o lugar do soldado descrito anteriormente. Deleuze também era partidário dessa ideia; Marcuse igualmente. Era a uma só vez uma tradição de esquerda, como vimos, mas também de direita, pois a direita via na modernidade um verdadeiro horror, uma planetarização pela técnica (Heidegger), um nivelamento, uma normalização, uma padronização, em suma, um desprendimento dos indivíduos de sua cultura a favor de um mundo de calculabilidade e de operacionalidade (LIPOVETSKY, In: CHARLES, 2006, p. 152).

Retomemos aqui, novamente, o ponto de Lipovetsky: houve toda uma tradição de pensadores que, cada um a seu modo, tratou a modernidade como uma espécie de processo que suplantava a autonomia dos indivíduos, sempre em função de abstrações ideais, práticas disciplinares, mecanismos que engessavam as ações dos indivíduos, grandes discursos de sentido e etc. E Lipovetsky não se furta a concordar com isso – pudemos ver bem isso quando traçamos o quadro de pensamento do autor acerca da modernidade em nosso primeiro capítulo. Porém Lipovetsky enxerga a modernidade como um processo de duas faces e adverte que na história do pensamento as análises priorizaram, em sua grande maioria, a face da normatização, enquanto a da autonomia esteve relegada. O ponto de inflexão no pensamento de Lipovetsky é justamente aquele de que nos fala Charles, e que aqui novamente transcrevemos: a modernidade não é unívoca, pois “glorificou o ideal individualista sem por

isso aplicá-lo, sendo impedida disso pelas estruturas familiares, sociais e religiosas” (CHARLES, 2006, p. 140); não apenas a estrutura rígida que impedia a realização do ideal individualista, mas também todo o processo de instauração do indivíduo como centro do pensamento moderno, a formação das democracias e das estruturas jurídicas que passaram a reconhecer os direitos individuais como princípio fundamental; em suma: não só normalização, mas também emancipação.

Esse é o sentido da modernidade no pensamento de Lipovetsky. E esse sentido de emancipação, ou seja, de grande investimento nos valores individualistas, ganha força com as transformações da pós-modernidade e se fixa como um valor primordial na hipermodernidade. Alguns exemplos que Lipovetsky coloca ao seu favor são o controle da natalidade que as mães ganharam por meio da pílula anticoncepcional e o casamento (LIPOVETSKY, In: CHARLES, 2006, p. 153). Segundo ele, essas duas realidades são exemplos de como não há apenas sujeição na modernidade, pois a pílula não é imposição disciplinar, mas ganho de autonomia; os casamentos não são mais imposições sociais, mas casa-se agora por amor, ou nem se quer se casa. Isso é um processo estritamente moderno que está ligado ao próprio ato modernizador da modernidade, que confere cada vez mais autonomia aos indivíduos. Há controle, há disciplina, mas ao mesmo tempo há emancipação, há autonomia, segundo Lipovetsky. Assim, mesmo que ainda de modo muito primitivo, já se encontra o germe do processo de personalização dentro da primeira modernidade: ele é fruto da própria atitude moderna de modernizar. Viu-se barrado durante certo tempo, porém, a partir da revolução consumista ele se expande e passa a operar como processo pelo qual acontece a individualização. E enquanto o processo disciplinar operava por meio da coerção, a personalização opera por meio da sedução: “Longe de estar circunscrita às relações de interação entre as pessoas, a sedução se tornou um processo geral com tendência a reger o consumo, as organizações, a informação, a educação, os costumes” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 1).

A primeira consideração que podemos fazer acerca do conceito de sedução no pensamento de Lipovetsky é que ela se tornou a tendência dominante, como meio pelo qual opera o processo de personalização. Porém, isso não significa que a ordem disciplinar deixou de existir, e sim que o modelo disciplinar não se constitui mais como base fixa no processo de individualização e socialização. Para tratarmos bem essa ideia, recorramos ao texto de Lipovetsky para uma compreensão de como ele concebe essa sedução:

Sem dúvida, é preciso começar pelo mundo do consumo. Com sua profusão luxuriante de produtos, imagens e serviços, com o hedonismo ao qual induz, com seu ambiente eufórico de tentação e proximidade, a sociedade de consumo revela claramente a amplidão da estratégia da sedução. No entanto, ela não se limita ao espetáculo do acúmulo; mais exatamente, identifica-se com a repetida multiplicação das *escolhas* que torna possível a abundância [...]. Sedução no sentido em que o processo de personalização reduz os quadros rígidos e coercitivos, funciona com suavidade respeitando as inclinações do indivíduo, sem bem-estar, sua liberdade e seus interesses (LIPOVETSKY, 2005a, p. 2-3 – grifos do autor).

Como vimos anteriormente, Lipovetsky concebe que o processo de personalização pôde se desenvolver e ganhar expressão por meio do mundo do consumo, portanto pensar a sedução como mecanismo pelo qual a personalização opera incorre necessariamente em pensar em sua articulação com o mundo do consumo, assim como ele faz no início da citação que fizemos acima. Percebe-se assim que a sedução é um mecanismo que não impõe algo ao indivíduo, mas convida-o, o seduz. Ou seja, por meio da sedução o indivíduo é convidado a construir-se a si de acordo com uma quantidade infinita de escolhas, onde ele pode realizar combinações inimagináveis. É o que Lipovetsky chamou de “relações de sedução” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 1). E essas relações de sedução não estão circunscritas às relações interpessoais, mas afetam também a educação, a informação, os costumes etc.. A sedução afeta todas as áreas da vida humana por meio da personalização, reestruturando as relações e diversificando as ofertas e as escolhas. Porém, não é possível negar a existência do poder disciplinar-coercitivo se olharmos diversas realidades, como os quartéis militares, os mosteiros e seminários, as diversas escolas tradicionais ou ainda os grandes institutos de música erudita e de balé, por exemplo. A realidade disciplinar não sumiu, porém sua capacidade coercitiva e obrigatória foi profundamente solapada pelo processo de personalização e pela sedução, deixando de ser a tendência dominante, cedendo lugar para os processos mais flexíveis. Assim a sedução se constitui: “uma lógica que segue seu caminho, que não poupa mais nada e que, assim fazendo, cria uma socialização suave e tolerante, dedicada a personalizar-psicologizar o indivíduo” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 5). Tudo é personalizado pela lógica da sedução:

[...] os velhos se tornaram pessoas da terceira ou da quarta idade; as criadas, secretárias domésticas; os proletários, parceiros sociais; as mães-solteiras, mães celibatárias. Os capetinhas agora são crianças com problema ou casos sociais e o aborto é interrupção voluntária da gravidez. Até mesmo os analisados são analistas. O processo de personalização faz uma assepsia não só no vocabulário como também no coração das cidades [...]. À personalização sob medida da sociedade corresponde uma personalização do indivíduo que se define pelo desejo de sentir ‘mais’, de planar, de vibrar ao vivo, de ter sensações imediatas, de ser colocado em movimento integral numa espécie de *viagem* sensorial e pulsante (LIPOVETSKY, 2005a, p. 6-7 – grifos do autor).

A personalização é justamente, como o próprio conceito anuncia, uma adaptação das diversas realidades da vida às singularidades subjetivas dos indivíduos. A imposição que se via no período da primeira modernidade, onde o processo disciplinar dominava, levava à abnegação de si para a adaptação aos grandes projetos coletivos e às grandes estruturas de sentido. No processo de personalização é o contrário que ocorre: o consumismo abriu a porta para a expressão das singularidades dos indivíduos; comprar se tornou um ato em que o indivíduo se reconhece na compra, ou seja, não há imposição, mas diversificação, multiplicação de modelos, onde o fator determinante reside na escolha do indivíduo em relação à sua própria subjetividade, e não a negação de si em função da escolha. Assim não é a imposição, mas a sedução que provoca esse processo: não existe mais A Moda, e sim, modas, distintas, todas elas personalizadas, especializadas, de acordo com o gosto dos indivíduos¹⁹, por exemplo. Mas essa lógica da sedução que adentra as relações por meio do mundo do consumo não se limita a ele, pois a personalização que ocorre por meio da sedução adentra todas as esferas da vida humana: escola, família, empresa, lazer, velhice; até mesmo a política e o Estado são afetados por essa lógica da sedução: líderes políticos carismáticos, que abrem suas casas, que falam de suas famílias, que contam sobre as dificuldades da infância; política personalizada que seduz em vez de impor, que provoca uma “humanização-psicologização do poder” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 8); ocorre uma descentralização estatal, um discurso liberal forte de valorização sobre a iniciativa privada, um tipo de “desengajamento do Estado” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 9).

Porém, ainda nos resta esclarecer duas questões: a sedução age como uma forma de controle? Se sim, seria ela uma forma de alienação? Lipovetsky levanta essa questão no artigo que abre a obra *A Era do Vazio* afirmando que entender a sedução como um mecanismo do consumismo a partir de uma visão essencialmente negativa é incorrer em um erro, pois ela transcenderia essa realidade. Assim diz o filósofo em seu texto:

Sob a categoria de *espetáculo*, de certa maneira e com alguma ressalva, os situacionistas já anunciavam esta generalização da sedução, designando como espetáculo a ‘ocupação da parte principal do tempo vivido fora da produção moderna’ (G. Debord). [...] No entanto, esta promoção da sedução, assimilada à era do consumismo, logo revelou seus limites; a finalidade do espetáculo consistia em transformar o *real* em *representação* falsa, em ampliar a esfera da alienação e da desapropriação. [...] Seduzir e abusar por meio do jogo da aparência, o pensamento revolucionário, mesmo atento ao novo, sempre tinha a necessidade de localizar uma sedução *negativa* para realizar sua inversão: tributária do tempo revolucionário-disciplinar, a teoria do espetáculo reconduzia à versão eterna da sedução, da astúcia,

¹⁹ Ideias que Lipovetsky trabalha profundamente em *O Império do Efêmero* (1989), mas que não trabalharemos em nossa dissertação, evocando a obra aqui apenas a título de apresentação.

da mistificação e da alienação das consciências. [...] A sedução nada tem a ver com a representação falsa e a alienação das consciências; é ela que dirige o nosso mundo e o remodela de acordo com um *processo sistemático de personalização* cuja finalidade consiste essencialmente em multiplicar e diversificar a oferta, em oferecer mais para que você possa escolher melhor, em substituir a indução uniforme pela livre escolha, a homogeneidade pela pluralidade, a austeridade pela satisfação dos desejos (LIPOVETSKY, 2005a, p. 2-3 – grifos do autor).

Essa perspectiva, de ver na sedução uma espécie de espetáculo – referindo-se ao pensamento de Debord, que Lipovetsky cita abertamente –, ou alienação e controle social de massa – como concebem as teorias de Frankfurt, os quais Lipovetsky cita eventualmente – constitui-se como um problema pelas diferenças entre os mecanismos de funcionamento da primeira e segunda modernidade e entre os métodos de análise usados para estudá-las. A argumentação de Lipovetsky que podemos ler na citação anterior defende a seguinte posição: conceber a sedução nessa forma “negativa” reflete o processo disciplinar-revolucionária da modernidade; isso significa que enquanto a sociedade já opera pela personalização, as análises que denunciam a sedução como alienação das consciências ou como espetáculo estão olhando o problema a partir das lentes da primeira modernidade, com todo um aparato que era característico da análise da sociedade disciplinar-revolucionária; em suma: estão como que buscando diagnosticar uma doença inédita a partir de métodos antigos. O problema que Lipovetsky aponta é que esses métodos já não são capazes de compreender toda a problemática, pois ela os transcende. É necessário um novo olhar sobre a realidade se se busca entendê-la de modo mais complexo e preocupado, sem dicotomias rasas: “fazer da sedução uma ‘representação ilusória do não-vivido’ (Debord) significa prolongar o imaginário das pseudonecessidades, a oposição moral entre o real e a aparência [...], ao passo que ela se define a princípio como processo de transformação do real e do indivíduo” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 7).

Isso não quer dizer que Lipovetsky conceba a personalização e a sedução como fatores que geram uma liberdade irrestrita, ou seja, que não haveria mais processos de normalização e que desse modo teríamos adentrado a um período da história moderna e do individualismo moderno onde não existem restrições, onde todos os mecanismos sociais de poder e de controle recuam e onde o indivíduo está entregue a si mesmo. Conforme as palavras de Charles (CHARLES, In: LIPOVETSKY, 2004b, p. 20) “os mecanismos de controle não sumiram; eles só se adaptaram, tornando-se menos reguladores, abandonando a imposição em favor da comunicação”. Para trabalharmos bem essa ideia recorramos ao texto de Lipovetsky. Segundo ele o processo de personalização possui duas faces: uma é “selvagem” ou “paralela”, enquanto a outra é “adequada” ou “operacional” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVIII) – optamos

por usar “selvagem” para uma e “operacional” para outra, respectivamente. A selvagem “baseia-se no anseio pela autonomia e na particularização dos grupos e indivíduos” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVIII). A operacional:

[...] designa o conjunto de dispositivos fluidos e sem padrão, as fórmulas de solicitação programada elaboradas pelos aparelhos do poder e do gerenciamento que sempre levam os detratores de direita e principalmente os de esquerda a denunciar, não sem algumas caricaturas grotescas, o condicionamento generalizado, o inferno climatizado e ‘totalitário’ da *afluente-society* (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVIII).

Torna-se evidente, após essa conceituação de Lipovetsky, que as críticas desempenhadas contra a sedução estejam direcionadas apenas a essa face operacional. Elas, desse modo, não seriam capazes de perceber a outra face do processo de personalização que empreende uma busca pela autonomia dos indivíduos. Porém, mesmo se concentrando apenas sobre uma face, Lipovetsky acredita serem limitadas essas denúncias, pois as duas faces desse processo, embora distintas, constituem o mesmo processo de alteração da realidade, ou seja, tanto a face selvagem quanto a operacional são “dois polos que têm certamente suas especificações, mas que agem para escapar de uma sociedade disciplinar, e isto em função da afirmação e também da exploração do princípio das singularidades individuais” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVIII). Isso significa que mesmo a face operacional estabelecendo-se como uma forma de controle social não se dá por meio do espetáculo ou da alienação, figurando como uma não realidade ou falsa realidade, mas sim como transformação efetiva do real; e ela não se realiza em função de uma supressão das individualidades, e sim em função de um superinvestimento dessas singularidades. Novamente: é inegável que a sedução não gera uma liberdade sem quaisquer limitações ou formas de controle. Como já citamos anteriormente: “o indivíduo tem margens de liberdade de ação porque seus comportamentos não são mais preordenados, pré-orquestrados, pré-traçados pela ordem social” (LIPOVETSKY, In: CHARLES, 2006, p. 151). Ou ainda:

Claro, as convenções rígidas que enquadravam as condutas foram arrastadas no processo de personalização que, por toda a parte, tende a eliminar as regras e a suavizar os quadros estritos; neste sentido, é verdade que os indivíduos recusam os constrangimentos ‘vitorianos’ e aspiram a mais autenticidade e liberdade em seus relacionamentos. Contudo, isso não quer dizer que o indivíduo está entregue a si mesmo, desembaraçado de todas as regras sociais. O processo de personalização não elimina as regras, apenas as degela impondo outras regras adaptadas ao imperativo de produzir exatamente uma *pessoa* pacificada (LIPOVETSKY, 2005a, p. 46 – grifos do autor).

