

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO

PRICILLA BRAGA

**O PROCESSO DA HIPERMODERNIDADE**

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza

Orientador

Porto Alegre

2010

PRICILLA BRAGA

**O PROCESSO DA HIPERMODERNIDADE**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza

Porto Alegre

2010

PRICILLA BRAGA

**O PROCESSO DA HIPERMODERNIDADE**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2010.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS) – Orientador

---

Prof. Dr. Urbano Zilles (PUCRS)

---

Prof. Dr. Juremir Machado da Silva (FAMECOS/PUCRS)

*Dedico este trabalho à minha mãe, Ecelda, que muitas vezes acreditou mais em mim do que eu mesma. Pelo amor, doação e cuidado, sempre.*

*Ao meu amor, Vinicius, com quem divido os desafios e os aprendizados da vida. Pelo amor, parceria e força, sempre.*

## **Agradecimentos**

Agradeço à minha família, especialmente meu pai, José Cassiano, e minha madrinha, Jussara, que mesmo de longe, se fazem sempre presentes através do afeto, aos professores Ricardo Timm de Souza, Urbano Zilles e Hans-Georg Flickinger, pela calorosa acolhida no Programa e constante disponibilidade em ouvir e ajudar, ao professor Ivan Fetter, pela compreensão e auxílio atento, aos amigos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho, especialmente ao amigo e também colega Luciano Mattuella, pela generosidade em compartilhar sempre, e à amiga e fisioterapeuta Mariana Reckziegel, sempre disposta a ajudar a desatar os nós do corpo e da mente, à Cristiane Decker e à minha análise, por possibilitarem que eu desse esse passo, ao querido professor e orientador Draiton Gonzaga de Souza pela confiança ao tornar-me discípula, permitindo-me empreender por conta própria a ‘aventura do espírito’.

*“(...) Para esse leitor ideal, o livro não visa ensinar uma doutrina; sua lição fundamental é a responsabilidade do pensamento independente.”*

Nietzsche

(a realização deste trabalho não teria sido possível sem o apoio financeiro da CAPES)

Com estas palavras, meus senhores, concludo estas preleções e desejo apenas que o objetivo que me propus nestas preleções, numa das primeiras aulas, não tenha sido deixado de lado, ou seja, o objetivo de fazer de vós, de amigos de Deus amigos dos homens, de pensadores crentes e rezadores trabalhadores, de candidatos ao além estudantes do aquém, de cristãos (que, segundo sua própria confissão, são 'meio animal, meio anjo') homens completos.

Ludwig Feuerbach

*(Preleções sobre a Essência da Religião, p. 237)*

## **Resumo**

O presente trabalho tem por objetivo central organizar de forma coerente a evolução e estrutura do pensamento ocidental ao longo da história da humanidade. Buscou-se estabelecer quais seriam os principais pontos que marcaram e influenciaram as relações existentes entre o momento histórico, a sociedade, traços da cultura e o indivíduo. Sustentando o processo de secularização como pano de fundo, buscou-se compreender seus desdobramentos na esfera coletiva e individual, culminando numa possível leitura dos tempos atuais, mais especificamente da subjetividade contemporânea. A grande passagem da concepção medieval para a visão moderna do mundo trouxe consequências importantes, influenciando de forma decisiva a condução dos assuntos da vida humana coletiva e individual. A horizontalização dos laços sociais que eclodiu a partir do fenômeno da globalização abriu precedentes para o surgimento de uma nova era: denominada por Gilles Lipovetsky de hipermodernidade. Entendida como a modernidade elevada a sua máxima potência, alguns aspectos tomam força e se sobressaem com mais nitidez: é o tempo do hiperindivíduo, do hiperconsumo e do hipernarcisismo. Livre das amarras da tradição, da verticalidade, da filiação ao Deus-pai, o hiperindivíduo dá sinais de que algo não vai bem.

**Palavras-chave:** Secularização, Hipermodernidade, Modernidade, Pré-modernidade.

## Abstracts

The main purpose of this study is to organize in a coherent way the evolution and structure of the western thought throughout the humanity history. It was intended to set what would be the main issues that marked and influenced existing relations between historical periods, society, culture traces and man as an individual. Supporting secularization process as environment, it was tried to comprehend its unfolded issues at collective and individual sphere, culminating in a possible reading of the current period, more specifically the contemporary subjectivity. The big step through the medieval conception to world modern vision brought us important consequences, influencing in a decisive format the manner human life in collective and individual was driven. The social relations brought to a horizontal format that came out from the globalization phenomenon released precedent happenings for a new age birth: it was names by Gilles Lipovetsky as Hypermodernity. Understood as modernity taken to its maximum existing level, some aspects get high importance and come to clearness: it is hyper-individual, hyper-consumption and hyper-narcissism times. Free from tradition ties, vertical format, filiations to God, the hyper-individual give some signs that something is not going well.

**Keywords:** Secularization, Hypermodernity, Modernity, Pre-modernity.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	9
<b>Capítulo 1 A Pré-Modernidade – as trevas</b> .....	11
1.1 O homem medieval .....	13
1.2 O elemento religioso .....	16
1.3 A Verdade Revelada .....	19
<b>Capítulo 2 A Modernidade – as luzes sobre o sujeito</b> .....	23
2.1 A ciência moderna: fé na razão? .....	26
2.2 A secularização e a dessacralização do mundo: da heteronomia à autonomia .....	30
2.3 A crise da metafísica e a morte de Deus.....	36
2.4 Freud e a morte do pai .....	41
2.5 Perda da tradição e desamparo.....	45
<b>Capítulo 3 A Hipermodernidade – o excesso que ofusca</b> .....	50
3.1 Da modernidade à pós-modernidade .....	51
3.2 Do Pós ao Hiper .....	54
3.3 O Hiperconsumo .....	57
3.4 O Hiperindivíduo .....	61
3.5 O terceiro tempo da moral: a moral <i>a la carte</i> .....	67
3.6 Desejo e Frustração: a Decepção .....	72
3.7 Hipermodernidade, Secularização e Narcisismo .....	74
<b>Conclusão</b> .....	76
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	78

## Introdução

Tomaremos como ponto de partida a suposição de que, de alguma forma, sempre buscamos alguma fundamentação para nosso pensar e agir. Ao longo da história da humanidade, sucederam-se, assim, diversos princípios legitimadores, que apelam ou para a própria razão ou para uma realidade externa, transcendente.

A forma através da qual nos relacionamos com esses princípios, o modo de nos posicionarmos em relação a eles e ao que eles pregam, será determinante na forma de nos entendermos tanto coletiva quanto individualmente.

Explicações de cunho mítico e religioso fundamentaram a vida e as relações das pessoas de forma profunda durante um significativo momento da história. Com o advento da modernidade, propondo a subjetividade e a racionalidade (esclarecimento) como pilares para a existência, tornar-se-ia mais aparente o fenômeno chamado secularização. Em outras palavras, a grande passagem da visão medieval para a moderna concepção do mundo tomou forma e empreendeu sua marca na condução dos assuntos da vida humana coletiva e individual.

À medida em que a primazia da fundamentação mítico-religiosa começa a perder força, gesta-se uma razão cada vez mais independente e autônoma, fruto do domínio do homem sobre a natureza. O uso de técnicas cada vez mais avançadas e de uma nova ciência parece proporcionar novas seguranças que dispensam, então, a garantia e o amparo do elemento religioso.

A partir desse cenário, sustentando a secularização como pano de fundo, buscamos compreender seus desdobramentos na esfera coletiva e individual, culminando numa possível leitura dos tempos atuais, mais especificamente da subjetividade contemporânea.

Nesse sentido, procuramos nesta dissertação organizar de forma coerente a evolução e estrutura do pensamento ocidental ao longo da história. Buscamos

estabelecer o que acreditamos serem os principais pontos que marcaram e influenciaram as relações existentes entre o momento histórico, a sociedade, traços da cultura e o indivíduo.

Para facilitar nossa tarefa, dividimos o presente trabalho em três momentos distintos, aos quais chamamos, respectivamente, Pré-Modernidade, Modernidade e Hipermodernidade.

Assim, o primeiro momento, intitulado *A Pré-Modernidade – as trevas*, propõe desenhar a traços largos a essência da concepção do mundo e do homem da Idade Média. Salientamos, aqui, a forte presença do elemento religioso e a relação de dependência que o homem medieval mantém com ele. Além disso, atentamos para a realidade vivida com base na verdade transcendente, absoluta, e que está, por definição, extrínseca ao indivíduo.

O segundo capítulo – *A Modernidade: as luzes sobre o sujeito* -, por sua vez, contempla a passagem às perspectivas e à forma de pensar da Idade Moderna como também à imagem da existência que daí decorre. Percebemos nesse capítulo que, como resultado do desenvolvimento das ciências e do aprofundamento do esclarecimento, vê-se eclodir uma reviravolta no pensamento, chegando-se à experiência da morte de Deus. A partir daí, então, outras certezas são colocadas em questão, sendo a principal delas a que se refere ao único valor absoluto que ainda permanece reconhecido pela consciência científica da época: o valor absoluto da verdade.

Por fim, o terceiro e último capítulo, intitulado *A Hipermodernidade – o excesso que ofusca*, volta-se para nossa sociedade contemporânea, marcada pelos exageros e paradoxos, chamada por Gilles Lipovetsky de hipermoderna. Entendida como a modernidade elevada a sua máxima potência, alguns aspectos tomam força e se sobressaem com mais nitidez: é o tempo do hiperindivíduo, do hiperconsumo e do hipernarcisismo.