E, como último recurso para nossa análise acerca da relação entre sedução e controle, citamos aqui também a nona nota de rodapé que Lipovetsky escreve no terceiro artigo que

compõe a obra *A Era do Vazio*: “O processo de personalização anexou a própria *norma* [...]. A norma dirigista ou autoritária foi substituída pela norma ‘indicativa’, suave, pelos conselhos práticos’, as terapias ‘sob medida’ [...]” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 44). Ou seja: mesmo que a sedução dê margens para certo controle social, que é evidenciado principalmente pela lei do mercado de consumo, ainda assim não há imposição e sim o convite sedutor. E mesmo a grande lei do mercado de consumo criando certas normatizações – como o jeans, o carro popular, a camisa xadrez na festa de peão ou o coturno preto no festival de rock, entre outras condutas de certo modo padronizadas –, o próprio mercado se torna dinâmico e precisa se adaptar toda vez que as singularidades falam mais alto. E aí vemos a proliferação de produtos personalizados, de serviços especializados; nos outros setores da vida social o direito do negro, da mulher, da criança, do idoso; tudo é acessado pela lei do individualismo subjetivo da segunda modernidade. Há, desse modo, toda uma revolução dos costumes por meio da lógica da sedução pela qual age o processo de personalização (LIPOVETSKY, 2005a, p. 12-14). Um impacto dessa sedução também na tecnologia e na informação (LIPOVETSKY, 2005a, p. 4-5). E afetando profundamente o modo de individualização, uma “segunda revolução individualista” que inaugura uma “nova fase na história do individualismo ocidental” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XV). Esse novo individualismo que surge com as transformações pós-modernas não nega mais as singularidades. Assim, aquele Eu enquanto indivíduo programado é esvaziado de outro conteúdo rígido que era a imposição de uma identidade individual através da individualização disciplinar-coercitiva. Na segunda modernidade o processo de individualização não se dá mais sobre uma base disciplinar de negação de si, mas valoriza a singularidade e opera através dela. Aqui o ideal do indivíduo moderno autônomo que surgiu com a primeira modernidade, mas que se manteve circunscrito à estrutura jurídica e filosófica, ganha agora expressividade social, real, e não meramente formal e abstrata. O processo de personalização, por meio da sedução, aumenta a autonomia individual no processo de individualização, de construção existencial de si:

[...] 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. [...] Consumo de massa: a despeito de sua incontestável verdade, a fórmula não está isenta de ambiguidade. Sem dúvida, o acesso de todos ao automóvel ou à TV, ao *blue-jeans* ou à Coca-Cola, às migrações sincronizadas nos fins de semana ou nas férias designam uma uniformização de comportamento. Mas é comum nos esquecermos de considerar a face suplementar e inversa do fenômeno: a acentuação das singularidades, a personalização sem precedente dos indivíduos. A oferta presente no consumo multiplica as referências e os modelos, destrói as fórmulas imperativas, exacerba o desejo da pessoa de ser inteiramente ela mesma e gozar a vida, transforma cada qual num operador permanente de seleção e de combinação livre, enfim, é um vetor de diferenciação dos seres (LIPOVETSKY, 2005, p. 85-86 – grifos do autor).

É evidente que essa personalização se dá também em função de outra problemática: se anteriormente, no primeiro capítulo, foi possível perceber que toda a estrutura do culto ao dever sacrificial e todo o mecanismo disciplinar dependiam de um engajamento emocional dos indivíduos e de uma profunda crença na ideia de progresso, torna-se claro considerarmos que, se a lógica do dever foi suplantada por uma ética indolor e o processo disciplinar pela convidativa sedução pela qual opera a personalização, a ideia de um engajamento emocional e a esperança num progresso escatológico também tenham sido afetadas. Buscando pensar isso, adentremos em nosso último ponto de análise dentro desse processo de desconstrução que a personalização realiza no processo de individualização.

2.2.3. Desengajamento Emocional e a Visão Pós-Religiosa do Progresso.

A primeira modernidade foi marcada por uma profunda crença em instituições e grandes discursos de sentido. E isso se deu porque essas instituições e esses discursos de sentido constituíram-se como modelos: modelos de ser, de pensar e de agir. Profundamente ligados à lógica sacrificial do dever e ao modelo disciplinar-coercitivo esses grandes discursos criaram padrões a serem seguidos, fórmulas a serem aplicadas, arquétipos a serem observados nas diferentes áreas da vida humana. Os grandes peritos das sociedades ocidentais modernas constituíram pontos de referência para a construção existencial dos indivíduos – como bem analisamos anteriormente. Assim, se constituir como indivíduo nessa primeira modernidade incorria na negação de si enquanto singularidade, assumindo em detrimento disso determinados modelos prontos de existência. Isso se dava, como analisamos, por meio de um profundo engajamento emocional, uma vez que os indivíduos não só estavam subjugados a esses modelos, mas para além disso acreditavam neles, pois viam nos caminhos traçados pelos peritos e pelas grandes instituições a melhor forma de realização de si: as grandes ideologias – metanarrativas – apontava o caminho para o progresso e para o sucesso. E o progresso pessoal dependia do progresso coletivo, assim como o sucesso pessoal também dependia do sucesso coletivo. Era uma estrutura derivativa. Porém, segundo o pensador francês, houve um “enfraquecimento dos sistemas de sentido” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XX) e um “desengajamento emocional” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 20) na segunda modernidade. Assim nos fala Lipovetsky, ao analisar as mudanças no período pós-moderno:

[...] todas as instituições, todas as finalidades e todos os grandes valores que organizaram as épocas anteriores são aos poucos esvaziadas de sua substância – o que é isto senão uma deserção em massa que transforma o corpo social em um corpo exangue, em um organismo *desativado*? Inútil querer reduzir a questão às dimensões dos ‘jovens’: não é possível desembaraçar-se de um processo de civilização com base em gerações. Quem foi poupado por essa correnteza da maré? Aqui, como em todo lugar, o deserto cresce: o saber, o poder, o trabalho, o exército, a família, a Igreja, os partidos, etc. já passaram de funcionar globalmente como princípios absolutos e intangíveis; em graus diferentes, ninguém mais acredita neles, ninguém mais investe nesses o que quer que seja (LIPOVETSKY, 2005a, p. 18 – grifos do autor).

A concepção de Lipovetsky acerca desse enfraquecimento das instituições e dos grandes discursos de sentido, que aparece como uma deserção do social, ou seja, como um desinvestimento nos projetos coletivistas e homogêneos, aponta justamente para um desengajamento emocional, uma descrença nesses grandes projetos, grandes ideologias, grandes promessas. De fato, foi possível perceber que para Lipovetsky as grandes estruturas de sentido, suas instituições e peritos só se mantiveram como pastores das sociedades ocidentais modernas porque os indivíduos viam neles os modos de realização de si. Havia assim um profundo investimento neles. Porém, o que Lipovetsky aponta é que os indivíduos deixaram de acreditar nessas grandes estruturas e, justamente por esse motivo, elas perderam sua força de coerção. Poderíamos nos questionar acerca do motivo que levou os indivíduos a esse desengajamento e procurando uma causa na escala da história, nos diversos projetos modernos que fracassaram, encontrar esse motivo. Porém, acerca disso nos adverte Lipovetsky:

[...] os insucessos ou as catástrofes da modernidade político-econômica (as duas grandes 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 desilusões, 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 (LIPOVETSKY, 2004b, p. 59 – grifos do autor).

O fato de a história ter demonstrado os insucessos de grandes projetos não explica por si só a descrença e o desengajamento emocional. Mais do que isso, o ponto de inflexão é o processo de personalização, ou seja, toda a tendência sedutora que coloca os valores individualistas acima dos coletivos é o grande responsável por essa deserção em massa do social, por esse profundo investimento no setor privado e pela descrença nos grandes projetos. Lipovetsky mesmo cita diversos casos onde a lógica do profundo engajamento da primeira modernidade não opera mais, como no trabalho, no casamento, no exército, na Igreja, no

sindicalismo etc. (LIPOVETSKY, 2005a, p. 18-19). Em suma: ninguém aceita mais abnegar a si mesmo em função de algo; agora os indivíduos desconfiam dos grandes profetas; e mesmo quando se vê indivíduos em um profundo engajamento social, isso não se dá porque ele está disposto a negar a si em função de um ideal, e sim porque esses indivíduos acreditam naquele ideal, ou seja, ele está de acordo com a singularidade daquele indivíduo. Tudo é acessado pela personalização, pela sedução: não há engajamento austero, sacrificial, e sim engajamento porque aquilo me atrai, está de acordo com aquilo que penso, sinto, faço. Foi toda uma “revolução do cotidiano”, onde surgiu uma “consagração do presente” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 59), ou seja, não mais a visão futurista de sacrifício do presente em função de um amanhã glorioso. A segunda revolução individualista, por meio da personalização, revolucionou também a relação que o indivíduo estabelecia com o tempo. Segundo o filósofo francês “nosso tempo conseguiu eliminar a escatologia revolucionária instaurando uma revolução permanente do cotidiano e do indivíduo” (LIPOVETSKY, 2005, p. XV). Para entendermos como isso se dá no pensamento de Lipovetsky, nos aprofundemos nessas mudanças na relação entre indivíduo e tempo.

De acordo com o filósofo francês para os modernos – relativos à primeira modernidade – “o futuro estava traçado” (LIPOVETSKY, In: CHARLES, 2006, p. 159). O que significava – como bem tratamos no primeiro capítulo – que a relação com futuro se constituía como uma relação de esperança que se manifestava concretamente em projetos de futuro muito bem traçados e que apresentavam claramente o objetivo a se alcançar bem como os meios pelos quais seria possível atingi-lo. E esses projetos de progresso eram apresentados pelos diversos peritos e instituições, justificados pelos grandes discursos de sentido. Assim, mesmo projetos de progresso que eram totalmente contrários entre si em suas propostas, como o liberalismo e marxismo, por exemplo, trabalhavam a partir da mesma relação entre indivíduo e tempo: uma supremacia do futuro sobre o presente, onde o presente se constituía apenas como meio para o verdadeiro *telos*, e nunca como um fim em si mesmo. Assim, nos indivíduos da primeira modernidade existia uma ideia religiosa de progresso que se mantinha pelo engajamento e pela crença na esperança futurista.

Essa escatologia, porém, perdeu sua força no período pós-moderno, uma vez que o processo de personalização instituiu uma “temporalidade presentista” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 59), onde passou a imperar uma supremacia do presente sobre o futuro. Assim nos escreve Lipovetsky (2004b, p. 61-62): “no momento em que ressoavam as derradeiras encantações revolucionárias carregadas de esperanças futuristas, emergia a absolutização do presente imediato glorificando a autenticidade subjetiva e a espontaneidade dos desejos, a cultura do

‘tudo já’ [...]’. Se colocarmos essa consideração de Lipovetsky à luz daquilo que viemos trabalhando a partir de seu pensamento ao longo desta subseção, será possível percebermos a relação do desengajamento emocional e da descrença com essa temporalidade presentista. Uma vez que o processo de personalização leva os indivíduos a desacreditarem das grandes instituições e de seus peritos, assim também, em consequência, os grandes discursos de sentido também se tornam desacreditados: “já nenhuma ideologia política é capaz de inflamar as multidões [...]” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XIX). A lógica da personalização, ao estimular profundamente os valores individualistas, leva o indivíduo a não cair novamente na lógica sacrificial que protela a felicidade, fixando-a em um determinado *telos* no futuro. Toda essa cultura da procrastinação que tinha como fundo essa ideia religiosa de progresso é solapada pela afirmação cada vez mais abertas dos valores de felicidade individual e de realização de si. Novamente: não mais abnegação de si; não mais abrir mão das singularidades e dos desejos individuais.

Essa nova concepção do tempo a partir de uma temporalidade presentista não se identifica, porém, com a ideia de um “presente absoluto” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 65). Não é porque preconizamos a realização de si no presente que a ideia de progresso ou a noção de futuro tenham sido extintas na segunda modernidade. Embora as mudanças pós-modernas e a segunda revolução individualista tenham instaurado uma espécie de lógica do *carpe diem*, essa mesma lógica não é absoluta: talvez o sentimento de abertura que as mudanças pós-modernas provocaram nos leve a perceber certo impulso a esse *carpe diem*, numa supervalorização do presente; porém esses vinte/trinta anos de frenesi esbarram na consolidação da hipermodernidade onde as angústias e preocupações aparecem (LIPOVETSKY, 2004b, p. 71-74) – como tratamos anteriormente ao analisarmos a distinção entre modernidade, pós-modernidade e hipermodernidade no pensamento de Lipovetsky. Assim, apesar de encontrarmos diversos vestígios dessa temporalidade presentista – Lipovetsky nos fala dos fluxos econômicos de curto prazo, dos insucessos progressistas, da derrocada do poder regulador da tradição (LIPOVETSKY, 2004b, p. 66) – isso não nos habilitaria a defender a ideia de uma “cultura do ‘presente eterno’ ou ‘auto-suficiente’” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 66 – grifos do autor), pois defender essa ideia é deixar de lado a complexidade das sociedades hipermodernas, em que, apesar da não procrastinação da felicidade e da realização de si, a preocupação com o futuro constantemente bate à porta. Acerca disso, nos esclarece Lipovetsky:

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 ideia de progresso. Mas, apesar disso, a página do progresso está muito longe de ter sido virada de vez. [...] Assistimos não ao fim de toda a crença no progresso, mas ao surgimento de uma ideia pós-religiosa do progresso, ou seja, de um porvir indeterminado e problemático – um futuro hipermoderno. [...] Nesse sentido, a ‘ausência de futuro’, ou 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 (LIPOVETSKY, 2004b, p. 66-67 – grifos do autor).

O futuro puro, nesse sentido, não se constitui como um terno aqui e agora, mas significa a retirada de diversas estruturas que povoavam a temporalidade do futuro. É o que Lipovetsky chamou no trecho que citamos acima de um processo de laicização das representações modernas do tempo, de desencantamento/modernização da consciência temporal moderna. O futuro existe e nos preocupa (LIPOVETSKY, 2004b, p.58). A crença no futuro foi suplantada, mas não por uma fuga dele, e sim por preocupação que aparece no presente como tentativa de prevenção (LIPOVETSKY, 2004b, p. 69). Porém, não há mais a espera encantada pelos amanhãs radiosos: o futuro é produzido no presente, e por isso permanece indefinido. É o fim do que Charles (2009, p. 66) chamou de história progressiva. Esse é o futuro puro do qual nos fala Lipovetsky.

Essas considerações nos levam a perceber que um traço marca a interpretação de Lipovetsky acerca da primeira modernidade e que esse traço se apresenta desde nossas análises acerca do processo de socialização da primeira modernidade até nas últimas laudas que discorremos até agora: que toda a primeira modernidade foi tributária da lógica religiosa, não com relação a um teocentrismo, e sim pela sua forma estrutural de orientar a sociedade de uma maneira teleológica-escatológica. E o que ele nos aponta é que as transformações que ocorrem no período pós-moderno e que se consolidam e se intensificam na hipermodernidade é um processo de secularização, que esteve na primeira modernidade circunscrito em algumas esferas, como a ciência ou o direito, e que agora atinge todo o tecido social e todas as formas de compreensão da realidade, inclusive na representação do tempo. Um processo de modernização da própria modernidade, como escreveu Lipovetsky (2004b, p. 56).

A relação com o passado também foi alterada. Enquanto na primeira modernidade os indivíduos buscavam relegar a tradição ao passado, buscando a modernização e o novo, os indivíduos da segunda modernidade são capazes de reaccessar o passado, não numa volta ao passado, e sim numa revitalização dele por meio dos valores presentistas. Ou seja, o passado

volta, mas travestido pela lógica da personalização, como *vintage*, como adorno existencial (LIPOVETSKY, 2004b, p. 90): a temporalidade presentista “é sinônimo não de depreciação do passado, mas de exploração-mobilização sem exclusão de todos os eixos da temporalidade sócio-histórica, reciclagem e retradução de memória com fins econômicos, emocionais e identitários” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 91). E recorrendo mais uma vez ao próprio argumento de Lipovetsky citamos outro trecho que julgamos importante para fecharmos a ideia: “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” (LIPOVETSKY, 2004b, p. 93 – grifos do autor).

Assim se deu, portanto, a superação da ideia religiosa de progresso: por meio de uma descrença nas instituições, nos pastores e nas diversas estruturas de sentido; por meio de uma revolução na representação da temporalidade moderna; e fundamentada num profundo investimento e valorização dos valores individualistas e da realização de si. Restam alguns poucos padres do deserto (LIPOVETSKY, 2005a, p. 19), porém seus gritos já não são mais ouvidos. Tudo recai na lógica da sedução – lógica consumista que invade todo o tecido social e todas as relações. A segunda modernidade é integradora, pois o processo de personalização corrói as antinomias e é capaz de abarcar a coexistência de realidades contraditórias, sem qualquer tragédia, todas elas personalizadas, acessadas pelos valores individualistas – o que não exclui o confronto, evidentemente.

2.3. A ERA DO VAZIO: NARCISO COMO INDETERMINAÇÃO E POSSIBILIDADE.

Consideramos então, a partir das análises que até aqui realizamos, que a base da qual dispõe o homem da segunda modernidade para o processo de individualização e construção existencial não é mais aquela que identificamos anteriormente ao final de nosso primeiro capítulo. Aquela base que chamamos de acumulativa e linear é solapada pelo processo de personalização e sua nova mecânica de individualização e socialização. A segunda revolução individualista é, portanto, responsável por mudar a base de individualização e a construção existencial. Resta-nos entender agora: se essa base não é mais acumulativa e linear, como ela se constitui? Para entendermos isso prossigamos com nossas investigações acerca da segunda modernidade em sua relação com o individualismo. E para realizarmos essa última análise que nos resta para a pesquisa que aqui estipulamos, seguiremos a pista que Lipovetsky nos dá já em sua primeira obra: a superação do progresso futurista, descrença e o desencanto

geram aquilo que Lipovetsky chama de indiferença (LIPOVETSKY, 2005a, p. 19). Porém, essa indiferença da qual o autor fala nos autoriza falar de uma espécie de niilismo? Buscando responder essa questão construiremos linhas de inteligibilidade acerca do processo de individualização hipermoderno.

2.3.1. Indiferença e Atomização: contra o niilismo e as teorias apocalípticas.

No segundo artigo que compõe a obra *A Era do Vazio*, intitulado “A indiferença pura”, Lipovetsky anuncia, junto com a chegada de uma era da sedução, também uma era onde reina a indiferença. Trabalhando justamente as ideias de que tratamos anteriormente para falar do desengajamento, o autor apresenta um novo quadro na história da modernidade e do individualismo, onde – trabalhando com a metáfora do deserto (LIPOVETSKY, 2005a, p. 18) – a pós-modernidade, por meio da personalização e da sedução, teria instaurado uma condição onde tudo está sob o jugo da indiferença. O desengajamento e a descrença no progresso futurista do qual tratávamos anteriormente seriam, assim, uma expressão visível dessa supremacia da indiferença. A indiferença se constitui assim um mecanismo pelo qual também age o processo de personalização: ao mesmo tempo sedução e indiferença. Ela, a indiferença, cria um deserto que “ocupa em silêncio a existência cotidiana, a sua e a minha, no coração das metrópoles contemporâneas” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 18). Porém, como isso se dá? Como ao mesmo tempo há sedução e indiferença num mesmo processo? Não seriam, pois, de certo modo, realidades opostas? E com relação à indiferença: seria ela uma espécie de niilismo do nosso tempo? Tratemos essas questões a partir das considerações de nosso filósofo. Para isso, comecemos primeiro pela discussão da relação sedução/indiferença.

Consideremos preliminarmente essa reflexão: a sedução, como a concebe Lipovetsky, só pode existir, justamente, porque reina a lógica da indiferença. Se retomarmos rapidamente nossa reflexão acerca da primeira modernidade e do engajamento emocional, não encontraremos lugar para a sedução, pelo menos não no sentido de sedução suave e personalizada que Lipovetsky concebe acerca da segunda modernidade. Isso porque o engajamento emocional pressupunha a não-indiferença. E a não-indiferença se justifica, justamente, por uma relação afetiva profunda e duradoura com relação a algo. Os grandes discursos de sentido da primeira modernidade provocavam uma coerção nas pessoas, donde a necessidade de negar a si em função do coletivo. Ora, nesse caso não há sedução no sentido personalizado e convidativo, o que há é engajamento emocional e crença sacrificial. A sedução, por sua vez, não trabalha aos brados fervorosos, e sim no conselho amigável, por meio do olhar e do desejo. Como vimos ao tratarmos do crepúsculo do dever: não mais o

“Para emagrecer faça isso...”; agora reina o “Se você quer emagrecer, que tal isso...”. Numa condição de indiferença como a que passa a reinar a partir das transformações pós-modernas, como quer Lipovetsky, não há espaço para engajamento, como vimos anteriormente. A indiferença requer sedução: não mais prescrições, e sim opções.

Longe de representar uma crise maior do sistema anunciando sua falência a um prazo mais ou menos longo, a deserção social não é mais do que sua realização extrema, sua lógica fundamental como se, depois das coisas, o capitalismo devesse tornar os homens igualmente indiferentes. Não há aqui fracasso ou resistência ao sistema, a apatia não é um defeito de socialização, mas, sim, uma nova socialização suave e ‘econômica’, uma descontração necessária ao funcionamento do capitalismo moderno enquanto sistema *experimental* acelerado e sistemático. Baseado no agenciamento constante de combinações inéditas, o capitalismo encontra na indiferença uma condição ideal para sua experimentação, que pode se realizar com um mínimo de resistência. Todos os dispositivos se tornam possíveis em tempo mínimo, a inconstância e a inovação capitalistas não encontram as aderências e fidelidades tradicionais, as combinações se fazem e desfazem cada vez mais depressa, o sistema do ‘por que não?’ se torna puro, do mesmo modo que a indiferença, a essa altura, sistemática e operacional (LIPOVETSKY, 2005a, p. 25 – grifos do autor).

Isso, porém, não nos leva a ler a indiferença como um traço particular do capitalismo que desempenha influência sobre a vida das pessoas. Mais do que isso: a indiferença não é um instrumento de uma instância em particular, pois ela é “metapolítica” e “metaeconômica” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 25). Por esse mesmo motivo, não estando circunscrita ao funcionamento do capitalismo, essa indiferença permite que o capitalismo opere do modo como opera: na relação entre indiferença e sedução. Assim, o indivíduo afetado pela apatia – que é a expressão da indiferença no indivíduo – não está mais disposto a negar suas vontades particulares em detrimento de megaprojetos. A sedução acessa justamente as bases psicológicas do indivíduo, pois sabe que o indivíduo se tornou indiferente e que por isso grandes projetos fenecem, e que nada poderá subsistir durante muito tempo: é a lógica do curto prazo que suplanta a lógica do engajamento; por esse motivo a sedução personaliza e instiga, criando produtos, projetos, ideias e valores que podem ser constantemente renovados, atualizados, aperfeiçoadas e, principalmente, personalizados. Daí a relação aparentemente paradoxal entre a indiferença e a sedução: relação amistosa que garante o próprio funcionamento do processo de personalização.

A indiferença opera a partir de duas realidades complementares: a lógica da atomização e a lógica paradoxal do excesso/esvaziamento. A atomização remete, justamente, à lógica da personalização que recai numa ação de separação do social em grupos específicos (LIPOVETSKY, 2005a, p. 25). Já no prefácio de *A Era do Vazio* Lipovetsky nos dá a ideia: “a última figura do individualismo não reside numa independência soberana associal, mas,

sim, nas ramificações e conexões em coletivos com interesses miniaturizados, hiperespecializados [...]” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XXIII). Ou seja, o desengajamento do qual tratamos anteriormente não leva, segundo Lipovetsky, a um indivíduo associal, e sim ao indivíduo personalizado: nichos específicos, com uma socialização associativa entre indivíduos que se identificam como iguais justificados por semelhança – seja ela uma semelhança afetiva, ideológica, linguística ou musical, que seja. Existe, portanto, o social, mas não mais um social coeso, pautado num princípio de homogeneidade, e sim um social personalizado, atomizado, povoado pelos indivíduos e seus reclames existenciais que não recuam mais ante a pretextos universalistas. Intimamente ligada a essa lógica de atomização da qual nos fala Lipovetsky está a lógica paradoxal do excesso/esvaziamento: toda essa personalização e atomização, que cria particularizações muito específicas de tudo, influem a par com uma lógica do excesso que é, ao mesmo tempo, consequência da atomização e catalizadora da mesma. Dentro da estratégia de operação da sedução numa sociedade indiferente, como analisa Lipovetsky, a profusão de novos produtos, novas ideias, novos valores etc., invade a vida social criando um leque muito grande de possibilidades: é uma “indiferença por excesso e não por falta” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 22). A multiplicação da informação, o crescimento constante de ações de conscientização, de prevenção, o excesso de produtos, de músicas, de modelos de existências; toda essa lógica do excesso gera, de modo aparentemente paradoxal, um esvaziamento, que alastra a indiferença por todo o tecido social e pela vida dos indivíduos.

Quanto mais os políticos se explicam e se exibem na televisão, mais todo mundo se aborrece; quanto mais os sindicatos distribuem panfletos, menos eles são lidos; quanto mais os professores querem fazer ler, menos os alunos lêem. Indiferença por saturação, informação e isolamento (LIPOVETSKY, 2005a, p. 26).

Encontramos aqui a ideia de uma modernização da modernidade, da qual tratamos ao analisarmos as mudanças entre modernidade, pós-modernidade e hipermodernidade. Essa lógica paradoxal do excesso/esgotamento remete, justamente, à característica do *hiper* de que nos escreve Lipovetsky: as diversas instâncias da vida humana recebem um alto investimento, potencializando suas lógicas de funcionamento – onde podemos perceber claramente o alto investimento na técnica, no mercado e no indivíduo. Todo esse hiperinvestimento gera uma saturação, fazendo com que o mesmo processo que incha a vida com excessos, também gere um esvaziamento profundo, ou seja, uma indiferença pura. A cada dia novos produtos, novas propostas, novas informações, novas pesquisas são lançados, injetados em nossa sociedade, causando uma espécie de hipertrofia, onde nada mais se destaca enquanto superior: estamos

tão cheios de novas coisas a cada segundo que não há tempo para uma consolidação, e por isso nada ganha um status de superioridade, pois dali dois ou três anos já está ultrapassado e precisa ser modernizado de novo. Esgotamento decorrente de excesso. Segundo Lipovetsky, essa indiferença que opera por meio dessa lógica afeta cada vez mais a vida humana: é visível na educação e na política (LIPOVETSKY, 2005a, p. 21-22), na linguagem e na informação (LIPOVETSKY, 2005a, p. XXIV); nas concepções estéticas e nas obras de arte (LIPOVETSKY, 2005a, p. 20-21); na relação com o outro (LIPOVETSKY, 2005a, p. 29-30); no espírito revolucionário – Lipovetsky afirma que as manifestações de maio de 68 na França teriam sido uma das primeiras revoluções indiferentes da história (LIPOVETSKY, 2005a, p. 27) e (LIPOVETSKY, 2004b, p. 111-113), pois se colocou como uma revolução que não operava mais pela via do engajamento e da crença sacrificial, mas sim do movimento descontraído, sem um programa de ação. Em suma: para Lipovetsky a indiferença é uma realidade que surge com as transformações pós-modernas e que se intensifica na consolidação da hipermodernidade, com o aumento da lógica paradoxal do excesso/esvaziamento, gerando cada vez mais o deserto por meio da saturação.