O que nos move, em última instância, é a busca por compreender as leis do pensamento, que, acreditamos, estão por trás do encadeamento de transformações ocorridas em nosso contexto social e histórico, numa perspectiva mais ampla.

## **Capítulo 1**

### **A Pré-Modernidade**

#### **as trevas**

Na medida em que as sociedades vão se transformando, também as concepções de mundo, as posições e opiniões sobre a realidade e os padrões de pensamento sofrem alterações de modo concomitante e sistemático. Compreender os fatores que compõem o complexo amálgama que subjaz a uma determinada época é tarefa extremamente difícil, que exige cuidado e erudição. Deste modo, buscamos aqui elencar alguns subsídios que nos ajudem a organizar os elementos essenciais que compõem o sentimento e a experiência de vida do homem medieval.

Em contraposição às ditas Luzes da Idade Moderna, o período que a antecedeu é comumente chamado de Idade das Trevas, em alusão ao momento histórico de escuridão em relação ao sujeito que assolou a humanidade durante a Idade Média, apesar de essa posição ser oriunda de uma visão preconceituosa do medievo. Em virtude disso, desta forte referência ao momento vindouro, que intitulamos Pré-Modernidade ao presente capítulo.

De acordo com o pensador Henrique Cláudio de Lima Vaz, entre os séculos VI e XV, prevaleceu na cultura ocidental uma concepção cristã-medieval do homem. Tal concepção seria derivada da complexa trama formada de duas fontes distintas: a tradição bíblica e a tradição filosófica grega. A primeira é formulada com base na linguagem religiosa da revelação, sustentando um discurso sobre a origem transcendente do homem. Por outro lado, seria a tradição filosófica grega que forneceria os instrumentos conceituais utilizados em sua elaboração.

Interessa-nos aqui atentar para a riqueza que a concepção do homem apresenta na Idade Média.

A antropologia medieval vai buscar seus temas e sua inspiração em três fontes principais que irão constituir as auctoritates por excelência na vida intelectual da Idade Média: a Sagrada Escritura ou sacra pagina, autoridade maior e incontestada; os Padres da Igreja dentre os quais se destaca a figura de Sto. Agostinho, referência privilegiada após a Escritura; os filósofos e escritores gregos e latinos, dentre os quais Aristóteles se afirmará.<sup>1</sup>

Ainda segundo Lima Vaz, a síntese mais bem-sucedida da antropologia medieval pode ser encontrada no pensamento de Sto. Tomás de Aquino, que tem por base três coordenadas, a saber: ‘a concepção clássica do homem como ser racional; a concepção neoplatônica do homem na hierarquia dos seres, como ser fronteiro entre o espiritual e o corporal; a concepção bíblica do homem como criatura, imagem e semelhança de Deus’.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vaz, Henrique Cláudio Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 67.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 69.

## 1.1. O homem medieval

Na Idade Média, a atitude e a imagem do mundo são fundamentalmente modificadas. No que tange a sua relação com a natureza, percebe-se que o homem ainda não dispõe de recursos e instrumentos técnicos que lhe possibilitem certa autonomia diante das leis da natureza. Sentida como a grande mãe que orienta seu comportamento, o homem dobra-se, obediente ao seu ritmo, já que não consegue dominá-la.

Noite é noite. Tempo de descanso, de dormir. A escuridão impossibilita-lhe de fazer as atividades próprias do dia. O dia é o tempo de trabalho, diversificando-o conforme o curso das estações. Cada época do ano indica, com as condições climáticas próprias, as atividades que o homem pode e deve desenvolver. Ora deve-se entregar à caça, ora à plantação, ora a atividades domésticas. Não depende tanto dele, homem, escolher. Tal é-lhe ditado fundamentalmente pelo ritmo da natureza, com suas exigências incontroláveis.<sup>3</sup>

Sentindo-se impotente diante da faceta indomável da natureza, esta irrompe como uma ameaça, já que faz emergir no homem uma consciência de submissão, de dependência do que vem de fora. Essa atitude passiva também se reflete na sua postura frente a realidade que o circunda: falta-lhe o desejo de um conhecimento exato e empírico dessa realidade. Longe do espírito investigativo que se desenvolveu com a chegada da modernidade, o homem medieval não procura a realidade da natureza ou da história para compreendê-la empiricamente e dominá-la teoricamente. Busca, através de uma aproximação da ‘verdade’ da natureza realizar uma construção espiritual de sua existência.

Os fundamentos da própria verdade são-lhe dados pela autoridade; autoridade divina na Escritura e na doutrina da Igreja, autoridade natural nas obras da Antiguidade. Estes fundamentos serão desenvolvidos e por eles serão compreendidos os dados da experiência sensível e obter-se-á assim uma série de conhecimentos novos.<sup>4</sup>

Em outras palavras, o sujeito se percebe diante de objetos, de realidades, que existem e possuem significações independentes dele. Acreditando-se ‘tabula rasa’ frente

---

<sup>3</sup> Libânio, J. B. *Formação da Consciência Crítica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 39.

<sup>4</sup> Guardini, Romano. *O Fim da Idade Moderna*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 29.

à essa condição, resta-lhe, assim, conformar-se com tal realidade. Conceitos como o bem, o valor, a verdade, aparecem para o sujeito como exteriores a sua consciência e aos quais ela deve adaptar-se, do contrário, temos o erro, o mal, o desvalor.

A verdade, o conhecimento é um impor-se de fora, do objeto sobre um sujeito acolhedor, passivo. Numa palavra ainda mais simples, todo valor, toda verdade, toda norma, todo bem, toda lei vem de fora. (...) A sua própria consciência de liberdade é profundamente marcada pela obediência a uma lei divina ou natural, exterior a ela e que se lhe impôs. (...) Não se percebe em tudo isto de modo explícito e reflexo a criatividade humana, o agir da liberdade humana, de modo que o homem não se vê como autor do mundo humano. O mundo reificado é, por excelência, um mundo não humano, seja no sentido de determinado por leis naturais, seja no sentido de mera realização do mundo divino.<sup>5</sup>

Sendo assim, considerando que os verdadeiros bem, valor, verdade, estão de fora da consciência e da possibilidade de criação do homem medieval, somos levados a concluir que a verdadeira realidade, então, é concebida como algo que o transcende. A experiência humana no mundo não passaria de um momento transitório, no sentido de um rascunho, uma cópia do que seria a realidade categórica, permanente, única, corporificada na Transcendência.

Estabelece-se uma relação de profunda dependência e de contínua busca de sentido no confronto da experiência transitória com a realidade definitiva, eterna. São duas realidades, dois mundos paralelos. O mundo sobrenatural, divino, eterno é a fonte de sentido, de valor, de bem, de verdade. O mundo humano, histórico, transitório carece de sentido autônomo, próprio. Entende-se somente em relação ao anterior. O 'nomos' divino é o grande significado a partir do qual se compreendem todos os significantes humanos. A alegoria platônica da caverna é extremamente expressiva. Prisioneiros na caverna do mundo visível, vemos perfilar-se diante de nossos olhos, voltados para o fundo da caverna, as sombras das verdadeiras realidades inteligíveis, que estão fora e que chegam até nós, através das vozes que ouvimos e das sombras que vemos. No limite desse mundo inteligível se encontra a idéia de Bem, que se percebe apenas com dificuldade na origem de toda luz. Sem querer entrar em discussões sobre o dualismo platônico, entretanto a imagem

---

<sup>5</sup> Libânio, J. B. *Formação da Consciência Crítica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 34.

exprime bem esse momento cultural. O Transcendente (a idéia de Bem) é o único ser digno deste nome, independente, fundado em si mesmo.<sup>6</sup>

Em outras palavras, a realidade e a experiência humanas não teriam consistência verdadeira nem valor por elas mesmas.

---

<sup>6</sup> Libânio, J. B. *Formação da Consciência Crítica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 41.

## 1.2. O elemento religioso

Carente de autovalor e de autonomia, subjugado pela natureza e dependente em relação à realidade transcendente, o homem medieval mostra-se suscetível e, assim, o elemento religioso encontra panorama favorável para emergir com força. O mundo sagrado, divino, constituído como a única e verdadeira realidade guardiã de todo valor, oferece-se como fonte de sentido e, deste modo, desempenha papel absolutamente preponderante, seja dentro de um horizonte mítico, seja no aporte à compreensão metafísica da realidade. A religião passa a ocupar espaço decisivo e fundamental em todas as esferas da vida humana coletiva e individual, pois, quanto mais elementos do mundo sagrado determinarem sua realidade, mais valor e significado ela adquirirá.

É decisivo que para lá e por cima de todos os dados da existência-no-mundo haja um ponto de apoio absoluto: a Revelação. É formulada pela Igreja no dogma e recebida por cada um na fé. A autoridade, a Igreja, representa uma obrigação; mas, por outro lado, possibilita também a elevação para lá o mundo e do próprio eu numa liberdade de contemplação que só assim se abre. A verdade da Revelação é meditada e, com os meios da lógica analítica e sintética, desenvolvida num grande conjunto, o sistema da teologia.<sup>7</sup>

A Idade Média é, portanto, um período da história fortemente caracterizado por uma religiosidade profunda, rica, ao mesmo tempo simples e poderosa nos fundamentos. E é justamente por isso, pela intensidade que a religião se coloca na vida em geral, que é também a partir dela que se encontram as mais diversas possibilidades de desvios e erros.

As transitoriedades são acidentais, ocasionais. No fundo, está a unidade fontal da verdade una, da inteligência divina, onde se funda toda verdade em última instância. Esse mental corresponde naturalmente mais a uma sociedade profundamente marcada por relações estáveis, não acionada ainda pelas grandes descobertas territoriais dos séculos XV e XVI e pelo desenvolvimento das ciências e técnicas dos séculos seguintes. Predominam relações econômicas e políticas fixas numa sociedade dividida em ordens, onde cada um deveria permanecer sempre naquela em que nascera. A mobilidade econômica é restrita.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Guardini, Romano. *O Fim da Idade Moderna*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 22.

<sup>8</sup> Libânio, J. B. *Formação da Consciência Crítica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 56-57.

Os próprios religiosos eram cercados por privilégios, pois eram considerados em posição especial, mais perto de Deus, e por isso mais valiosos. Ter um religioso na família era motivo de orgulho. Algumas famílias inclusive prometiam seu primogênito ao sacerdócio. Vivia-se em grupos humanos isolados, protegidos, tradicionais, nos quais a religião se transmitia naturalmente e a tradição era o principal fator sociológico. O círculo de relações era estreito, restrito às famílias, parentes e amigos. A existência de Deus, sua ação no mundo e sua presença entre os homens, era evidente, indiscutível.

A linguagem não-verbal, simbólica das entradas em religião – expressão usada tradicionalmente para designar a vida religiosa -, mostra-se por demais eloquente. Os dois mundos aparecem claros. O mundo profano, lugar de pecado, que se deixa, e o mundo religioso em que se entra. Mudam-se o nome, a roupa, a casa, o tipo de relações, o tratamento pronominal, o corte de cabelo, o modo de andar, de falar, etc. Tudo deve refletir um universo religioso diferente do mundano até então vivido.<sup>9</sup>

O elemento religioso, corporificado na instituição Igreja, também marcou profundamente toda a história da Idade Média através das tensões que viveu com relação ao Estado. Os embates entre o Papa e o Imperador tiveram significados muito mais abrangentes do que apenas em relação à disputa por poder e prestígio políticos. Tratava-se de uma luta pela primazia referente à unidade da ordem da existência.

Quanto às instituições da vida em comum, isto é, o Estado e a sociedade, são dominados por duas grandes ideias: as de Igreja e Império, encarnadas no Papa e no Imperador. Também estas se referem a dados transcendentais, nomeadamente a graça divina e a sua instituição que determinam a vida no mundo. O Papa traz uma tripla coroa e tem a chave de Pedro na mão; o Imperador veste-se com o manto azul bordado de estrelas, símbolo da abóbada do céu e traz a maçã do império, que representa a Terra.<sup>10</sup>

Os imperadores acreditam-se no direito de subjugar a Igreja e os papas, que, por sua vez, apoiam-se no caráter espiritual de sua função para exigirem a submissão do Império. No entanto, podemos pensar que há uma mesma estrutura por detrás de ambos

---

<sup>9</sup> Libânio, J. B. *Formação da Consciência Crítica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 45.

<sup>10</sup> Guardini, Romano. *O Fim da Idade Moderna*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 24.

os intentos, ou seja, 'o conjunto da ordenação da existência humana tem que ser fundamentado e criado pela soberana transcendência de Deus'.<sup>11</sup>

Quanto ao próprio edifício da igreja vê-se pelo rito da sua consagração que ele simboliza o conjunto do mundo. Mas também no interior, desde a direção do seu eixo a cada um dos acessórios, tudo está saturado de significações simbólicas, nas quais se combinam imagens elementares da existência com as da História Sagrada. E ainda as inúmeras representações figuradas das personagens e acontecimentos da História Sagrada através da escultura, da pintura e dos vitrais. Tudo isto cria um conjunto que põe diante de quem o contempla o mundo da realidade da fé.<sup>12</sup>

O elemento religioso também determina o ritmo do tempo da comunidade através da sucessão de festas e períodos do ano litúrgico. Além disso, os acontecimentos importantes da família e da vida individual, como nascimento, casamento, morte, também são geridos pela Igreja, tornando o calendário litúrgico ainda mais abrangente, presente em todos os movimentos da vida. A organização da família patriarcal reflete muito bem esse esquema: apoia-se fundamentalmente nos valores da tradição, da autoridade objetiva do chefe de família, na disciplina, na transmissão de costumes e etiquetas, todos fortemente influenciados pela ordem eclesiástica.

A isto junta-se uma elementar consciência do simbolismo da existência. O homem medieval vê símbolos em tudo. A existência não é constituída por elementos, energias e leis, mas antes por formas. As formas significam em si, mas também para lá de si próprias, o Outro, o mais alto, e, por fim, a grandeza em si, Deus e as coisas eternas. Assim cada forma torna-se um símbolo. Aponta para o que a transcende. Também se pode dizer e mais exatamente: provém de qualquer coisa de mais alto do que ela e que está para lá dela.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Guardini, Romano. *O Fim da Idade Moderna*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 25.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 26-27.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 29.

### 1.3. A Verdade Revelada

O homem medieval acredita na Revelação bíblica, que lhe serve como evidência da existência de uma realidade divina que está para além do mundo. Também confia que Deus está no mundo, pois é seu criador e o mantém, mas, sobretudo, é soberano em relação a ele.

Esta soberania manifesta-se de maneira fundamental através da Criação. O conceito autêntico de Criação, pelo Verbo soberano, que põe o mundo na essência e na realidade a partir do nada, sem aquela necessidade interior ou premissa exterior, na liberdade do poder absoluto. (...) Por toda a parte, aliás, a representação da formação do mundo tem um caráter mítico: o númen primordial desenvolve-se para o mundo ou uma potência divina criadora de formas estrutura um caos igualmente divino. Ao contrário, segundo a revelação bíblica, mundo é criado por Deus que, por seu lado, em nenhum sentido necessita do mundo ou de um elemento do mundo para existir ou para criar. Acreditar é agora confiar e obedecer à autorevelação deste Deus, aceitar aquele Seu apelo que fundamenta a personalidade finita e referir-Lhe a própria vida.<sup>14</sup>

Como colocamos anteriormente, ao homem medieval falta o espírito investigativo, o desejo de conhecer e dominar a natureza. Para ele, a intenção mais profunda não é explicar e apropriar-se da realidade através de um método racional, mas sim, construir o mundo a partir do conteúdo da Revelação. A verdade e o conhecimento não são entendidos como ‘produto humano’; são sim considerados fruto da apreensão humana de uma evidência objetiva, exterior ao homem. Para isso, os esforços são concentrados no estabelecimento e na defesa das prerrogativas da Verdade Revelada. E, por ela e em nome dela, foi-se até mesmo capaz de matar e morrer.

Numa palavra, esse primeiro momento se caracteriza pela suma importância que gozam as regras, as normas, as leis, as autoridades, todas elas compreendidas como uma realidade exterior à consciência e liberdade humanas. Diante delas, cabe ao homem o acolhimento, a dependência, a aceitação, a submissão. São-lhe critérios de valor, de bem, de verdade. E sua própria experiência deve acomodar-se a eles, mesmo que isto signifique momentos de incompreensão, de insatisfação. Para todos esses sentimentos e

---

<sup>14</sup> Guardini, Romano. *O Fim da Idade Moderna*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 20.

experiências, existem categorias que os tornam significativos. Valorizam-se virtudes como renúncia, sacrifício, submissão, humildade, que suprem a ininteligibilidade e inexplicabilidade de muitas realidades dadas, como verdade, bem, valor. Atitudes opostas são classificadas sob epítetos depreciativos, como orgulho, soberba satânica, etc. Aliás, satanás é apresentado precisamente como aquele que não aceita o plano de Deus. E todo homem que não se submete aos critérios objetivos, no fundo, repete o gesto do Maligno.<sup>15</sup>

Durante muito tempo, o homem viveu nesse panorama cultural. A verdadeira realidade localizava-se fora da sua consciência, transcendendo-o. A única forma de conferir consistência a seus atos era participando desse mundo divino, misterioso. Em outras palavras, podemos entender que, por detrás dessa lógica de pensamento, subjaz a ideia de que o homem, a natureza, as coisas, só descobrem seu verdadeiro sentido na medida em que se vinculam/relacionam a uma realidade transcendente. Nesse caso, tudo o que de alguma forma participa da realidade divina – a Revelação, as autoridades que se apresentam como representantes de Deus na terra, etc. – tornam-se fonte de valor, de bem, de verdade para o homem medieval. Os homens se sentiam pertencentes a um mundo repleto de forças misteriosas, inexplicáveis e indomáveis, e dobravam seu joelho em atitudes de medo e de súplica.