Porém, o filósofo francês não entende essa indiferença como sendo uma forma de alienação ou uma forma de niilismo. Tratemos primeiramente da ideia de alienação: quando discorreremos acerca da concepção de Lipovetsky acerca da sedução, constatamos que para o autor ela não se apresentava como o espetáculo de Debord ou como uma forma de alienação do marxismo. Assim também a indiferença não possui esse traço, pois o conceito de alienação não é capaz de abarcar todo o fenômeno da indiferença, segundo Lipovetsky. Enquanto o conceito de alienação está preso à ideia do homem reificado, que precisa se emancipar – e desse modo, aquele que já é emancipado não é mais afetado pela alienação –, a indiferença se estende também à figura marxista do homem emancipado. Assim escreve Lipovetsky acerca disso em *A Era do Vazio*:

Nessas condições, é claro que a indiferença atual recobre apenas parcialmente o que os marxistas denominam *alienação*, mesmo que este conceito fosse ampliado. Sabe-se que a alienação é inseparável das categorias de objeto, de mercadoria, de alteridade e, portanto, do processo de reificação, enquanto a partia se desdobra muito mais, uma vez que concerne a *indivíduos* informados e educados. A deserção, não a reificação: quanto mais o sistema atribui responsabilidades e informa, menor é o investimento. Esse paradoxo impede de assimilar a alienação e a indiferença, mesmo quando esta última se manifesta pelo tédio e pela monotonia. Além do ‘desprendimento’ e da miséria cotidiana, a indiferença designa uma nova consciência e não uma inconsciência, uma disponibilidade e não uma ‘exteriorização’, uma dispersão e não uma ‘depreciação’. Indiferença não quer dizer passividade, resignação ou mistificação; é preciso romper definitivamente com essa corrente de identificações marxistas (LIPOVETSKY, 2005a, p. 24 – grifos do autor).

E retoma em entrevista a Sébastien Charles publicada em *Os Tempos Hipermodernos* de 2004:

[...] julgo que o existencial, os modos de vida, o frívolo devem ser levados em conta, e não ser de imediato considerados a 'falsa consciência'. Isso porque logo me incomodei com a noção de alienação: ela veiculava em demasia a ideia de que as pessoas eram mistificadas, passivas, manipuladas, hipnotizadas – Debord –, incapazes de distanciamento crítico, de compreensão do que lhes acontecia. Em *A era do vazio*, procurei mostrar que as coisas eram muito mais complexas, que a lógica sedutora do mercado era um poder não para o logro e a espoliação, mas também para a emancipação do indivíduo. [...] o indivíduo, a revolução democrática, os direitos humanos, tudo isso, já não eram mais uma superestrutura, simples 'reflexo' da economia. Essas problemáticas me deram maior liberdade para entender a sociedade nova, na qual se observava um impulso de autonomia individual, uma sujeição menor aos enquadramentos coletivos (LIPOVETSKY, 2004b, p. 112).

Os textos acima transcritos nos apresentam bem a ideia do autor: a indiferença não é uma inconsciência, e sim uma nova consciência. Não há nisso a característica da mistificação, por isso a ideia de que o fenômeno da indiferença não significa passividade, pois isso incorreria numa não liberdade e num controle total do mercado sobre o indivíduo. Porém, como já tratamos ao analisar a concepção de Lipovetsky acerca da sedução, não é isso que ocorre: embora não haja, de fato, uma liberdade pura, sem qualquer tipo de ascendência ou formas de controle, isso também não significa que só existe mistificação e alienação, sem que haja margens para a autonomia. Pelo contrário, a perspectiva de Lipovetsky é outra, ou seja, a de uma autonomia frente às formas de controle. Desse modo, a própria sedução, embora possa funcionar como forma de controle, trabalha em função da personalização, que por sua vez está ancorada nas vontades individuais e dá vazão a elas. No fundo o plano último recai no indivíduo e em suas aspirações: a sedução só funciona por que ela consegue se adequar ao indivíduo subjetivo. Nesse sentido, assim também opera a indiferença, segundo lado da moeda: o indivíduo indiferente não é passivo, justamente porque é seu desejo que se constitui como princípio frente às novidades que aparecem, e não mais a adoção de princípios advindos de outro lugar que não a própria singularidade. O indivíduo indiferente não está à margem, e sim dentro do processo; não é simplesmente manipulado, mas, ao contrário, é atuante dentro do processo. E ainda é necessário deixar claro algo: Lipovetsky não está, com essa posição, negando a existência da alienação e dos processos de reificação que é o tema central dos textos de assonância marxista. Ao invés disso, Lipovetsky está apontando para outra realidade diversa dessa, também existente: ou seja, não se trata de negar a existência da alienação e da reificação, mas de apontar para outra condição, para um processo inédito que se dá no processo de personalização. E, principalmente, demonstrando que o conceito de alienação não é suficiente para compreender o fenômeno da sedução e da indiferença que surge com as

transformações pós-modernas e se constitui e intensifica dentro das sociedades hipermodernas.

Por outro lado, se essa indiferença não pode ser abarcada dentro do conceito de alienação, ela também não se equivale ao niilismo: a indiferença é um fenômeno que se constitui como um “deserto paradoxal, sem catástrofe, sem tragédia ou vertigem” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 18). Essa indiferença não é lida por Lipovetsky a partir de uma lamentação e uma decadência, de uma derrocada dos valores e o aparecimento de uma sociedade desorientada, relativista, onde não existam quaisquer valores. Ou seja, na perspectiva do filósofo francês, toda essa indiferença não se traduz em uma visão apocalíptica marcada pela penúria cética e por uma anomia social. Pelo contrário, a posição de Lipovetsky é a de que essa indiferença opera mais pela via da “descontração” que pela via do niilismo (LIPOVETSKY, 2005a, p. 20). Para analisarmos melhor isso, recorramos às próprias palavras do autor:

O niilismo europeu, analisado por Nietzsche como depreciação mórbida de todos os valores superiores e como deserto dos sentidos, não corresponde mais àquela desmobilização de massa e não é acompanhado por desespero e sensação de absurdo. Todo feito de *indiferença*, o deserto pós-moderno também se afastou do niilismo ‘passivo’ e do seu deleito moroso a respeito da inutilidade universal, assim como o niilismo ‘ativo’ e sua autodestruição. Deus morreu, as grandes aspirações se extinguem, mas *ninguém está dando a mínima importância*, eis a alegre notícia, eis o limite do diagnóstico de Nietzsche em relação à tristeza europeia. O vazio dos sentimentos e o desmoronamento dos ideais não trouxeram, como era de se esperar, mais angústia, mais absurdo, mais pessimismo. Essa visão ainda religiosa e trágica tem como réplica o aumento da apatia de massa, da qual as categorias de impulso e de decadência, de afirmação e de negação, de saúde e de doença são incapazes de dar conta. Até mesmo o niilismo ‘incompleto’, com seus sucedâneos de ideais laicos, já teve seu tempo e nossa bulimia de sensações, de sexo, de prazer nada esconde, nada compensa, muito menos o abismo dos sentidos aberto pela morte de Deus. A indiferença, não a angústia metafísica (LIPOVETSKY, 2005, p. 19-20 – grifos do autor).

Para o autor não é possível falar que a segunda modernidade, tomada pela indiferença, se identifica como niilista, pois essa indiferença não se constitui como depreciação. Essa lógica do niilismo que Lipovetsky se refere, decorrente das análises de Nietzsche acerca do niilismo europeu, também não é capaz de compreender totalmente o fenômeno da indiferença, pois ainda opera pela visão religiosa, enquanto a indiferença já opera a partir de outra lógica, que é a da descontração. Essa apatia que se manifesta no indivíduo da segunda modernidade não o leva a se entristecer com uma realidade onde as grandes ideologias e os grandes projetos feneceram; ao contrário disso, a indiferença descontraída leva o indivíduo a um aumento de autonomia e da possibilidade de realização do desejo. Claro que algo deve ser levado em conta nessa análise: Lipovetsky escreve isso em sua primeira obra, em 1983, se

referindo àquele parêntesis pós-moderno, onde há uma grande abertura nas sociedades ocidentais por meio do processo de personalização. E em 2004, ao escrever *Os Tempos Hipermodernos*, o autor apontou certas mudanças na sociedade em relação ao período pós-moderno, como o fato da parcela de autonomia ganha com as transformações pós-modernas terem se consolidado e passar a serem assoladas por uma certa angústia na construção de si (LIPOVETSKY, 2004b, p. 117). Porém, mesmo assim essa angústia hipermoderna de que Lipovetsky escreve não se identifica com o pessimismo, pois ela é uma angústia decorrente do ganho de liberdade frente às formas de controle social, onde o indivíduo passou a ter mais possibilidades de escolhas e essas opções, por serem múltiplas e muito variadas, causam uma angústia dentro do processo de individualização – abordaremos melhor essa questão em breve, ao tratarmos especificamente do indivíduo. De qualquer modo, não é de uma angústia pessimista e niilista que nos fala Lipovetsky.

Para o autor a indiferença que adentrou nas sociedades ocidentais a partir das transformações pós-modernas e se consolidou dentro da hipermodernidade não gera uma sociedade relativista: não são sociedades que não possuem qualquer núcleo moral de valores, ou que relativizam tudo num constante fluxo do gozo de seus indivíduos. Tomar essa posição a partir do pensamento de Lipovetsky seria negar muitas das particularidades que existem dentro da complexidade da segunda modernidade. Para continuarmos tratando disso com maior preocupação em nossa análise, retomemos as análises que realizamos anteriormente com relação ao crepúsculo do dever e ao surgimento de uma sociedade pós-moralista: a análise de Lipovetsky acerca das transformações da ética e da moral a partir da pós-modernidade não incorre no surgimento de uma sociedade pós-moral, e sim pós-moralista, ou seja, que abandona a lógica religiosa em que tanto a moral cristã quanto a ética laica da primeira modernidade estavam fundamentadas, cada uma a seu modo e com uma orientação específica. A sociedade pós-moralista está sim fundamentada em um núcleo sólido de valores. Assim escreve Lipovetsky em 1992:

Os meios intelectuais deixaram-se cativar em larga medida pelo roteiro niilista: é sempre a sensação de naufrágio e catástrofe do ‘deixa tudo pra lá’ que predomina na concepção das novas democracias. Entretanto, a realidade só muito remotamente nos reporta a esse cenário apocalíptico. É um equívoco equiparar o crepúsculo do dever ao cinismo e ao vazio dos valores. Para além da saturação ou desestabilização incontestável de um certo número de referências, a sociedade atual vai reconstruindo um núcleo sólido de valores compartilhados, os quais se apoiam num consenso de valores éticos de base. [...] Os crimes de sangue, a escravidão, a crueldade, o estupro, as sevícias psicológicas e físicas, eis os muitos delitos que, mais do que nunca, provocam *indignação* coletiva. [...] Os direitos humanos, sim, é que foram alçados à condição de um absoluto (LIPOVETSKY, 2005b, p. 123-124 – grifo do autor).

E reiterou em entrevista a Sébastien Charles publicada em *Os Tempos Hipermodernos* de 2004:

Sem sistema de valores, nada de corpo social capaz de reproduzir-se. A sociedade hipermoderna não escapa a essa lei. A derrocada dos grandes messianismos políticos, longe de ter provocado a aniquilação de todos os valores, permitiu que as democracias se reconciliassem com seus princípios morais básicos: os direitos humanos. De um lado, o individualismo faz reduzir-se a força das obrigações morais; de outro, contribui para dar-lhes nova prioridade. O respeito à pessoa humana podia parecer secundário quando comparado à revolução, à luta de classes, à nação ou ainda à raça. Não é mais o caso. É preciso desfazer-se da lengalenga de um universo niilista, anárquico, livre de todo senso moral, de toda crença no bem e no mal: a decadência dos valores é um mito, aliás sem absolutamente nada de novo (LIPOVETSKY, 2004b, p. 118).

Eis a perspectiva de Lipovetsky: não é possível identificar na indiferença um niilismo, pois ela não se traduz como uma lamentação pessimista e melancólica sobre o fim dos valores, tanto porque a indiferença não opera por meio do pessimismo, e sim por meio da descontração, quanto porque não há fim dos valores, e sim a sagração de novos valores, cujo princípio – núcleo sólido – é a afirmação dos direitos humanos, expressão do hiperinvestimento no indivíduo. É aquilo que Lipovetsky (2005b) chamou de “a ética indolor dos novos tempos democráticos”. O individualismo da segunda modernidade é profundamente marcado por esse traço da indiferença, que age por gerar cada vez mais o desengajamento emocional e a descrença no progresso futurista, produzindo um indivíduo cada vez mais aberto às mudanças e à expressão do seu desejo.

Essa indiferença não aparece, portanto, como um fechamento, e sim como uma abertura, pois não esbarra mais nas profundas antinomias, nas tradições invioláveis ou dicotomias insuperáveis: a indiferença de que nos fala Lipovetsky requer uma atitude e não uma não-atitude. O desengajamento emocional, a deserção do social coletivista e a descrença no progresso futurista constituem-se como atitudes de negação da negação de si. A indiferença não é nem a mistificação da alienação ou o controle por meio do espetáculo, nem o relativismo extremo, nem o niilismo pessimista: é atitude indiferente da afirmação de si frente às novidades do mundo hipermoderno. Novamente: o indivíduo indiferente é o indivíduo descontraído – o “homem *cool*”, como por vezes retrata Lipovetsky (2005a) –, e não o lamentador. E mesmo com a angústia hipermoderna – de aparência sartreana (condenado a ser livre) – que surge da multiplicidade de opções da construção de si, a indiferença ainda opera pela descontração, pois se dá pelas combinações fortuitas cada vez mais amplas que a hipermodernidade possibilita. Desse modo escreve Lipovetsky: “o homem indiferente não se apega a nada, não tem certeza absoluta, adapta-se a tudo, suas opiniões são

suscetíveis de modificações rápidas [...]” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 26). Partindo assim dessa concepção acerca do individualismo, busquemos compreender mais a fundo a figura desse novo indivíduo.

2.3.2. Narciso, o Indivíduo Hipermoderno: hiperinvestimento e dessubstancialização do Eu.

A indiferença nos permitiu compreender que para Lipovetsky o indivíduo da segunda modernidade está aberto, e que as diversas realidades sociais, estando sob a ação do processo de personalização, recaem na lógica individualista: essa é, pois, a principal consequência da personalização, que não mais homogeneiza em coletivos, mas, sim, que atomiza. Por isso a perspectiva de Lipovetsky acerca do segundo individualismo que tratamos até agora já aponta para uma não determinação do indivíduo, ou seja, o processo de individualização que se dá por meio do processo de personalização produz um indivíduo muito mais autônomo frente ao anterior, pois ele não está mais sob o jugo da coerção disciplinar e dos grandes discursos de sentido que geravam o engajamento emocional e a esperança no progresso.

A indiferença do indivíduo com relação a todas essas estruturas levou-o a um crescente abandono do social – enquanto coletivo homogeneizado pelo qual se deveria sacrificar o individual – e a uma forte centralização em si mesmo: a busca pelo “direito de ser absolutamente si mesmo” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVII). Assim a segunda modernidade é centralizada no “indivíduo livre como valor principal”, onde existe a “manifestação definitiva da lógica individualista” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVII.). O individualismo que nasce com a primeira modernidade e que institui o “indivíduo livre e igual como valor central de nossa cultura” se constituiu como “uma revolução importante, mas inacabada e incompleta”, pois esteve sendo constantemente freada no processo de autonomização individual (LIPOVETSKY; SERROY, 2013, p. 47) – como já analisamos em nosso primeiro capítulo. Ou seja, já no primeiro individualismo haveria um germe do processo de personalização, mas que ainda não podia se desenvolver bem frente à estrutura religiosa que se manifestava no dever, na disciplina, no engajamento e na ideia de progresso. O segundo individualismo, por sua vez, retoma o processo de autonomização individual: ao ser mais plenamente desenvolvido na segunda modernidade, o processo de personalização estabeleceu um valor fundamental: “o da realização pessoal, do respeito à singularidade subjetiva, da personalidade incomparável, quaisquer que sejam as novas formas de controle e de homogeneização realizadas simultaneamente” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVII); ou seja, o valor do

individualismo foi profundamente explorado, mesmo frente às diversas formas controle existentes.

Retomando as análises que fizemos até aqui, seguiremos a senda das considerações de Sébastien Charles, expressas em sua obra *Cartas Sobre a Hipermodernidade*, acerca da ideia de que a existência desse segundo individualismo – hiper-individualismo (hiperindivíduo) – é explicável a partir de quatro elementos que o justifica. O primeiro deles seria “a perda de legitimidade sofrida pelas grandes ideologias da modernidade (o Progresso, a Revolução)” (CHARLES, 2009, p. 133). Esse elemento nos remete às nossas últimas análises em Lipovetsky acerca do desengajamento e da indiferença, que faz surgir uma nova compreensão da história, do progresso e da realização de si. De acordo com Charles (2009, p. 133) “as grandes ideologias, que haviam dado sentido à vida de milhões de indivíduos, não têm mais a mesma influência”. Isso já nos leva, preliminarmente, à ideia da deserção social – no sentido que já tratamos – bem como a uma ideia de centralização nas questões individuais. É, já, um breve aceno acerca da ideia de uma centralização e investimento no individual em detrimento do social e coletivo.

O segundo elemento é a expansão da lógica mercantil que flexibilizou a produção e desestabilizou o jogo econômico tradicional. Desse modo, o mercado de trabalho passou a exigir uma maior “adaptabilidade, iniciativa e flexibilidade” (CHARLES, 2009, p. 134), o que afetou profundamente os indivíduos. Essa ideia nos leva ao encontro das análises que realizamos anteriormente acerca da questão do consumo e da sedução. Ligado a isso está o terceiro elemento elencado por Charles (2009, p. 134), que é a “celebração da liberdade individual”, que nos remete à questão da autonomia. De acordo com o autor, esse elemento se manifesta em dois níveis: um com relação ao “desejo de autonomia no tocante ao pertencimento” (CHARLES, 2009, p. 134.); o outro como “busca de si mesmo como indivíduo único e diferente dos outros” (CHARLES, 2009, p. 134.). O primeiro nível, acerca da ideia de pertencimento, remete àquilo que Lipovetsky (2005a) chamou de atomização. Nas palavras de Charles: “trata-se de se juntar em torno de interesses de uma categoria para poder defendê-los com mais eficácia, mas também de se reunir em torno de prazeres comuns” (CHARLES, 2009, p. 165). Ou seja, o poder de escolher o grupo de pertencimento agora pela lógica personalizada da sedução. O segundo nível, por sua vez, remete à ideia de autonomia na relação consigo mesmo, de construção de si no processo de individualização: remete à ideia de centralização na construção do Eu. Acerca disso escreve Charles:

No segundo caso, a aquisição da autonomia é vivida de maneira individual, cada um tentando descobrir o que significa forjar a sua própria história ou os seus próprios gostos. No sentido dessa busca pela autonomia, as escolhas pessoais predominam diante das regras coletivas ou dos reflexos de classe (CHARLES, 2009, p. 135).

Por fim, o quarto elemento que explica a existência desse novo individualismo é “a transformação do lugar do indivíduo na sociedade” (CHARLES, 2009, p. 135). De acordo com Charles, a primeira modernidade não foi capaz de aplicar os ideais iluministas nesse ponto. É a ideia de Lipovetsky e Serroy (2013, p. 47) – que mencionamos anteriormente – de que o primeiro individualismo teria sido “uma revolução importante, mas inacabada, incompleta”. Segundo Charles o novo individualismo difundiu a ideia de que “cabe a cada um a tarefa de se tornar o gestor da sua própria existência – o que significa *assumir todas as dimensões da mesma*” (CHARLES, 2009, p. 136 – grifos do autor). O indivíduo que tinha sido colocado como centro do pensamento moderno pela primeira revolução individualista ainda tinha sua individualidade justificada por fatores externos a ele, nos modelos disponíveis ao processo de construção de si. Isso muda no hiper-individualismo, porém não porque os ideais iluministas teriam sido efetivamente concretizados, mas, sim, segundo Charles (2009, p. 135), porque “de baixo provinha uma demanda de auto-realização suficientemente forte, para modificar as estruturas tradicionais existentes”. Ou seja, foi o próprio desejo de autonomia dos indivíduos a força que provocou esse segundo individualismo.

Para continuarmos analisando esse novo individualismo com mais rigor, começemos tratando do processo de centralização no Eu: de acordo com Lipovetsky a “deserção da *res publica*” – indiferença – fez surgir o “indivíduo puro” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 29), ou seja, a volta do indivíduo sobre si mesmo, na busca da construção de si. Há, portanto, aquilo que Lipovetsky (2005a, p. 27) chama de um “superinvestimento do existencial”, ou seja, uma vez que não há mais o profundo engajamento no social, profundas crenças nos discursos externos, os restritos modelos existenciais que figuravam passam a ser rejeitados pela indiferença do indivíduo da segunda modernidade, que agora busca construir sua individualidade a partir de uma base muito mais subjetiva, e não mais transcendente a ele mesmo. Assim escreve o autor: “Para que o deserto social seja viável, o Eu deve se tornar a preocupação central: a relação está destruída, mas pouco importa, já que o indivíduo está apto a se absorver em si mesmo” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 37).

Segundo o autor as crises nas identidades sexuais e em papéis sociais como mãe, pai, família são reflexos diretos dessa centralização (LIPOVETSKY, 2005a, p. 27), pois enquanto outrora a sexualidade e os papéis sociais eram claramente definidos dentro das relações em

sociedade, onde não se podia ser diverso dos modelos já preestabelecidos – de homem e mulher, pai e mãe, família –, temos na segunda modernidade a proliferação de novos modelos por meio das associações autônomas que os próprios indivíduos fazem. Os modelos mais tradicionais de identidade sexual (homem e mulher heterossexuais) e de papéis sociais (família como pai, mãe e filhos) até podem ser ainda mais numerosos, mas eles não se impõem mais como único modelo de identidade sexual e de família. Os homossexuais, travestis, bissexuais, trans não cessam de compor novos modelos de sexualidade que surgem a partir de uma centralização em si, a partir de bases fundamentalmente subjetivas, que não negam a singularidade em função de modelos prontos. Assim também uma instituição social, como a família, está em constante mudança e assume diversas configurações diferentes, situacionais: “o processo de personalização desfaz a forma das pessoas e as identidades sexuais, agencia combinações inesperadas [...]; quem pode prever o que irão significar os termos mulher, criança, homem [...] daqui alguns decênios?” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 27.). Assim também Lipovetsky identifica as diversas práticas de cunho terapêutico como expressão dessa centralização no Eu, desse voltar-se para si no cuidado de si. Segundo o autor, seriam essas práticas realizações efetivas e visíveis dessa absorção em si mesmo, onde a preocupação consigo ganha primazia frente ao engajamento e à preocupação com o coletivo: “[...] no momento em que a produção é substituída pela informação, o consumo de consciência se torna uma nova bulimia: ioga, psicanálise, expressão corporal, zen, terapia primal, dinâmica de grupo, meditação transcendental” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 35). É uma canalização das paixões para o Eu (LIPOVETSKY, 2005a, p. 35.). Isso também se expressa de modo muito contundente na relação do indivíduo com o corpo. Assim escreve Lipovetsky:

Do mesmo modo que a apreensão da alteridade do outro desaparece em benefício do regime de identidade entre os seres, o corpo perde seu *status* de alteridade, de *res extensa*, de materialidade muda, em proveito de sua identificação com o ser-indivíduo, com a *pessoa*. O corpo não mais designa uma abjeção ou uma máquina, mas designa nossa identidade profunda da qual não mais se tem motivo para sentir vergonha; podemos exibi-lo nu nas praias ou em espetáculos, em toda a sua verdade natural. Enquanto pessoa, o corpo ganha dignidade; deve-se respeitá-lo, quer dizer, cuidar constantemente do seu bom funcionamento, lutar contra sua obsolescência, combater os sinais de sua degradação por meio de uma reciclagem permanente (cirúrgica, esportiva, dietética, etc.); a decrepitude ‘física’ tornou-se uma torpeza (LIPOVETSKY, 2005a, p. 42 – grifos do autor).

Na perspectiva do autor o corpo deixou de ser aparência e passou a ser tomado como princípio importante no processo de individualização, na construção de si, que se dá não só mais por meio da consciência, mas agora também por meio do corpo: uma subjetivação do corpo, onde mesmo as práticas disciplinares que vêm agir sobre ele não são em função de uma

mera docilização normatizadora, e sim, mais do que isso, de um processo de reconhecimento do corpo como parte do Eu, como expressão de si – “o corpo psicológico substitui o corpo objetivo” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 43). E os esportes, o fisiculturismo, as danças e outras atividades se tornam mecanismos pelos quais esse corpo psicológico é acessado, moldado, para que possa expressar esse Eu, essa identidade subjetiva (LIPOVETSKY, 2005b, p. 90) – corpo como expressão de si e não mais como aparência.

No mesmo sentido o autor também aponta para o crescimento da depressão como um problema que reflete essa realidade da centralização no Eu²⁰. Isso porque Lipovetsky entende que há uma “generalização da depressão” e que esse fenômeno não se justifica pelas “vicissitudes psicológicas de cada um ou das ‘dificuldades’ da vida atual” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 28-29 – grifo do autor). Para ele, mais do que isso, essa realidade remete a um homem que “hoje se caracteriza pela *vulnerabilidade*” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 28 – grifo do autor). De fato, na perspectiva do autor, a centralização no Eu pela qual o novo individualismo opera faz com que o indivíduo se coloque em mais situações de encontro consigo mesmo e por isso seus problemas pessoais ganham grande expressão, passando a figurarem como questões centrais da existência. Enquanto outrora na primeira modernidade havia uma supremacia do coletivo sobre o individual, os problemas pessoais, de cunho existencial e identitário, acabavam perdendo sua importância frente às questões coletivas, na segunda modernidade a trama existencial ganha mais holofotes que o cenário social – os *talk-shows* são expressões claras disso. Quando o desengajamento e a indiferença passam a reinar, então as questões do coletivo perdem força e as problemáticas existências e subjetivas vêm à tona. Assim escreve o autor: “Os problemas pessoais assumem, assim, dimensões desmesuradas e quanto mais os contemplamos, ajudados ou não pelos psi [« psy »], menos os resolvemos” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 29).

Retomaremos essa questão da vulnerabilidade, mas antes disso iremos adentrar mais a fundo nessa questão da centralização no Eu buscando ainda por uma compreensão mais ampla: segundo Lipovetsky (2005a, p. XXI) “com o processo de personalização, o individualismo sofre uma atualização que aqui chamamos de narcisista, de acordo com a definição dos sociólogos norte-americanos”. Tratemos disso: no terceiro artigo que compõe a obra *A Era do Vazio*, intitulado “Narciso ou a estratégia do vazio”, o autor propõe que esse

²⁰ Evidente que o objetivo da nossa argumentação não é uma análise acerca da questão das práticas de cunho terapêutico, da questão do corpo, ou mesmo uma análise da questão da depressão de um ponto de vista não psiquiátrico. As referências a essas questões que são abordadas por Lipovetsky se justificam em nosso texto apenas como forma de endossar nossa análise e argumentação acerca dessa centralização no Eu de que Lipovetsky escreve, e que se manifesta nessas diversas realidades.

novo individualismo que surge com as transformações pós-modernas seja um narcisismo. Segundo Lipovetsky (2005a, p. 31), ao longo da história podemos encontrar na mitologia e na literatura personagens que podem expressar a figura dos homens de um determinado período, em uma determinada condição social e histórica. Desse modo, não seria diferente em nosso tempo, e o indivíduo que é produto desse novo processo de individualização encontraria sua inteligibilidade à luz da figura de Narciso. Essa perspectiva adotada por Lipovetsky deriva da concepção da sociologia americana, principalmente do posicionamento de Christopher Lasch, em *The Culture of Narcissism*²¹. A ideia defendida por Lipovetsky é que “o narcisismo designa o surgimento de um perfil inédito de indivíduo nas relações consigo mesmo e com o seu corpo, com os outros, com o mundo e com o tempo [...]” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 32). Essa concepção de Lipovetsky tem grande influência da obra de Lasch.

Como já dito anteriormente, no começo dessa dissertação, a obra *A Era do Vazio* é um compilado de ensaios acerca das diversas questões que envolvem o individualismo moderno e suas mudanças. Os capítulos da obra são artigos escritos por Lipovetsky, que foram publicados entre os anos de 1979 e 1982, em diferentes revistas – com exceção de dois capítulos (“Modernismo e pós-modernismo” e “Violências selvagens, violências modernas”) – e que foram reunidos, revisados e aumentados para a compilação da obra que é publicada em 1983. O artigo “Narciso ou a estratégia do vazio” – que é colocado, de forma cronológica às publicações, como terceiro capítulo da obra – foi publicado primeiramente em 1980, na revista francesa *Le Débat*²², cerca de um ano após a publicação de *The Culture of Narcissism*, e se apresenta, notavelmente, como uma reflexão da condição do indivíduo a partir da obra de Lasch como referência. Portanto é evidente o reflexo do pensamento de Lasch nesse artigo de Lipovetsky. Inclusive, é daí que Lipovetsky tira a figura de Narciso como personagem que representaria de modo eficiente a condição do indivíduo contemporâneo, pois se retomarmos os outros dois artigos que precedem este do qual estamos tratando – os artigos “A sedução não pára”, de 1979, e “A indiferença pura”, de 1980, ambos publicados na *Traverses*²³ –,

²¹ Lipovetsky cita logo no início do texto uma passagem de *The Culture of Narcissism* (primeira edição americana de 1979) que diz: “o narcisismo se tornou um dos temas centrais da cultura americana”. Partindo dessa citação Lipovetsky escreve uma nota de rodapé dizendo que Lasch cita em sua obra alguns trabalhos de sociólogos americanos, desses que ele se referiu, como Richard Sennett, Jim Houghan, Peter Marin e Edwin Schur, além de autores da psicologia e psicanálise, como P. L. Giovachinni, H. Kohut e O. F. Kernberg, todos trabalhos que envolvem a questão do narcisismo e da identidade. Durante todo esse terceiro capítulo Lipovetsky irá dialogar com as ideias que Lasch desenvolveu em sua obra, e, em consequência, irá dialogar com esses textos da sociologia e da psicanálise americanas.