As duas categorias, que exprimem a história, nesse primeiro momento, são o destino (Gr. Moira) e a Providência divina. São duas realidades objetivas, independentes do homem. Comandam-lhe o desenrolar dos acontecimentos. Diante delas não cabe outra atitude que a de entrega ou aceitação inexorável. Falta ao homem a consciência de autor e produtor da história. Antes é um paciente, que a suporta. O destino e a Providência legitimam e justificam, de certo modo, tudo que acontece na história, velando assim o caráter de decisão e de interesse humanos.<sup>16</sup>

Como vimos, no pensamento cristão da Idade Média, Deus se revela como o essencialmente transcendente, criador do mundo a partir do nada. Percebe-se a prevalência de ‘um modo de pensar ontológico-metafísico ou conceptualista e sistemático: tentava-se formular a teologia em termos de ontologia, procurando

---

<sup>15</sup> Libânio, J. B. *Formação da Consciência Crítica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 35.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 38.

compreender e definir, a partir da revelação, o em-si (isto é, aquilo que são em si mesmo, em sua essência metafísica) de Deus, de Cristo, da Igreja, etc.'. <sup>17</sup>

Ao tratar da 'libertação' dentro de tal esquema, acentuam-se aspectos estáticos e fixos. O mundo, que realmente escraviza o homem, se situa na dupla dimensão intelectual e moral. Na primeira, temos o erro, a falsidade, a ignorância. Na segunda, o vício, o pecado objetivo, a injustiça, a maldade. A libertação consiste, pois, no processo objetivo de passagem desse mundo de erro, ignorância, falsidade para a verdade, o conhecimento correto. Significa deixar o vício, o pecado em direção à virtude, ao bem. A compreensão fica dentro de um quadro objetivo, exterior à subjetividade e à sua inserção histórica. Os aspectos dos entraves subjetivos e sócio-estruturais ficam fora de tal ótica. <sup>18</sup>

O homem medieval não sente a autoridade divina como um obstáculo, pelo contrário, acredita que ela lhe confere a possibilidade de erguer um mundo digno, de garantir seu lugar na terra e relacionar-se com o absoluto. No entanto, esse sentimento é alterado a partir da segunda metade dos séculos XIV e XV, cedendo espaço para uma exigência de liberdade individual e, conseqüentemente, para o sentimento de ser oprimido por tal autoridade.

Percebemos até aqui o papel central da religião na vida individual e coletiva do homem da Idade Média. A religião unia todos os elementos fundamentais da vida humana: a ciência, a arte, a moral, a política e as leis. A fé e a ação humanas caminhavam no mesmo projeto. Não se fala de autonomia das ciências, da política, da arte, da filosofia. Não se fala da autonomia do homem. Existe um único projeto, o projeto de Deus, determinado pela Religião.

Nos séculos que se seguiram até o fim da Idade Média, assistimos ao aparecimento de novas tendências do pensamento filosófico e teológico orientadas em sentido oposto à síntese tomásica em antropologia. O voluntarismo inaugurado por Duns Escoto no século XIV, o nominalismo que prevaleceu no século XV operaram no sentido da desagregação da síntese medieval entre filosofia e teologia, percorrendo um caminho que irá conduzir à filosofia moderna e a uma nova concepção do homem. <sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Kloppenburg, Boaventura. *Para uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 34-36.

<sup>18</sup> Libânio, J. B. *Formação da Consciência Crítica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 55.

<sup>19</sup> Vaz, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 71.

Pouco a pouco, uma nova forma de perceber a realidade começa a ser gestada. Alguns aspectos - como os avanços no campo da ciência especialmente - indicam o início de uma nova visão de mundo e do próprio ser humano. Sua relação com a verdade, com o transcendente, será profundamente alterada pela entrada do sujeito na compreensão do próprio sujeito e do mundo que o cerca.

## Capítulo 2

### A Modernidade

#### as luzes sobre o sujeito

Nosso tempo, sem dúvida... prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser... O que é *sagrado* para ele, não passa de *ilusão*, pois a *verdade* está no profano. Ou seja, à medida que decresce a verdade a ilusão aumenta, e o sagrado cresce a seus olhos de forma que o *cúmulo da ilusão* é também o *cúmulo do sagrado*.

Feuerbach (Prefácio à segunda edição de *A Essência do Cristianismo*)

Durante um significativo período da história, nossas vidas e nossas relações foram fortemente influenciadas e organizadas por explicações de caráter mítico e religioso. Porém, com o advento da modernidade e em decorrência da revolução do pensamento que ela traz consigo, tais explicações passam a perder espaço e credibilidade. Entendemos aqui a modernidade como etapa histórica que se segue à Idade Média, contemplando ainda um período intermediário de transição chamado Renascença.

Dentre as principais transformações percebidas, destacamos a que diz respeito à idéia greco-romana e cristã de “cosmos”.

O filósofo Manfredo Araújo de Oliveira afirma que

Toda a tradição clássica do pensamento ocidental pode com razão ser denominada um pensamento cosmocêntrico, já que pensava não só o mundo como seu objeto privilegiado, mas precisamente porque pensava a totalidade

do real como cosmos, isto é, interpretava o real, determinava o sentido do real como cosmos.<sup>20</sup>

O mundo, entendido como ordem de hierarquias de perfeição fixas, cede lugar à concepção de um universo infinito, sem limites de começo e fim, espaço e tempo, e, especialmente, sem um centro de referência absoluto.

Todo este esforço teórico do pensamento clássico é realizado dentro de uma perspectiva objetivista na medida em que se pensa a partir do objeto natureza, que é tomado como modelo de realidade enquanto tal. Sendo assim, toda e qualquer realidade, inclusive Deus, é pensada a partir deste modelo de realidade e da sua forma específica de conhecimento.<sup>21</sup>

No entanto, se avaliarmos essa maneira de pensar vigente até então, levando em consideração a revolução de pensamento que desabrochou, no Ocidente, ao final da Idade Média, poderíamos supor uma certa ingenuidade por parte do pensamento clássico. Ou seja, poderíamos dizer que ele demonstra-se um tanto esquecido de si mesmo e, principalmente, perdido e reduzido ao âmbito do objeto.

A passagem do pensamento clássico para o pensamento moderno pode ser designada como a passagem para a tematização da subjetividade anônima, isto é, a tematização do sujeito como condição de possibilidade do conhecimento e da ação objetivos do homem. O acesso imediato ao real se tornou problemático para o homem que, de agora em diante, só pode falar de realidade através da mediação da subjetividade. Ora, através da reviravolta antropológica do pensamento ocidental, a problemática de Deus, também, experimentou uma mudança radical: já que o pensamento passou de cosmocêntrico para antropocêntrico, então, não mais o mundo, mas o homem, nos tempos modernos, se tornou o lugar da emergência da transcendência.<sup>22</sup>

A reviravolta antropocêntrica do pensamento pressupõe justamente que a totalidade do real até então entendida como cosmos ceda espaço para a ascensão da subjetividade, que neste sentido se torna a base do conhecimento de tudo e, portanto, do conhecimento de Deus.

---

<sup>20</sup> Oliveira, Manfredo Araújo. *Filosofia Transcendental e Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 1984, p. 8.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 14.

<sup>22</sup> *Idem*, p. 9.

Em inúmeras áreas do saber e de atuação do homem podem-se perceber transformações importantes. Nas artes, por exemplo, a perspectiva central substitui um olhar divino pelo olhar subjetivo, o olhar de alguém que está começando a enxergar seu próprio mundo, a construí-lo. Na anatomia, os estudos de Michelangelo sobre o movimento do corpo humano que serviram para orientar suas pinturas na Capela Sistina levam o homem a conquistar autonomia sobre os movimentos de seu corpo, ou seja, ele não está mais sendo comandado externamente. Na física, a “geometrização do espaço” e o ideal matemático trarão os modelos de ordem e medida para a modernidade: o saber se inscreve no âmbito da aplicação, da utilidade e da mensurabilidade.

O espaço se torna neutro, homogêneo, mensurável, calculável, sem hierarquia e sem valores, sem qualidades. É essa a idéia que se exprime na famosa frase de Galileu que abre a modernidade científico-filosófica: ‘A filosofia está escrita neste vasto livro, constantemente aberto diante dos nossos olhos (quero dizer, o universo) e só podemos compreendê-lo se primeiro aprendermos a conhecer a língua, os caracteres nos quais está escrito. Ora, ele está escrito em linguagem matemática e seus caracteres são o triângulo e o círculo e outras figuras geométricas, sem as quais é impossível compreender uma só palavra.’<sup>23</sup>

Podemos dizer que se processa uma profunda alteração na visão de mundo e do próprio ser humano, que acaba por despertar a necessidade de se buscar uma nova ordem, que passa primeiramente pela validação das próprias possibilidades do conhecimento.

Se refletirmos sobre as principais relações que constituem essa nova forma de perceber a realidade, poderemos entender melhor o significado da entrada do sujeito na compreensão do próprio sujeito, do mundo, da história e mesmo da transcendência.

---

<sup>23</sup> Chauí, Marilena. *Primeira Filosofia: lições introdutórias*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 71.

## 2.1 A ciência moderna: fé na razão?

O pensamento moderno não se constrói a partir do questionamento deste ou daquele problema dentro da perspectiva tradicional de pensar, mas, por outro lado, ele coloca em questão a própria perspectiva na qual a filosofia clássica se situava. Tal mudança de perspectiva gerou consequências importantes, culminando no que se pode chamar de uma grande revolução antropológica ou transcendental no pensamento filosófico do Ocidente. Suas repercussões se exprimem, especialmente e com toda clareza, no pensamento de Kant.

A proposta de Kant é ‘experimental’ na metafísica a reviravolta do pensar, que dera origem à ciência moderna no sentido estrito da palavra, pois antes dessa revolução tais atividades apenas aspiravam à cientificidade. O que provocou a cientifização de tais atividades foi o homem ter compreendido que não deve considerar a natureza como um professor, a partir de onde ele recebe passivamente os ensinamentos, mas antes, que ele deve, em sua espontaneidade, obrigar a natureza a responder às perguntas por ele mesmo formuladas. Ora, isto só é possível quando a razão vai à natureza com seus *princípios* em uma mão e com o *experimento* na outra, o que mostra que Kant tem uma idéia exata do processo mútuo de mediação, que constitui a estrutura do saber moderno.<sup>24</sup>

Kant propõe uma distinção entre o chamado conhecimento de objetos e o conhecimento transcendental com o intuito de demonstrar quais são as condições de possibilidade *a priori* do conhecimento objetivo. Podemos afirmar que é a partir de então que a questão de Deus é abordada sob uma perspectiva bastante diferente da metafísica tradicional. A partir do momento em que entendemos que o conhecimento humano é limitado ao conhecimento de objetos da experiência, ou seja, que ele é mediado pela sensibilidade, somos levados a perceber que tal conhecimento não é capaz de nos fornecer um conceito de Deus tal qual o fazia o pensamento metafísico tradicional, a saber, como causa primeira e suprema de todos os entes.

A única idéia de Deus que emerge na filosofia teórica segundo Kant, é a idéia da unidade última subjetiva de todo o conhecimento humano, como unidade

---

<sup>24</sup> Oliveira, Manfredo Araújo. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1989, p. 31.

última, de suas condições de possibilidade, ou seja, na linguagem de Kant, Deus é a essência das essências ou o ideal da razão.<sup>25</sup>

Sem dúvida, foi a partir do pensamento de Kant, mais especificamente de alguns pontos em especial, que tanto o problema de Deus assim como o próprio pensamento filosófico enquanto tal, foram influenciados de forma determinante. Talvez o principal deles tenha sido a reviravolta transcendental que, em outras palavras, significou o reconhecimento da mediação subjetiva no conhecimento humano. Kant foi também o grande responsável por libertar o pensamento humano da ingenuidade objetivista de um pensamento puramente voltado para o objeto. Foi o filósofo alemão quem colocou em evidência o fato de que o objeto só é objeto para um sujeito e que, portanto, a subjetividade é um momento essencial no processo do conhecimento. E é também a partir daqui que Kant aponta para a impossibilidade de um conhecimento de Deus, nos moldes do pensamento ocidental até então, o que vai possibilitar posteriormente uma abertura para novas posições a respeito de tal questão.

Uma coisa parece clara no desenvolvimento desta problemática (...): não a natureza, mas o homem constitui o ponto de partida para a consideração filosófica do problema de Deus. Cada vez mais, o homem, como protótipo da realidade, substitui a natureza e é a partir dele, que Deus é pensado.<sup>26</sup>

Essa nova postura do homem frente à natureza demonstra uma inversão na relação que mantinham até então. Cada progresso técnico-científico possibilita ao homem maior controle sobre as forças da natureza. Não é mais a natureza que determina a conduta do homem. É, sim, o homem que submete a natureza a sua vontade, a sua conquista racional. De discípulo da natureza, o homem passa a ser seu mestre.

Não se trata de uma consciência teórica, aprendida em algum livro. Surge da experiência fascinante que vai construindo ao ir domando a noite com a luz elétrica, as distâncias com a máquina a vapor, o motor a explosão, os espaços celestes com seus aparelhos e naves espaciais. Sua força física se multiplica, não simplesmente através de alavancas naturais, mas por meio de engenhocas que constrói e que levantam toneladas, que transportam montanhas no sentido mais literal do termo. Entrando na era da máquina, o homem sente-se

---

<sup>25</sup> Oliveira, Manfredo Araújo. *Filosofia Transcendental e Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 1984, p. 15.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 17.

como um maquinista dirigindo a locomotiva do progresso técnico, que domina as forças naturais em vista de si mesmo.<sup>27</sup>

Todo esse avanço faz com que o homem não se sinta mais fadado e destinado a viver conforme o ritmo natural das coisas. Essa revolução que se inaugura altera significativamente o modo de produção, a organização social do trabalho, as relações e o consumo, conferindo novo dinamismo à sociedade. O iluminismo e, de forma ainda mais efetiva e clara, o positivismo são a referência desse avanço econômico e industrial, apoiado no grande desenvolvimento da ciência e da técnica e nas ideias de progresso e democracia.

A ciência moderna está voltada para um novo projeto: o de descobrir e regular os fenômenos naturais. Sua intenção é dominar a natureza, controlando suas forças, e, para isso, não necessita da suposição de uma causa primeira do mundo. Deus, como criador e aquele que tudo determina, se tornou dispensável.

Dentro deste quadro, o homem, já a partir da Renascença, vai encontrar na ciência (agora moderna) o caminho para instaurar e fundamentar o seu projeto de domínio da natureza. Tal domínio vai diferenciar o projeto da ciência moderna daquele da ciência até então. Isso significa: dispor da natureza segundo necessidades e conveniências do homem. A ciência não se justifica mais pelo simples prazer de conhecer, mas pelo poder que o homem adquire através dela sobre a natureza.

A fé no progresso contínuo e ilimitado, na ciência, na razão e na democracia acaba tomando o lugar até então ocupado pela fé religiosa. Nessa nova fé na razão - representada pela ciência, os cientistas parecem ser os novos 'deuses' da modernidade, pois sua palavra é ordem. A ciência e os seus experimentos são considerados fonte intransferível da verdade, e a humanidade deposita confiança total em suas forças para dominar as resistências e os segredos da natureza. Para o que ainda não foi conquistado, é apenas uma questão de tempo. A religião passa para o campo da superstição, daquilo que precisa ser superado em nome do progresso e da felicidade, só alcançados através da racionalidade. A ciência e a técnica colocam-se como o novo mito. A verdade se identifica com seus métodos e resultados. A ciência é a verdade absoluta.

---

<sup>27</sup> Libânio, J. B. *Formação da Consciência Crítica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 66.

Nesse contexto, será que a razão, quando substitui a tradição da fé, não se torna ela própria fé? Será preciso termos fé na razão e na ciência?

## 2.2. A secularização e a dessacralização do mundo: da heteronomia à autonomia

Chamamos heteronomia a submissão da razão e do indivíduo a um critério externo, transcendente. A substituição de tal critério externo pela crescente confiança nas forças da própria razão é, então, o que se pode chamar autonomia. O progresso e o desenvolvimento da razão técnica impulsionam o surgimento de um novo homem, menos frágil e dependente do universo compreensivo da religião. O teólogo Romano Guardini diz que:

(...) para o homem medieval a ciência representa exclusivamente a procura do que na autoridade das fontes é tido como verdade. Já na segunda parte do século XIV, e especialmente no século XV, ocorre uma alteração. O conhecimento se dirige diretamente para a realidade das coisas. Deseja ver com os próprios olhos, demonstrar com a própria inteligência, atingir uma opinião criticamente fundamentada, independentemente dos padrões anteriores (...).<sup>28</sup>

Esse novo tempo que se inicia, profundamente marcado pelas transformações advindas da modernidade, sonha com a possibilidade do domínio ilimitado do universo físico e humano. Os métodos objetivos que se desenvolvem permitem uma nova compreensão da realidade. E mais, alavancam a ideia de que todas as coisas são passíveis de domínio e controle.

Em contraposição à ideia clássica de que conhecimento é *visão*, surge, pouco a pouco, a ideia de que conhecimento é *produção*, fruto da espontaneidade criadora do homem.<sup>29</sup>

Ao mesmo tempo, podemos dizer que a modernidade traz consigo um modelo individualista, em oposição ao coletivismo anterior. A noção de sujeito se conecta com o de autonomia. A ética de uma economia de mercado, pautada pela produtividade e utilidade, caracterizará a modernidade a partir da Revolução Industrial, influenciando profundamente os valores até então vigentes. Muitas vezes esses novos valores não estão manifestos, mas subjazem, estão latentes nas relações e nas escolhas realizadas pelos indivíduos e por grupos.

---

<sup>28</sup> Guardini, Romano. *O Fim da Idade Moderna*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 33.

<sup>29</sup> Oliveira, Manfredo Araújo. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1989, p. 30

Sem dúvida, a posição central que a Igreja, sobretudo a Igreja Católica, ocupava na vida das pessoas e da sociedade, é relativizada. Um novo modelo surge para organizar a vida social e pessoal. A modernidade é esse conjunto de transformações que dá início e consolida uma nova era histórica e cultural.

Diferentemente do coletivismo vigente na Idade Média, o homem ocidental moderno adota uma postura mais individualista. O cidadão medieval só tinha consciência de si como pertencente a uma raça, povo, grupo ou família, o que significa que sabia de si como uma categoria geral e tinha seu lugar na estrutura econômica, psicológica, religiosa e nas hierarquias, desde o princípio já sempre determinadas. Com isso se perdia a vitalidade individual, mas, por outro lado, garantia-se ao homem uma posição e uma função social pré-determinados. Assim sendo, o homem não necessitava defrontar-se com a complexa tarefa de empreender sua marca e delimitar seu âmbito de atuação e influência. O desamparo e a angústia de perceber-se sozinho e perdido eram aliviados pela ideia de possuir um destino já razoavelmente definido.

\*

Os aspectos da modernidade descritos anteriormente reúnem os elementos que tornarão visível o fenômeno que será chamado secularização. Em oposição ao poder da fé, a secularização se apresenta como uma espécie de aceitação da condição histórica do homem e das tarefas de seu tempo, abstraindo-se da religião. Ela é fruto da construção de uma razão cada vez mais independente e autônoma, que proporciona ao homem o domínio sobre a natureza. A confiança na nova ciência bem como em suas técnicas gera novas seguranças, que dispensam, então, a garantia e o amparo do elemento religioso.