²² LIPOVETSKY, G. "Narcisse ou la stratégie du vide". *Le Débat*. Paris: Éditions Gallimard, n°5, p. 113-128, 1980/5.

²³ LIPOVETSKY, G. "Séduction non stop". *Traverses*. Paris: Éditions de minuit, n°17, 1979; e LIPOVETSKY, G. "L'indifférence pure". *Le Débat. Traverses*. Paris: Éditions de minuit., n°19, 1980.

mesmo revisados e aumentados para a publicação de *A Era do Vazio*, não encontraremos o termo Narciso ou narcisismo. Desse modo, em “Narcisismo ou a estratégia do vazio”, Lipovetsky se apropria das reflexões de Lasch ao seu favor para pensar a questão do individualismo, juntamente com as ideias que já havia desenvolvido anteriormente acerca da questão da sedução e da indiferença.

De acordo com Lipovetsky, os trabalhos americanos que analisaram a questão do narcisismo têm um mérito: o de levantar a hipótese de que “o narcisismo representa um novo estágio do individualismo” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 50). Porém, segundo o autor, esses trabalhos possuem uma profunda inclinação a um “catastrofismo simplista” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 50), pois reduziriam a questão do narcisismo a um niilismo ou alienação – tal como tratamos anteriormente. Por outro lado Lipovetsky vê no trabalho de Lasch uma visão mais acertada acerca da questão, uma perspectiva que não tende a uma espécie de profecia apocalíptica. Por exemplo: Lipovetsky parte das considerações de Lasch para trabalhar a ideia do narcisismo como uma nova consciência que abole o pessimismo:

[...] se o narcisismo é, como C. Lasch nos convida a pensar, uma consciência radicalmente inédita, uma estrutura constitutiva da personalidade pós-moderna, é preciso encará-lo como a resultante de um processo global que rege o funcionamento social. Novo perfil coerente do indivíduo, o narcisismo não pode resultar de uma constelação heteróclita de acontecimentos pontuais ainda que ela fosse acompanhada por uma ‘tomada de consciência’ mágica (LIPOVETSKY, 2005a, p. 34 – grifo do autor).

Outra ideia de Lasch da qual Lipovetsky é evidentemente tributário – inclusive pelo fato de citar Lasch por vezes nesse artigo – é a ideia de “perda do sentido da continuidade histórica” (LASCH *apud.* LIPOVETSKY, 2005a, p. 33), ou seja, a ideia de desengajamento e descrença numa estrutura progressista e nos amanhães radiantes como produtos diretos do trabalho no presente que Lipovetsky trabalha nesse artigo como uma das fontes do narcisismo possui como referência direta a obra de Lasch. E ainda é possível notar traços do pensamento de Lasch nas considerações que Lipovetsky faz acerca do gradual abandono da *res publica* e o forte investimento no indivíduo na busca pela realização de si – Lipovetsky cita a ideia de um “*awareness movement*” trabalhada por Lasch (*apud.* LIPOVETSKY, 2005a, p. 35), como um “entusiasmo sem precedente pelo conhecimento e realização de si mesmo”; e ainda cita também, por vezes, ideias de Richard Sennett, da obra *O Declínio do Homem Público*²⁴, que também é citada e analisada por Lasch no primeiro capítulo de sua obra, donde podemos

²⁴ Lipovetsky usa a edição francesa em suas referências, publicada sob o título *Les Tyrannies de l'intimité* (SENNETT, R. *Les Tyrannies de l'intimité*. Trad. Antoine Berman e Rebecca Folkman. Paris: Ed. Du Seuil, 1979).

perceber novamente sua ascendência sobre o pensamento de Lipovetsky. Mas, mais claramente, é na figura de Narciso que vemos o pensamento de Lasch despontar dentro do texto de Lipovetsky, porém, por outra via: enquanto a obra de Lasch busca estabelecer um estudo sobre a cultura da sociedade americana a partir da hipótese da existência do narcisismo, defendendo que a sociologia não deve ignorar as discussões da literatura clínica, pois seriam de profunda importância para compreender o processo de socialização narcísica e o adentramento da figura do Eu no espaço público (LASCH, 1983, p. 55-76), Lipovetsky se coloca a fazer uma leitura do individualismo moderno e suas transformações, e encontra na figura de Narciso de Lasch a personagem que representa de modo mais sóbrio aquilo que seria o indivíduo fruto do processo de personalização – e no narcisismo a melhor representação desse novo individualismo. Essa figura de Narciso da qual nos fala Lipovetsky, tributária do pensamento de Lasch, não aparece exatamente como a figura mítica, uma vez que não se coloca como ser que se perde numa estática contemplação de si. Isso porque, primeiramente, o Narciso contemporâneo está em constante movimento, numa busca implacável por si mesmo: “Narciso obcecado por si mesmo não sonha, não é surpreendido pela narcose, mas, sim, *trabalha* assiduamente pela libertação do Eu, para poder seguir seu grande destino de autonomia e independência” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 36 – grifo do autor). É um neonarcisismo, não mais solipsista e delirante, mas agora ativo. Novamente: o indivíduo se torna alvo de um profundo investimento – “tornando o Eu o alvo de todos os investimentos, o narcisismo se dedica a ajustar a personalidade à atomização sorrateira engendrada pelos sistemas personalizados” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 37).

Consideremos isso: quinze anos depois de ter escrito *A Era do Vazio* Lipovetsky cede uma entrevista a Sébastien Charles em que, dentre outros temas, é questionado acerca do uso da figura de Narciso em sua obra. Diante da questão, assim responde Lipovetsky:

[...] a noção de narcisismo que é empregada em *A Era do Vazio* é evidentemente uma figura que permite compreender o que é o individualismo. No entanto, tive de fazer face a muitas críticas a esse respeito e, em particular, dos psicanalistas. Isso não me incomoda muito, pois jamais fiz muita questão de fazer psicanálise [...]. Eu queria mostrar que o neonarcisismo, ou ‘narcisismo pós-moderno’, para lhe dar uma coloração histórica, nos fez passar do estágio da regra exterior ao indivíduo ao estágio da regra interior ao indivíduo. [...] A figura de Narciso me parecia igualmente acertada porque me permitia evocar o novo estatuto reservado ao corpo. [...]. Narciso, na tradição pictórica e poética, é um sonhador, obcecado com sua própria imagem. Quando evoco o narcisismo remeto, é claro, aos indivíduos obcecados consigo próprios. É uma metáfora, evidentemente. Mas mesmo assim existe, a meu ver, uma grande diferença entre Narciso e o individualismo. De fato, a especificidade do narcisismo contemporâneo é seu ativismo. Em vez de submeter-se à lei da natureza, o indivíduo a combate. Dizer que isso é normalização é descritivo. No plano do sentido profundo, o indivíduo se constrói: é um verdadeiro *body building*, no sentido forte do termo, ou mesmo um *ego building*. O ego encarrega-se

de si, e é nesse sentido que ele é decididamente moderno (LIPOVETSKY, In: CHARLES, 2006, p. 155-156 – grifos do autor).

O novo individualismo é assim, na visão de Lipovetsky, um narcisismo, por conta dessa centralização no Eu e na realização de si. Ele não toma o personagem de Narciso com a precisão conceitual como o faz a psicanálise, de entendê-lo como aquilo que é fronteiro e está no limite, e sim como uma metáfora útil para criar a figura do que seria o segundo individualismo. E até por isso ele modifica a figura de Narciso: não mais o delirante, e sim o ativo. Desse modo, para o filósofo francês, a construção da individualidade não encontra mais sua referência naquilo que é exterior ao indivíduo: o indivíduo é colocado diante de si mesmo, tal como Narciso diante de sua imagem, e assim “a autoconsciência substituiu a consciência de classe, a consciência narcísica tomou o lugar da consciência política” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 36). O neonarcisismo é a representação imagética do processo de centralização no indivíduo e de afirmação de si que se dá por meio do processo de personalização. Ao retomar essa questão por meio da formulação do conceito de hipermodernidade em 2004, na obra *Os Tempos Hipermodernos*, Lipovetsky aponta para uma desinstitucionalização da identidade. Assim escreve:

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 sobretudo 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, mulçumano ou casco ‘tal qual se respira’: a identidade própria é questionada, examinada; hoje, é preciso tomar posse daquilo que outrora se tinha naturalmente. Antes institucionalizada, a identidade cultural se tornou aberta e reflexiva, uma questão individual, suscetível de ser retomada infinitamente (LIPOVETSKY, 2004b, p. 95 – grifo do autor).

Mais uma vez somos colocados diante dessa centralização: o neonarcisismo enquanto processo amplo que se desenvolve gradualmente se identifica com uma realidade onde o indivíduo não é mais derivativo de modelos, onde o processo de individualização e construção de si não está mais institucionalizado. Agora, em todo o processo, é o indivíduo que está implicado: “tudo deve ser psicologizado, dito na primeira pessoa: é preciso implicar a si mesmo [...]” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 45). Porém, assim como na análise da questão da indiferença onde percebemos que Lipovetsky reconhece uma lógica aparentemente paradoxal do excesso/esvaziamento, essa mesma lógica também age sobre o novo processo de individualização: com o desengajamento social crescente e a negação da lógica sacrificial houve uma centralização no indivíduo e um hiperinvestimento na construção do Eu que

passou a minar as referências objetivas. Essas referências objetivas, que Lipovetsky chama de “conteúdos rígidos” são esvaziadas do Eu, desestabilizando-o:

No entanto, talvez o narcisismo encontre sua mais alta função no esvaziamento dos conteúdos rígidos do Eu, que a demanda inflacionária da verdade sobre si mesmo realiza inevitavelmente. Quanto mais se investe no Eu, quanto mais se faz dele o objeto de atenção e de interpretação, mais aumentam a incerteza e a interrogação. O Eu se torna um espelho *vazio* [...]. Narciso não se encontra imobilizado diante da sua imagem fixa, aliás, nem mesmo mais imagem tem e nada mais é do que uma busca interminável de Si Mesmo, um processo de desestabilização ou flutuação psi, comparável à flutuação monetária ou à flutuação da opinião pública: Narciso se colocou em órbita. O neonarcisismo não se contentou em neutralizar o universo social esvaziando as instituições de seus investimentos emocionais, é o eu que desta vez se apresenta despido, esvaziado de sua identidade, paradoxalmente por seu hiperinvestimento. Como o espaço público se esvazia emocionalmente por excesso de informações, de solicitações e de estímulos, o eu perde suas referências e sua unidade por excesso de atenção: o Eu se tornou um ‘conjunto impreciso’ (LIPOVETSKY, 2005a, p. 37 – grifos do autor).

Esse é o centro da argumentação de Lipovetsky acerca do novo individualismo: com o novo processo de individualização que surge do processo de personalização não há mais o Eu enquanto unidade, conjunto preciso, axioma seguro. Esse Eu sólido era construído a partir de modelos muito específicos: ele era preenchido por esses conteúdos rígidos dos quais tratamos, e a partir dessa base comum, desses referenciais, a “mônada” do Eu era moldada. O que ocorre nesse novo processo de individualização é aquilo que Lipovetsky chamou de uma “*dessubstancialização*” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 38). O novo processo de individualização corrói as estruturas sólidas do Eu, produzindo Narciso, um indivíduo aberto à experimentação e à proliferação dos modos de existência: obra prima da personalização, que cria uma profusão de referenciais cada vez mais personalizados que não mais se impõem, mas estão à disposição do próprio indivíduo na construção de si por meio da sedução. Essa é a ideia de vulnerabilidade do homem contemporâneo de que tratávamos anteriormente: como não existem mais referenciais sólidos o indivíduo ganha autonomia na construção de si por meio da proliferação da escolha.

Em geral o homem da primeira modernidade tinha claramente a imagem de indivíduo que queria ser, pois tomava rapidamente para si os modelos sólidos e bem definidos, como o papel social, profissional, familiar, afetivo, religioso etc. Porém o indivíduo hipermoderno tem diante dele um leque muito grande de opções, de combinações, de experiências a se fazer, no qual a questão da identidade e da construção de si enquanto indivíduo está implicada: o homem contemporâneo é colocado diante de si e precisa, a partir de si, construir-se. Mas a questão que eclode daí é: quem ser? É no coração dessa questão que se encontra o drama da vulnerabilidade que já acenávamos ao tratarmos da questão da depressão como uma expressão

da centralização no Eu: eis o problema, não há mais o Eu. A busca pela afirmação da identidade que daí resulta não incorrerá mais, porém, na construção desse Eu sólido, pois ele não é mais possível nesse processo de individualização – “liquefação da identidade rígida do Eu” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 39). No novo individualismo o Eu se tornou um constante fazer-se, onde não existem mais os padrões ou os modelos existenciais prontos, onde não existe mais a solidez da construção linear e acumulativa da existência, em que se tinha a segurança de um *telos* para onde se caminhava e a crença profunda de que as experiências vividas e acumuladas se consolidavam como uma história de construção desse Eu. Agora, porém, essa unidade do Eu foi despedaçada, fragmentada: “O Eu foi pulverizado em tendências parciais [...]” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 39).

Essa dissolução da unidade do Eu remete ao surgimento de um individualismo paradoxal. Do mesmo modo que o processo de personalização age nos setores da sociedade corroendo as antinomias e aumentando gradualmente a coexistência indiferente de realidades contrárias, o hiperindivíduo sofre o mesmo processo, abarcando na construção de si lógicas contrárias, crenças e posturas opostas e até mesmo paradoxais. Desde as mudanças do chamado período pós-moderno Lipovetsky reconhece o surgimento de uma sociedade de natureza paradoxal: “[...] materialista e psicológica, pornográfica e discreta, inovadora e retrógrada, consumista e ecológica, sofisticada e espontânea, espetacular e coletiva” (LIPOVETSKY, 2005, p. XX-XXI). Uma sociedade que não optará em favor de umas ou outras tendências, mas que “irá desenvolver as lógicas dualistas, a coexistência suave das antinomias” (LIPOVETSKY, 2005, p. XXI). Assim, o indivíduo que não está mais engajado emocionalmente, não assume mais uma posição rígida e sólida: “a personalização age para desarmar os antagonismos rígidos, as excomunhões e as contradições. [...] Narciso renuncia às militâncias religiosas, destitui as grandes ortodoxias [...]” (LIPOVETSKY, 2005, p. 47). A lei do narcisismo é, segundo Lipovetsky (2005, p. 89), a lei da “coexistência pacífica dos contrastes”. É o que leva Sébastien Charles a escrever, na introdução que faz ao pensamento de Lipovetsky em *Os Tempos Hipermodernos*, que “a essência do individualismo é mesmo o paradoxo” (CHARLES, In: LIPOVETSKY, 2004b, p. 21). É claro que todo esse processo não pode ser dissociado do fenômeno da expansão do mercado e do consumismo. Embora o processo de sedução e de indiferença não sejam redutíveis à lógica do mercado e do consumo, pois fazem parte de um processo global que é o processo e personalização – como bem tratamos anteriormente – não é possível negar que através da dinâmica do consumo a personalização ganhou grande expressão. E o processo de hiperinvestimento e dessubstancialização do Eu teve na lógica consumista um forte aliado que possibilitou a a sua

aceleração, com a profusão das modas e dos produtos cada vez mais personalizados. Desse modo, a profusão de experiências que o consumismo e o mercado global possibilitaram estimulou essa realidade paradoxal da sociedade e do indivíduo:

Está é a personalidade narcísica: a fragmentação disparatada do eu, a emergência de um indivíduo obediente a lógicas múltiplas, a exemplo das justaposições compartimentadas dos artistas *pop* ou das combinações comuns e aleatórias de Adami. O consumismo é uma estrutura aberta e dinâmica: ela solta o indivíduo dos laços da dependência social e acelera os movimentos de assimilação e de rejeição, produz indivíduos flutuantes e cinéticos, universaliza os modos de vida, permitindo um máximo de singularização dos homens (LIPOVETSKY, 2005, p. 89).

Porém, é evidente que existe uma mudança entre o individualismo que nasce no período pós-moderno que é amplamente trabalhado por Lipovetsky na obra de 1983, e o individualismo hipermoderno, conceitualizado pelo autor na obra de 2004: essa diferença é o declínio da euforia. Do mesmo modo que percebemos esse fenômeno quando tratamos da conceituação do *pós* e do *hiper* no tocante às sociedades, também encontraremos no pensamento de Lipovetsky a mesma ideia com relação ao individualismo: o narcisismo analisado pelo autor na obra de 1983 se apresenta como jubiloso, eufórico e libertário. Mesmo quando Lipovetsky aborda certas questões como a vulnerabilidade, como tratamos, ele dá primazia às questões do ganho de autonomia e da busca pela felicidade, de autenticidade e realização de si. É a realidade mais hedonista de libertação dos tempos pós-modernos, dos anos de contracultura, de revolução sexual e de abertura à libido. Dentro da realidade hipermoderna que passa a se consolidar cerca de trinta anos após o parêntese pós-moderno, a euforia dessa abertura e desse ganho de autonomia começa a ceder lugar à uma realidade de angústia, e assim o indivíduo também se torna preocupado, ganhando um tom mais sério – já em 1998 em entrevista a Charles, antes de desenvolver o conceito de hipermodernidade e hiperindividualismo, Lipovetsky já apontava para isso: a dinâmica da autonomização prossegue, mas ganha ares menos eufóricos (CHARLES, 2006, p. 153-155).

Esse processo nos leva diretamente à dessubstancialização do Eu e à vulnerabilidade que, frente à euforia do ganho de autonomia no pós-moderno não teve tanta expressão, mas que após esse período de júbilo passou a se tornar uma realidade mais presente. Porém isso não nos permite ainda falar em niilismo ou quaisquer outras interpretações de cunho fortemente pessimistas no pensamento de Lipovetsky, pois o narcisismo, a cultura hedonista, a indiferença e a sedução são processos que ainda persistem, mesmo após a consolidação do hipermoderno. A questão é que a descontração característica do período pós-moderno passou a dividir a atenção com a apreensão: outro fator que se coloca a favor da argumentação da

lógica do *hiper*, ou seja, inflação da incerteza e da angústia que daí decorre, advindas do estilhaçamento da unidade sólida do Eu. Charles inclusive irá chamar o narcisismo que se consolida no período hipermoderno como um hipernarcisismo (CHARLES, In: LIPOVETSKY, 2004b, p. 26). A lógica do excesso/esvaziamento segue seu rumo, desestabilizando cada vez mais o Eu, produzindo um indivíduo aberto às experimentações, aberto aos contrários, tributário de si mesmo e, por esse mesmo motivo, indeciso, vulnerável e apreensivo.

Narciso, o hiperindivíduo, é indeterminação e possibilidade. É claro, vale sempre lembrar que Lipovetsky não exclui a existência de formas sociais de controle: o próprio narcisismo figura como uma – “um tipo inédito de controle social sobre a alma e o corpo” (LIPOVETSKY, 2005, p. 45). Os processos de normalização ainda permanecem, porém agora de modo personalizado e atomizado. Retomemos uma nota de Lipovetsky que já citamos anteriormente: “O processo de personalização anexou a própria *norma* [...]” (LIPOVETSKY, 2005, p. 44) A ideia de Charles de uma autonomia com relação ao pertencimento (CHARLES, 2009, p. 134-135). A luta por reconhecimento social ainda existe, porém agora pela via da afirmação da autenticidade (LIPOVETSKY, 2005, p. 51), ou seja, a ideia de Charles de autonomia com relação a afirmação de si próprio (CHARLES, 2009, p. 134-135). E retomemos ainda outra consideração de Lipovetsky que já referenciamos e que nos permite perceber essa ideia da indeterminação, apesar da existência de controles sociais: “O indivíduo tem margens de liberdade de ação porque seus comportamentos não são mais preordenados, pré-orquestrados, pré-traçados pela ordem social” (LIPOVETSKY, In: CHARLES, 2006, p. 151). Em suma, as formas de controle operam através da sedução, acessando a subjetividade dos indivíduos, única forma capaz de afetar o indivíduo indiferente. E por esse mesmo motivo, na perspectiva de Lipovetsky, o individual se impõe mesmo frente às formas de controle coletivo.

[o narcisismo] não compensa uma falta de personalidade, mas, sim, gera um novo tipo de personalidade, uma nova consciência, feita de *indeterminação e flutuação*. Que o Eu se torne um espaço ‘flutuante’, sem fixação ou referência, uma disponibilidade pura, adaptada à aceleração das combinações [...] (LIPOVETSKY, 2005a, p. 40 – grifos nossos).

2.3.3. Prefácio do Epílogo: últimas análises.

Tendo como referência tudo o que desenvolvemos ao longo desse capítulo ainda nos restam algumas considerações que são de grande importância antes do desenvolvimento das considerações finais: a ideia de Lipovetsky acerca de Narciso como flutuação. Já no prefácio de *A Era do Vazio* Lipovetsky escrevia como síntese que preconizava para o leitor a conclusão do filósofo francês acerca do novo individualismo que ali se dispunha a analisar: “[...] o processo de personalização gera o vazio colorido, a *flutuação existencial* na e pela abundância de modelos [...]” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XX – grifo nosso). Essa espécie de introdução que Lipovetsky dá leva o leitor a começar a se familiarizar com o indivíduo que será desenhado ao longo de todo o texto do filósofo, a partir de suas análises: um indivíduo desestabilizado, não mais sólido e, sim, fluido, flexível e aberto às experimentações. Porém essa ideia ganha mais expressividade quando vemos, páginas depois do prefácio, Lipovetsky escrever que Narciso se desenvolve na construção de si “[...] *se opondo à continuidade histórica do sujeito*, deve personalizar seu desejo por *associações ‘livres’* [...]” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 36 – grifos nossos). Essa passagem endossa a primeira ideia que queremos resgatar aqui: a quebra com a estrutura linear da construção da individualidade, característica da primeira revolução individualista. Em Lipovetsky o segundo individualismo se opõe a essa continuidade histórica do sujeito, pois a referência para construção de si encontra-se na subjetividade, que por sua vez não é transcendente ao indivíduo tal como os modelos de individualização que se davam pela lógica sacrificial e progressista, que era teleológica e escatológica: “o processo de personalização, *esvaziando sistematicamente toda posição transcendental*, engendra uma *existência puramente atual*, uma *subjetividade total sem finalidade e sem sentido*” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 42 – grifos nossos). Não há mais ponto fixo e sólido a se chegar: o início e o fim da individualização é a própria subjetividade oscilante. Daí a ideia de uma flutuação existencial preconizada pelo autor já no prefácio da obra.

Outro aspecto que queríamos levantar aqui é o das associações livres. Também já no prefácio de *A Era do Vazio* Lipovetsky apresenta essa realidade ao escrever que o novo individualismo que se instaura a partir do momento pós-moderno leva o indivíduo a “escolher seu modo de existência” (LIPOVETSKY, 2005a, p. XVIII). De fato essa dessubstancialização do Eu que trabalhamos anteriormente, bem como a natureza paradoxal do novo individualismo em abarcar em si os contrários sob a lei da personalização, geram um

indivíduo muito mais aberto. Isso nos leva a lembrar aquela ideia de Charles sobre o pensamento de Lipovetsky que nesse segundo individualismo a construção do indivíduo não é mais justificada por fatores externos a ele, mas repousa, justamente, na relação consigo mesmo, uma relação complexa de busca por autenticidade. Na perspectiva de Lipovetsky, o individualismo de segundo tipo é capaz de transmutar tudo a partir do referencial da subjetividade, por meio do processo de personalização: assim como consideramos que para o autor não há mais a construção linear de si no novo individualismo, também é possível perceber que as experiências existenciais não promovem uma acumulação histórica da formação de si. Tratemos melhor disso: no processo de individualização o homem da primeira modernidade precisava fazer escolhas que o levaria a construir uma história de si, constituindo-se como determinado indivíduo. Isso queria dizer que para se desenvolver como indivíduo *A* era necessário fazer escolhas e acumular experiências que o levassem a constituir-se como indivíduo *A*. Excluía-se assim a opção de fazer escolhas que levassem a constituir-se como indivíduo *B*, pois o modelo de indivíduo que era postulado era o *A* e não o *B*. Era um indivíduo de natureza não paradoxal. Porém, como já tratamos anteriormente, o novo individualismo corrói as antinomias, e as dissolve sob a lei da personalização, onde o último referencial sempre é o subjetivo em detrimento do coletivo. Portanto as experiências existenciais não se justificam mais por serem *A* ou *B*, e nem por isso se excluem e, assim, coexistem, pois agora são justificadas pelo subjetivo, pela “existência puramente atual” (LIPOVETSKY, 2005a, p. 36), que se refere sempre ao devir desejoso da singularidade. Pode-se ser católico, apreciar a espiritualidade budista, se consultar com uma cartomante e, de vez em quando, visitar algum bom pai de santo para tirar o mau olhado. A quebra dessas antinomias gera uma existência em sequências instantâneas:

[...] 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 sentido, em *sequências instantâneas*, e isto é uma novidade [...] (LIPOVETSKY, 2005, p. 21 – grifos nossos).

Essas sequências instantâneas das quais fala Lipovetsky fazem referência a duas realidades: a quebra com a linearidade e a construção do indivíduo a partir das associações livres que ele é capaz de fazer por meio do processo de personalização. É a partir dessas últimas ideias que começaremos nossas considerações finais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como objetivo, desde seu início, analisar o individualismo moderno dentro do pensamento de Gilles Lipovetsky, buscando traçar linhas de inteligibilidade que nos permitissem reconhecer as mudanças entre a primeira e a segunda revolução individualista. Partindo disso, buscamos desenvolver um estudo a partir da articulação entre a sociedade moderna, suas transformações e sua relação com o individualismo moderno. A partir disso seguimos o pensamento de Lipovetsky e evidenciamos que a figura do indivíduo nasce com a modernidade, por meio da ética laica que rompe com o moralismo religioso. Porém, embora para Lipovetsky haja aí o início de todo um movimento de emancipação do homem das regras da tradição, essa primeira revolução individualista não fora completa, pois freou o processo de autonomização ao produzir um individualismo em que seu produto – o indivíduo – não era pura expressão de sua subjetividade. E assim consideramos preliminarmente, no interlúdio dessa dissertação (seção 1.3), que em seu processo de individualização e construção existencial o indivíduo da primeira modernidade dispunha de uma base geral que se constituía como linear e acumulativa: uma construção existencial que se dá por uma escala progressiva e teleológica. A individualização nesse caso não é justificada no próprio indivíduo, mas sim na figura de um indivíduo objetivo, transcendente a ele mesmo. Constituir-se como indivíduo é, nesse sentido, negar a subjetividade e as particularidades em função do modelo a se reproduzir: o indivíduo real é derivativo de um modelo de indivíduo. Essas considerações se justificam em nossa análise justamente porque Lipovetsky apresenta elementos que nos permitem reconhecer essa base linear e acumulativa na construção da individualidade, quando fala da lógica sacrificial do dever, da normalização da disciplina, do engajamento emocional nos grandes discursos de sentido e na crença nos peritos e na ideia religiosa de progresso.

Porém, ao analisar o desenvolvimento do pensamento de Lipovetsky com relação ao novo individualismo que surge com a segunda revolução individualista percebemos que essa dinâmica de individualização muda consideravelmente: primeiramente porque a ética laica da primeira modernidade foi substituída por uma ética indolor, pós-moralista e pós-dever, que não mais obedece à lógica sacrificial que, para Lipovetsky, não passava de uma reorientação do pensamento religioso ao solo secular. Depois porque o processo de individualização que operava pelo poder disciplinar foi suplantado por um projeto de personalização e pela lógica da sedução. A domesticação deixou de ser o centro do modo de individualização e

socialização, substituída que foi pela lógica da sedução, da personalização, que acessa a subjetividade do indivíduo, distinto do processo anterior – disciplinar – que era negador das particularidades. Ainda também o desengajamento emocional e a visão pós-religiosa de progresso, que transmutaram a relação do homem com o social e com o tempo, alastrando pelas sociedades e por todo o processo de individualização uma indiferença acompanhada de um processo de atomização. Não mais o social homogêneo, o coletivo universalizado; nem grandes projetos, grandes ideologias, grandes peritos; agora os particularismos, as tendências específicas e a sedução convidativa. Todos esses processos descritos por Lipovetsky, que analisamos no segundo capítulo desta dissertação nos levaram até uma ideia de esvaziamento dessubstancialização do Eu: um fenômeno que parte de todos esses processos, mas não pela via de fatores externos ao indivíduo, e sim por uma demanda por autonomia advinda dos próprios indivíduos.