Segundo o pensador português Fernando Catroga, a partir da década de 1960, surgiram inúmeras teorias que tentavam explicar o fenômeno da secularização, cada vez mais perceptível principalmente nos países de maior industrialização. Diversas áreas do conhecimento buscaram teorizar sobre o tema, mas, ainda conforme o autor, o conjunto de teses que daí surgiu – hoje chamadas de teorias clássicas da secularização – sustentou um aspecto em comum: a maioria relacionava o conceito de secularização com a afirmação da Modernidade e seus respectivos modos de entender o mundo e a vida nos países ocidentais cristianizados. Em outras palavras, Catroga resume tais interpretações

a duas *posições-tipo*: a primeira consiste em definir secularização como a saída de setores da sociedade e da cultura do domínio do religioso, conseqüência, entre outras, do crescimento da consciência do eu e da certeza concomitante de que os homens cada vez seriam mais capazes de se tornarem agentes da história. Já a segunda consistiria em uma espécie de transferência do conteúdo, dos esquemas e dos modelos elaborados no campo religioso para o campo do profano.

Há múltiplos sentidos de secularização. Situando-nos sobretudo no domínio das ciências sociais, é possível apresentar cinco significados fundamentais: eclipse do sagrado, autonomia do profano, privatização da religião, retrocesso das crenças e práticas religiosas, mundanização das próprias Igrejas. Como ficou dito, historicamente, o segundo sentido será o que tem mais relevância, precisamente porque se refere à autonomia das coisas seculares.<sup>30</sup>

Já entendemos anteriormente que, com a modernização, se começou a por em questão os fundamentos transcendentais das explicações do mundo e da vida. Além disso, alguns casos mais extremos podem evoluir para uma crítica da própria essência da religião, proclamando a iminência da ‘morte de Deus’ como prerrogativa para o encontro do homem com sua essência, consumando a sua definitiva emancipação.

É inegável que, numa sociedade racionalizada, pluralista, com uma forte sensação de domínio sobre o mundo, o sagrado, que exige certa submissão, perca cada vez mais espaço na vida das pessoas e instituições. Processa-se, então, um deslocamento do poder: do infinito para o finito, do eterno para o tempo, do religioso para o secular.

O processo de dessacralização e secularização do nosso mundo é um acontecimento cultural inevitável e, ao que parece, irreversível. É conseqüência de múltiplos fatores: a crescente influência da ciência e da técnica, o advento da democracia, a instauração de uma sociedade pluralística, a tomada de consciência por parte do homem moderno da sua responsabilidade diante da história.<sup>31</sup>

Ainda segundo o teólogo Albert Dondeyne, a análise da filosofia moderna mostrará que “há um certo estilo de pensamento comum em todos os sistemas, um modo próprio de enfrentar as questões práticas e teóricas, as questões sobre o sentido da existência humana. E o que caracteriza todos esses sistemas é o fato de estarem

---

<sup>30</sup> Catroga, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2006, p. 8.

<sup>31</sup> Dondeyne, Albert. *Ateísmo e Secularização*. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 51.

centrados no próprio homem, mas um homem que faz parte do mundo, que é uma liberdade encarnada, instaurador de mundo.” Ele é agente, operador e, conseqüentemente, lhe cabe responsabilidade diante da história (não a sofre, mas a faz). No pensamento filosófico se gesta uma “ontologia do homem concreto e histórico, chamado a viver em um mundo adulto, secularizado e pluralista”.<sup>32</sup>

O mundo, portanto, não é mais produto da atividade divina, mas sim produto da construção humana.

Impera o desejo do homem de se auto-afirmar, instaurar na terra o seu próprio projeto e, assim, fazer dela sua morada.

Tudo aquilo que antes era “encantado”, que detinha uma aura de mistério divino, é agora “desencantado”, tornado “escravo”, na medida em que os seres humanos se transformam em “senhores e proprietários da natureza”. O homem se sente capaz de impor-se e subjugar a terra, obrigando a natureza a se desocultar. Com isso, toma para si o poder que antes era conferido a Deus.

Max Weber (1996)<sup>33</sup> descreve a sociedade moderna e industrial sob a regência da razão instrumental, caracterizando-se por um crescente processo de racionalização da ação. Nessa complexa sociedade que nasce, é necessário que o Estado se burocratize e se organize através do controle e planejamento de especialistas.

Assim, o homem agora liberto da religião, distanciado do sagrado e vivendo num mundo desencantado, se refugia e se apoia na própria razão. A sofisticação das técnicas e o desenvolvimento de um conhecimento gradativamente mais objetivo fazem com que o homem confie que tem plenas condições de dominar não só a natureza, mas também os outros homens. Tudo se resume a uma relação de causalidade, controlável racionalmente, e a sociedade passa a ser jugulada pela burocracia. A função de explicar a realidade, que antes era tarefa da Igreja, passa a ser assumida pela ciência.

Quanto mais o homem se afirmava com o triunfo de suas descobertas e feitos, mais se sentia confirmado na descoberta de sua absoluta autonomia.

---

<sup>32</sup> Dondeyne, Albert. *Ateísmo e Secularização*. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 54.

<sup>33</sup> Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1996.

\*

Um mundo em que o motor de fundo é o mercado, precisa criar sempre novos desejos, novas ilusões para poder se sustentar. É impossível ignorarmos que houve uma transformação no caráter dos novos (e mesmo dos “velhos”) movimentos religiosos. Nesse cenário, a religião se apresenta ainda enquanto um tema de destaque. Muito se tem discutido e escrito sobre a questão da secularização/desseccularização, sobre o declínio da religião, sua “mercadorização”, sua privatização, enfim sobre sua perda de importância *versus* a sua retomada, a “revanche de Deus”, como muitos autores têm designado o fenômeno do surgimento de novos movimentos religiosos. Poderíamos entender que, com esse fenômeno, a religião estaria reafirmando sua força, provando não ter sido suprimida pela modernidade.

No entanto, o sociólogo Antônio Flávio Pierucci (2005)<sup>34</sup> contrapõe-se a esse argumento afirmando que a extensão desse fenômeno de ressurgimento religioso se reduz à esfera do privado, do íntimo, o que retira da religião a importância que tivera enquanto matriz cultural totalizante. Em sua visão, a religião perdeu seu lugar, perdeu a capacidade de exercer influência sobre qualquer âmbito de relevância na vida social, limitando-se à esfera individual.

Fernando Catroga afirma que

Vendo bem as coisas, muitas destas prognoses sobre o “regresso do sagrado” baseiam-se em pressupostos análogos (ainda que invertidos) aos usados para antever a sua extinção. E se os que anunciaram, apressadamente, a “morte de Deus” parecem desadequados, os que ditam a morte rápida da secularização correm o risco de serem demasiadamente prematuros e de não analisarem o problema em todas as suas complexidades e variações, confundindo, amiúde, manifestações exteriores com movimentos bem mais profundos. Ora, ter-se-á de saber se, efetivamente, essa “desseccularização” ou “reencantamento” do mundo é aquilo que aparenta e indagar se, neste “retorno”, não estará presente algo que é novo. Dito de outro modo: a questão não se reduz ao

---

<sup>34</sup> Pierucci, Antonio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

regresso, ou não, do religioso; importa também saber que religião retorna e como retorna.<sup>35</sup>

Podemos pensar que tanto as posições que sentenciaram a inevitável morte do sagrado como as que cantam a involução do processo pecam por excesso, pois se esquecem de que a secularização não é sinônimo de anti-religião, mas sim afirmação da autonomia do século.

---

<sup>35</sup> Catroga, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2006, p. 451.

### 2.3. A crise da metafísica e a morte de Deus

Não ouvistes falar daquele homem louco que, em plena manhã clara, acendeu um candeeiro, correu para o mercado e gritava incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus?’ – E, como lá se reunissem justamente muitos daqueles que não acreditavam em Deus, provocou ele então grande gargalhada. ‘Perdeu-se ele, então?’, dizia um. ‘Ter-se-ia extraviado, como uma criança?’, dizia outro. ‘Ou se mantém oculto? Tem ele medo de nós? Embarcou no navio? Emigrou?’ – desse modo gritavam e riam entre si. O homem louco saltou em meio a eles e trespassou-os com o olhar. ‘Para onde foi Deus?’, clamou ele, ‘eu vos quero dizê-lo! Nós *o matamos, vós e eu! Nós todos* somos seus assassinos? Como, porém, fizemos isso? Como pudemos tragar o oceano? Quem nos deu a esponja para remover o horizonte inteiro? Que fizemos nós quando desprendemos esta Terra de seu sol? Para onde se move ela, então? Para onde nos movemos nós? Longe de todos os sóis? Não nos precipitamos sem cessar? E para trás, para o lado, para frente, de todos os lados? Há ainda um alto e um baixo? Não erramos como através de um nada infinito? Não nos bafeja o espaço vazio? Não ficou mais frio? Não vem, sem cessar, sempre a noite e mais noite? Não se tem que acender candeeiros pela manhã? Nada ouvimos ainda do rumor dos coveiros, que sepultam Deus? Nada sentimos ainda do cheiro da decomposição divina? – também os deuses se decompõem! Deus morreu! Deus permanece morto! E nós o matamos! Como é que nos consolamos, nós os assassinos de todos os assassinos? Aquilo de mais santo e poderoso que o universo possuiu até agora sangrou sob nossos punhais – quem enxuga de nós esse sangue? Com que água poderíamos nos purificar? Que cerimônias de expiação, que divinos jogos teríamos de inventar? A grandeza desse feito não é demasiado grande para nós? Não teríamos que nos tornar, nós próprios, deuses, para apenas parecer dignos dele? Jamais houve um feito maior – e sempre quem tenha apenas nascido depois de nós pertence, por causa desse feito, a uma história mais elevada do que foi toda história até agora!’ – Aqui, calou-se o homem louco e mirou de novo seus ouvintes. Também estes silenciavam e olhavam-no com estranhamento. Finalmente, ele arrojou o candeeiro ao solo, de modo que este se estilhaçou e apagou. ‘Chego cedo demais’, disse ele então; ‘não estou ainda no tempo oportuno. Esse acontecimento formidável está ainda a caminho e peregrina – ele ainda não penetrou nos ouvidos dos homens. Relâmpago e trovão precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, feitos precisam de tempo, mesmo depois de consumados, para serem vistos e ouvidos. Este feito está ainda mais distante deles do que os astros mais remotos -, e todavia eles o consumaram’. Conta-se ainda que, no mesmo dia, o homem louco teria entrado em diversas igrejas e nelas entoado seu réquiem aeternam Deo. Conduzido para fora e

instado a falar, teria ele replica sempre apenas isto: ‘O que são, então, as igrejas, se não criptas e mausoléus de Deus?’<sup>36</sup>

O trecho acima é considerado um dos mais belos e célebres textos do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, expoente da filosofia moderna, que aqui põe em cena um dos dramas da condição do homem de sua época: o sentimento de abandono que assola a consciência do homem moderno. Para Nietzsche, parece não haver dúvida de que as luzes do Iluminismo fizeram com que nos julgássemos livres das trevas e amarras da ignorância e da superstição. Absolutamente confiantes nas promessas advindas dos avanços da ciência e da técnica, vislumbramos um futuro promissor, capaz de desvendar todos os segredos do universo e construir, assim, uma sociedade absolvida de todas as formas de opressão e violência. Afinal de contas, o deus Razão nos guiará e nos protegerá de todo mal.

Porém, Nietzsche também procurou refletir sobre as conseqüências de tal otimismo que, para ele, poderia apontar para um arrefecimento dos valores herdados da tradição, de uma relativização de noções como Verdade, Justiça, Bem, Mal, Virtude. Para tanto, o filósofo alemão remontou ao que ele considerava sua origem: a filosofia dualista de Platão como modelo da metafísica, ou seja, a oposição entre a denominada realidade inteligível e a realidade aparente ou sensível. Em contraposição às essências inteligíveis, formas puras, o mundo sensível é tradicionalmente considerado um plano de realidade enganosa, mera aparência. E é a essa realidade ‘deficitária’, submetida às condições de espaço e de tempo, que pertence nossa existência terrena e corporal. Nosso corpo seria uma simples prisão de nossa alma, nossa essência, que, além disso, serviria para nos fornecer dados enganosos obtidos através dos nossos sentidos, sempre a serviço do plano das aparências ao nos desviarem do que seria nossa verdadeira destinação: o verdadeiro e divino mundo das ideias.

Sendo assim, para Nietzsche, a crença em Deus e a religião seriam uma forma de diminuir o homem, pois, ao afirmar Deus, estaríamos negando a verdadeira vida, ou seja, deslocando o centro de gravidade da própria vida para sediá-lo no *além*.

---

<sup>36</sup> Nietzsche, Friedrich. O homem louco – aforismo 125 in A Gaia Ciência. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior.

Se se põe o centro de gravidade da vida, não na vida, mas no ‘além’ – no nada – tirou-se da vida toda gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza que há no instinto – tudo o que é benéfico nos instintos, que propicia a vida, que garante futuro, desperta agora desconfiança. Viver de tal modo, que não tem mais nenhum sentido viver, esse se torna agora o ‘sentido da vida’.<sup>37</sup>

Nesse sentido, a morte de Deus significaria simbolicamente o desaparecimento desse horizonte metafísico, baseado na oposição entre aparência e realidade, verdade e falsidade, bem e mal.

Uma das preocupações centrais do pensamento de **Nietzsche** foi desmascarar a metafísica tradicional, metafísica da racionalidade, que é, em sua essência mesma, idealismo, já que criou a distinção radical entre fenômeno e em-si.<sup>38</sup>

Através da negação de Deus, o homem encontraria a si mesmo, se libertaria e encontraria sua vida enquanto homem. Em outras palavras, a morte de Deus significaria a derrocada do modo tipicamente metafísico de pensar, já que, para Nietzsche, o cristianismo, seja como religião, seja como doutrina moral, consiste em uma versão popularizada do platonismo, a serviço dos anseios das grandes massas populares.

Matar Deus seria a possibilidade de o homem reconquistar sua força de autodeterminação, sua grandeza de ser livre: assim, pode criar-se a si mesmo, inventar-se, construir-se. A morte de Deus é prenúncio e prerrogativa da emancipação do homem.

Essa reviravolta, que se pode chamar de ‘crise da metafísica’, nos aponta para a impossibilidade de sustentar-se a convicção em um conhecimento objetivo, que desdenha da particularidade de nossos afetos, e nos indica o quanto todo conhecimento é inevitavelmente guiado por interesses e condicionamentos subjetivos, sejam de ordem individual, sejam de fundo sociocultural.

O desenvolvimento da ciência e da técnica, bem como o aprofundamento do esclarecimento, parecem nos apontar o caminho que conduz para a experiência da morte de Deus. Nesse sentido, seria permitido colocarmos também em questão o único valor

<sup>37</sup> Nietzsche, Friedrich. *O Anti-cristo*. Lisboa: Presença, 1971, p. 53.

<sup>38</sup> Oliveira, Manfredo Araújo. *Filosofia Transcendental e Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 1984, p. 25.

absoluto que ainda parece permanecer reconhecido pela consciência científica contemporânea: o valor absoluto da verdade. Em outras palavras, ‘a morte de Deus implicaria, portanto, a possibilidade de colocar em questão a crença na origem divina e no valor absoluto da verdade’<sup>39</sup>.

Nietzsche é, pois, o filósofo que ousa colocar em questão o valor dos valores. Sua preocupação consiste em trazer à luz as condições históricas das quais emergiram nossos supostos valores absolutos, colocando em dúvida a pretensa sacralidade de sua origem. Em sua genealogia da moral, Nietzsche pretende também submeter a julgamento o valor desses mesmos valores: foram eles propícios ou nocivos ao florescimento e intensificação da vida humana na terra?<sup>40</sup>

A possibilidade de problematizarmos a verdade nos sugere que é plausível também colocarmos em discussão outros conceitos como o bem, o mal, justo, injusto, e assim por diante. Ou seja, muitas das certezas que por tanto tempo balizaram a vida humana são agora relativizadas. Perdem-se as referências.

Se levarmos à risca essa nova perspectiva proposta por Nietzsche, podemos afirmar que tudo está ainda em aberto. O homem verdadeiro ainda está por ser construído e tem em seu Deus-pai um impedimento para a realização de tal intento.

No entanto, não podemos esquecer que durante muito tempo as explicações de cunho religioso, mítico, balizaram nossas vidas. Se Deus morreu, sucumbiu junto com ele todo seu poder legitimador das ações humanas no mundo. Órfão de seu Deus-pai e passada a euforia inicial pela então ‘liberdade’ conquistada, o homem se defronta com sua nova perspectiva. Desprendido das amarras da linhagem, da herança, ou porque não dizer, do nome do pai – o Deus-pai, o homem perde, junto com a vitalidade individual, um ponto de referência, um balizador que lhe dá a segurança de lançar-se em busca de seu próprio lugar no mundo. Como nos aponta a psicanalista Maria Rita Kehl em seu *Sobre Ética e Psicanálise* (2002):

As religiões e todas as outras formações simbólicas próprias das sociedades tradicionais, cuja função sempre foi conferir aos sujeitos uma destinação e uma série de práticas, rituais ou não, que lhes garantissem um lugar no desejo do Outro, são atenuantes para o desamparo. Modos de pertinência, de

<sup>39</sup> Giacoia Junior, Oswaldo. Nietzsche. São Paulo: Publifolha, 2000, p. 24.

<sup>40</sup> *Idem*, p. 25.

produção de sentidos para a vida, de filiação, de amparo simbólico, enfim.(...) A tradição, de certa forma, situa as pessoas na sociedade em que vivem, explicitando o que é esperado de cada um com base no lugar que ocupam desde o nascimento. A religião produz sentidos para a vida e a morte, e orienta as escolhas morais; os mitos explicam porque as coisas são como são e fundamentam as interdições necessárias à manutenção do laço social.<sup>41</sup>

Recorramos a um outro olhar sobre estes aspectos numa tentativa de ajudar-nos a entender algumas especificidades.

---

<sup>41</sup> p. 53.

## 2. 4. Freud e a morte do pai

Sigmund Freud demonstrou-nos os efeitos da morte/ausência do pai nas relações internas e externas do indivíduo. No decorrer de sua obra, Freud elaborou três mitos relacionados à figura paterna: Édipo, Totem e Tabu e Moisés. Chama a atenção que nas três versões o pai apresentado é um pai morto pelos filhos. Tanto em “Édipo” como em “Totem e Tabu”, só se tem acesso ao pai como morto, como simbólico. Ele aparecerá como pai após o assassinato, e os filhos o reconhecem como tal no pós-morte. Deter-nos-emos na passagem que mais nos interessa.