Esse eu desestabilizado é figurado por Lipovetsky como Narciso, indivíduo em que o referencial de individualização não se encontra mais fora de si, mas, essencialmente, dentro: na subjetividade. E essa concepção de Lipovetsky que nos permite compreender como se forma a nova base que o homem da segunda modernidade dispõe para seu processo de individualização. A primeira informação importante que Lipovetsky nos dá é, justamente, que no processo de individualização o único referencial fixo que existe é a subjetividade. Isso já nos leva a considerar que no processo de individualização da segunda modernidade não há uma imagem ou um modelo de indivíduo transcendente, como um *telos* a se chegar. Todos os modelos que podem existir são acessados através do referencial da subjetividade que não mais se curva à uma individualização objetiva: uma subjetividade que se apropria dos elementos objetivos em função da construção de si. Novamente: não há mais linearidade nessa concepção de Lipovetsky. Isso nos leva também à relação do indivíduo com o tempo da qual tratamos, e que também é modificada por esse individualismo: no primeiro o futuro estava traçado; restava, desse modo, encontrar os meios no presente para se atingir esse objetivo no futuro, ou seja, o presente era coagido pelo futuro – estratégia de procrastinação; e negar o passado, do qual se buscava se desvencilhar. Porém o novo individualismo estabeleceu uma relação diferente com o tempo: instaurando uma cultura presentista, que é compreensível quando consideramos novamente que o único referencial é o subjetivo, que se manifesta no agora; instaurando também um futuro puro, ou seja, uma concepção onde o futuro não é mais habitado por um *telos*, mas agora é acessado sempre a partir do presente; e instaurando também uma nova relação com o passado, não mais relegado ao esquecimento, mas agora também acessado pelo presente – *vintage* – que personaliza o passado por meio do presente.

Em suma: enquanto consideramos que poderíamos propor o desenho do processo de individualização da primeira modernidade como uma linha progressiva, onde as experiências individuais se acumulam como meios para a chegada até o objetivo, o processo de individualização da segunda modernidade poderia ser melhor representado por uma rede que se constitui a partir de um centro que é a subjetividade. Isso se justifica primeiramente pela ideia de Lipovetsky da revolução na relação do indivíduo com o tempo, onde passado e futuro não existem como tempos objetivos, transcendentais ao presente, e sim como tempos subjetivos, acessados que são no presente; em segundo lugar porque esse novo processo de individualização possui a própria subjetividade como referência, voltando sempre a si, não tendo uma escala progressiva como no primeiro caso. Ou seja, a relação com o outro, com o coletivo, com o futuro, só ganha sentido quando possui fundamento no subjetivo e por ele é acessado. Também consideramos, diante de tudo isso, que esse processo de individualização, além de se constituir em rede ele é episódico. Isso se justifica porque as experiências existências do indivíduo não se constituem mais de modo acumulativo, onde elas seriam meios para se chegar ao *telos*. Elas são experimentações abertas desse Eu fragmentado, que se apresentam como agenciamentos e combinações fortuitas e paradoxais. Constituem-se, portanto, como episódios que se dispõem como rede, ao redor da subjetividade, e que por ela são acessados: uma existência em “sequências instantâneas” (LIPOVETSKY, 2005, p. 21); uma existência que sempre implica a si mesmo, e não mais um referencial externo. O Eu, estilhaçado, se identifica agora no conjunto desses episódios existenciais ligados entre si como uma rede crescente que não ruma para lugar algum, e sim que sempre se volta para seu núcleo, que é a subjetividade.

Consideramos assim que em Lipovetsky o homem da primeira modernidade se valeu de uma base linear e acumulativa para sua construção existencial e formação de sua individualidade, enquanto o homem da segunda modernidade se vale de uma base em episódica e em rede para sua construção existencial e formação de sua individualidade.

Ressalta-se aqui que a posição de Lipovetsky é, antes de tudo, descritiva. Seus estudos apresentam-se não na busca por fazer um juízo de valor acerca do primeiro ou do segundo individualismo, mas, antes, de apresentar por meio dos conceitos que elaborou um quadro do individualismo moderno que aqui buscamos representar através das duas imagens: primeiro linear e acumulativa, depois episódica e em rede. Evidentemente há momentos em que Lipovetsky toma certos posicionamentos, realizando juízos acerca dos temas que discute, tal como quando, ao tratar do segundo individualismo, ele escreve sobre a existência de um individualismo responsável e outro irresponsável. Porém não nos dispomos a tratar de

questões desse tipo, uma vez que tal discussão abriria precedentes para uma reflexão ética acerca do individualismo no pensamento do autor que, evidentemente, não caberia ao tempo hábil do qual dispomos, uma vez que necessitaria de uma análise voltada só para tais questões. E tal reflexão não cabe aqui, uma vez que essa dissertação se propôs a trabalhar sobre a descrição que Lipovetsky faz acerca do individualismo moderno. Tais questões permanecem, assim, como propostas a serem discutidas posteriormente em outros trabalhos.

Ainda aqui queremos novamente fazer menção à ideia de autonomia que o autor trabalha: de acordo com ele a o segundo individualismo daria margens a mais liberdade e autonomia para os indivíduos, se comparado com o primeiro. Essa ideia que bem trabalhamos anteriormente não pode levar-nos a considerar que 1) no primeiro individualismo não haveria margens de liberdade e autonomia; e nem que 2) no segundo individualismo não existem instrumentos de controle e reinaria uma liberdade absoluta; diferente dessa caricatura que se pode fazer de seu pensamento, Lipovetsky afirma que já no primeiro individualismo o processo de autonomização dos indivíduos está em curso, impulsionado que foi pela primeira revolução individualista promovida pela ética laica moderna. Porém, esse processo teria sido cada vez mais barrado pelas práticas do dever, da disciplina, do engajamento emocional e da crença no progresso. A ideia da revolução inacabada: na perspectiva de Lipovetsky o processo de autnomização dos indivíduos, pretendido pelos ideais do primeiro individualismo, não conseguiu levar a cabo tais ideais, circunscrevendo-os mais nos planos formais do direito e da filosofia que da vida prática dos indivíduos. Teria sido, então, com a segunda revolução individualista que tais ideais conseguiram ser mais efetivamente aplicados na vida dos indivíduos, quando as práticas do dever, da disciplina, do engajamento emocional e da crença no progresso perderam sua força de coerção sobre as vontades individuais e a ânsia dos indivíduos por mais autonomia levaram a um alargamento das margens de liberdade. As formas de controle não se dissiparam: elas se sofisticaram. Por isso mesmo não mais coagem, pois agora seduzem. A perspectiva de Lipovetsky, desse modo, não é a de quem concebe um indivíduo puramente livre; a perspectiva do autor vai ao sentido de entender que o novo individualismo potencializou a lógica individualista, em que se está mais entregue a si mesmo, menos tributário de instituições e discursos de sentido, em que se é mais justificado por si mesmo e pelas próprias escolhas que por algo exterior a si.

Nesse sentido também coloco em questão a interpretação de Lipovetsky acerca do pensamento de Foucault. O autor afirma, em entrevista a Charles – como vimos – que os textos de Foucault teriam priorizado a temática do poder e das formas de normalização e, por esse motivo Foucault não teria tratado do tema da autonomia ao se referir sobre a

modernidade. Nesse sentido a modernidade seria um grande projeto de normalização que faz recuar cada vez mais os espaços de liberdade e autonomia dos indivíduos. E, por isso, Lipovetsky veio a afirmar que Foucault teria visto na modernidade apenas um processo de normalização, enquanto ele estaria agora lançando luz e dando mais visibilidade ao outro lado da moeda, o da modernidade como um processo de autonomização. Evidentemente, essa ideia é amplamente discutível e abre muitos precedentes, pois se sabe de toda a produção de Foucault acerca dos processos de subjetivação, a sua concepção acerca da resistência e toda uma produção teórica de autores que se debruçaram sobre o pensamento do filósofo e discutiram a questão da liberdade. Dispor-se, desse modo, a dizer que Foucault não teria se atentado para a dimensão da autonomia seria, assim, desconsiderar grande parte de sua filosofia. Não é, pois, a visão que aqui tomamos. Porém, fez-se necessário apresentar essa ideia anteriormente, considerando o pensamento de Lipovetsky acerca da filosofia de Foucault. Pensamento esse que denota certa influência de Marcel Gauchet sobre Lipovetsky, uma vez que, no tocante ao tema da filosofia de Foucault, Lipovetsky se refere a ele como alguém que teria trabalhado bem essas questões em uma obra denominada *La Pratique de L'Esprit Humain* de Gauchet. Não abrimos discussão acerca dessa questão por dois motivos: o primeiro é pela necessidade de recorte e objetividade no tocante ao objetivo que nos propomos a realizar durante todo o texto; de fato, discutir tal questão incorreria num estudo denso o pensamento de Lipovetsky, Foucault e Gauchet que não caberia sequer em uma seção – de fato, seria necessário todo um trabalho dedicado a isso; o segundo motivo é o de que, fazendo uma afirmação errônea ou não acerca do pensamento de Foucault, a interpretação que Lipovetsky sobre o individualismo moderno, no fundo, não seria em nada alterada; se de fato concluíssemos ao fim de todo um debate que Foucault de fato tratou da questão da autonomia e, dessa forma, reconhecêssemos a superficialidade de Lipovetsky acerca da visão foucaultiana, ainda assim só reconheceríamos que Lipovetsky concorda com Foucault, enquanto pensa que discorda; e nesse sentido a interpretação ainda seria a mesma, ou seja, a de que na modernidade – primeira, nos termos de Lipovetsky – já estava em curso um processo de autonomização dos indivíduos. O conteúdo do argumento que serviu de base para nossas investigações não se altera.

Por fim, ainda ressalta-se que, por ser a abordagem de Lipovetsky uma abordagem descritiva, seu texto não tem como função uma apologia ao narcisismo, ou mesmo uma propaganda desse novo individualismo. O texto apresenta-se como um quadro de descrição e análise acerca do individualismo moderno que, segundo o filósofo, ganha essas características após a segunda revolução individualista.

REFERÊNCIAS

CHARLES, S. *Cartas sobre a hipermodernidade*. Trad. Xerxes Gusmão. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. *É possível viver o que eles pensam?*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Barcarolla, 2006.

_____. Como administrar as complexidades de 2015?. In: *Fórum Internacional de Administração*, n. XIV, Rio de Janeiro, 18/05/2015.

COMTE, A. *Discurso sobre o espírito positivo*. Trad. José Arthur Giannotti. São paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1973 (Coleção os Pensadores).

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. 1982. In: DREYFUS, H. RABINOW, O. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. The Subject and Power. *Critical Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press, Vol. 8, n. 4, p. 777-795, verão de 1982.

_____. *Vigiar e punir*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GALLO, S. “Modernidade/pós-modernidade: tensões repercussões na produção de conhecimento em educação”. *Educação e Pesquisa*, São Paulo: Universidade de São Paulo, v.32, n.3, p. 551-565, set./dez. 2006.

HARNECKER, M. *Os conceitos elementares do materialismo histórico*. 2ªed. São Paulo: Global Editora, 1983.

HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Introdução à história da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1991.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70 Ltda., 2007.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Crítica da razão pura*. Col. Os pensadores, Vol. I. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

_____. Resposta à questão: o que é o esclarecimento? (1784) In: MARÇAL, J. (Org.). *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: SEED-PR, 2009. p. 406-415.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2002.

LASCH, C. *A cultura do narcisismo*. Trad. Ernani Pavaneli Moura. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1983.

LIPOVETSKY, G. *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch. São Paulo: Manole Ltda., 2005(a).

_____. "L'indifférence pure". *Traverses*. Paris: Éditions de minuit, nº19, 1980.

_____. "Narcisse ou la stratégie du vide". *Le Débat*. Paris: Éditions Gallimard, nº 5, p. 113-128, 1980/5.

_____. "Séduction non stop". *Traverses*. Paris: Éditions de minuit, nº17, 1979.

_____. "La société d'hyperconsommation". *Le Débat*. Paris: Éditions Gallimard, nº 124, p.74-98, 2003/2.

_____. *A Sociedade Pós-Moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Trad. Armando Braio Ara. São Paulo: Manole Ltda., 2005(b).

_____. Entrevista. *EN-CLAVES del pensamiento*, Ciudad del México. Ano I, n. 2, p. 135-145, dez. 2007. Entrevista concedida a Enrique Tamés.

_____. *L'Ère Du Vide : essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Éditions Gallimard, 1983.

_____. *Les Temps Hypermodernes*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2004.

_____. *Metamorfoses da Cultura Liberal*. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2004.

_____. *O Império do Efêmero* Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Os Tempos Hipermodernos*. Trad. Mário Vilela. São Paulo: Editora Barcarola, 2004(b).

LIPOVETSKY, G. SERROY, J. *A Cultura-Mundo*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LYOTARD, J.F. *O Pós-Moderno*. Trad. Ricardo Correa Barbosa. 3ªed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

MACHADO, R. *Por uma genealogia do sujeito*. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 2ª Ed. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2015.

MARX, K. ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. Luciano Cavini Martorano, Nélio Schneider e Rubens Enderle. São Paulo: Editora Boitempo, 2007.

MONTIEL, G. L. "La frivolidad de la política en la hipermodernidad". *Casa del tiempo*. Ciudad del México: Universidad Autónoma metropolitana, vol. 1, época IV, n. I, p. 52-55 out./nov. 2007.

QUINTERO, R. C. "Gilles Lipovetsky: una sociología del presente pos(hiper)moderno". *Casa del tiempo*. Ciudad del México: Universidad Autónoma metropolitana, vol. 1, época IV, n. I, p. 41-46, out./nov. 2007.

- REIS, C. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. *Trans/Form/Ação*. Marília, Vol. 33, n. 2, p.11-34, 2010.
- ROUSSEAU, J-J. Do contrato social (1762) Trad. Rodrigo Brandão. In: MARÇAL, J. (Org.). *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: SEED-PR, 2009. p. 578-607.
- SENNETT, R. *Les Tyrannies de l'intimité*. Trad. Antoine Berman e Rebecca Folkman. Paris: Ed. Du Seuil, 1979.
- SILVA, J. M. O vazio do crepúsculo na cultura hiperespetacular. In: LIPOVETSKY, G. *A Sociedade Pós-Moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Trad. Armando Braio Ara. São Paulo: Manole Ltda., 2005(b).
- SILVA, J. M. Vazio e comunicação na era “pós-tudo”. In: LIPOVETSKY, G. *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch. São Paulo: Manole Ltda., 2005(a).
- TAMÉS, E. “Del vacío a la hipermodernidad”. *Casa del tiempo*. Ciudad del México: Universidad Autónoma metropolitana, vol. 1, época IV, n. I, p. 47-51, out./nov. 2007.
- VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.