Em 1914, Freud publicou “Totem e Tabu” com base em uma ampla pesquisa antropológica. Sua intenção era buscar os fundamentos do social e da cultura. Posteriormente, reconheceu o fato de ter criado uma versão mítica sobre as origens da civilização e não uma verdade científica.

O mito freudiano supõe a existência, em um certo tempo pré-histórico, de uma era em que os homens viviam em bandos, como irmãos, sob o domínio do pai e submetidos à lei do mais forte. Esse pai era temido, prepotente e possuidor de todas as mulheres, um chefe incontestável; nesse período, a organização do bando apresentava uma estrutura vertical: acima o pai, protetor e, ao mesmo tempo, opressor; abaixo, todos os demais, indiferenciados. Bastava que obedecessem ao pai para serem salvos de sua ira bem como protegidos por ele dos perigos externos e dos conflitos entre si. Assim, os filhos tinham todas as garantias contra o desamparo, mas, por outro lado, também não usufruíam do prazer, direito exclusivo do pai. O filho que não seguisse as regras do grupo seria castrado e morto.

Certo dia, os irmãos, privados do acesso às mulheres, perceberam que, unidos, tornar-se-iam mais fortes do que o tirano. Resolveram enfrentá-lo. Mataram o pai e devoraram seu corpo; coube a cada filho um pedaço, o que resultou num impasse: o desejo pelas fêmeas foi o motivo da morte do pai e, agora, a quem competiria assumir o lugar do pai assassinado? Nenhum dos filhos tinha forças suficientes para derrotar os demais membros e a luta entre todos não resultaria em nada. O bando se confronta com um limite não imposto arbitrariamente, mas oriundo de uma proibição verificada de uma espécie de limite real a seu desejo incestuoso. Supõe-se que um progresso da civilização, como a descoberta de uma nova arma, tenha sido a inspiração que lhes conferiu um sentimento de superioridade, encorajando-os à insubordinação.

Assassinado o pai, os irmãos sentem-se culpados e também ameaçados. Enquanto o pai detinha o poder total sobre as mulheres, não havia motivo de conflito entre os filhos. A partir de sua morte, os filhos se deparam com a desejada e ameaçadora perspectiva do gozo, já que, assim, cada um também se vê na iminência de ser aniquilado por todos os outros. Desse modo, os irmãos veem-se forçados a renunciar ao desejo de ocupar o lugar do pai e gozar como ele; renunciar à onipotência e, sobretudo, cumprir uma lei fundamental: não tocarás nas mulheres da horda. Em outras palavras, promove-se um assentamento da lei, um limite, onde até então reinava a desordem. Daí a proibição de casamento e de manter relações sexuais entre os membros do mesmo clã. Segundo Enriquez (1990)<sup>42</sup>,

A proibição do incesto não é apenas um elemento indispensável ao funcionamento da família, à aceitação da aliança e da filiação (e logo, à estruturação do indivíduo); ela se torna o elemento central em torno do qual se organiza o socius e que, segundo Levi Strauss, permitirá definir a fronteira entre natureza e cultura.

O que nos chama a atenção é que, como coloca Freud, na horda, “encontramos um pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem”.<sup>43</sup>

Os anseios de poder e glória do pai faziam com que ele não permitisse aos filhos acesso ao crescimento, à satisfação pulsional, e, por fim, à autonomia. Submetidos, os filhos permaneceriam privados dos prazeres da liberdade de escolha e eternamente reprimidos por seu (Deus-)pai todo poderoso.

Outro clássico exemplo histórico pode nos servir para ilustrar essa ideia. O Antigo Regime, na França, tinha na figura de seu rei uma unidade social encarnada não no indivíduo, mas na linhagem. E é com a Revolução Francesa que encontramos a passagem que mais nos interessa: um assassinato inaugura os tempos modernos e, por meio dele, os revolucionários acreditaram estabelecer um pacto social sem necessidade de vinculação (descendência) a um pai sagrado. Sob as luzes da razão e através do laço fraterno, confiaram ser livres e iguais (Igualdade, Liberdade, Fraternidade). De alguma forma, realizaram por meio da associação com os irmãos, a destruição da figura onipotente - o pai opressor, como descrito por Freud em *Totem e Tabu*. O que difere um

---

<sup>42</sup> Enriquez, Eugene. *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 35.

<sup>43</sup> Freud, Sigmund. *Totem e Tabu. e outros trabalhos* in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 145.

do outro, de acordo com Enriquez, é que não há idealização do pai morto, mas em seu lugar são forjadas as instituições, os “novos sagrados”: a Nação, e seu funcionamento como Estado, e a Razão, como vimos anteriormente.

Retornando ao mito proposto por Freud, as formulações de “Totem e Tabu” mostram que a morte do pai não liberou o acesso à satisfação pulsional, tendo, ao contrário, intensificado a sua interdição. Após o assassinato, os filhos se viram em estado de abandono e, devido a um anseio inextinguível pelo pai, criaram um substituto, primeiramente encarnado na figura do totem e posteriormente na figura de Deus, um pai glorificado. A concepção de pai expressa é a daquele que introduz a rede simbólica, o que assegura o nome e a lei.

A religião seria uma resposta ao anseio pelo pai, como atesta Freud (1990, p. 131):

E pode começar a raiar em nós que todas as características com que aparelhamos os grandes homens são características paternas, e que a essência dos grandes homens, pela qual em vão buscamos, reside nesta conformidade. A decisão de pensamento, a força de vontade, a energia da ação fazem parte do retrato de um pai – mas, acima de tudo, a autonomia e a independência do grande homem, sua indiferença divina que pode transformar-se em crueldade. Tem-se de admirá-lo, pode-se confiar nele, mas não se pode deixar de temê-lo, também. Deveríamos ter sido levados a entender isso pela própria expressão: quem, senão o pai pode ter sido o “homem grande” na infância?

Bem, parece que, num primeiro momento, tem-se um pai que impede a satisfação pulsional, e que, por isso, é assassinado e devorado pelos filhos com o intuito de incorporarem sua força e poder. Num segundo momento, tem-se um vazio provocado pela ausência do pai que se manifesta como nostalgia.

O mito de “Totem e Tabu” parece ilustrar a difícil condição do homem moderno, que perde a proteção oferecida por um pai-deus que, através de sua legitimação, poderia fazer da filiação um destino.

A passagem da condição de filho para a de irmão – ou da heteronomia para a ascensão da autonomia – não se processa sem a perda da proteção que o pai-deus oferecia contra o desamparo.

(...) a horizontalidade de uma relação entre semelhantes sem a mediação do líder é ameaçadora, e o pai tem que ser reinventado, na forma de seu Nome, como referência simbólica organizadora do conjunto dos irmãos, vinda de um

lugar *fora* do espaço e do tempo presentes. O pai simbólico, representante da Lei, não é necessariamente o pai biológico de cada um. Ele é o significante do pacto instituído pelos irmãos, livres e desamparados – e livres *porque* desamparados – depois do assassinato do tirano, o pai real da horda primitiva. (...) o Pai pode ser entendido como lugar, portanto, da Lei (simbólica) que protege os irmãos ao evitar que se destruam mutuamente, entregues à violência pulsional. Mas o Pai também existe em sua versão imaginária, como aquele que detém a verdade sobre quem o filho é, capaz de fazer do filho o herdeiro não de um traço identificatório, mas de uma identidade, resolvendo com isso a permanente interrogação do sujeito quanto a seu desejo e sua singularidade. Pois, em vez de interrogar a si mesmo, o sujeito que se instala na condição de filho submetido interroga o pai: o que deseja (de mim)?<sup>44</sup>

Quando Deus se desfaz como base legitimadora, há um excesso de obrigações que o homem se vê impelido a assumir. Percebe-se, então, jogado de volta a si mesmo quando decide legitimar sua própria existência. Eis a sobrecarga.

O homem, então, faz-se novamente a imagem e semelhança de seu Deus: assume a perspectiva de sua própria onipotência.

A dissolução do poder absoluto da Igreja católica como detentora da única e verdadeira palavra do Pai abriu caminho para uma infinidade de possibilidades de “filiação” para a ovelha que se percebe sem seu pastor. E, então, a questão inevitável, se apresenta de forma pontual: o que fazer com essa “liberdade”?

---

<sup>44</sup> Kehl, Maria Rita. *Sobre Ética e Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 45.

## 2.5. Perda da tradição e desamparo

Como vimos anteriormente, nas sociedades tradicionais o indivíduo adentra o mundo já ligado a uma certa tradição, que lhe vincula a uma posição e uma função social previamente determinados através da filiação. Ou seja, o indivíduo dispunha de uma herança que o aguardava, na qual encontrava as restrições morais e os mitos que as legitimavam já claramente prescritos e vigentes no código da cultura.

Além disso, também pudemos compreender a substituição da visão unificada medieval por outra, mais fragmentada, na qual se concebe um mundo desgarrado do plano divino, composto por indivíduos particulares. Neste sentido, o avanço das ciências conferiu ao homem a certeza sobre sua força, representando, assim, como no mito de Freud, a descoberta de uma nova arma que lhe serviu de inspiração e encorajou-lhe à insubordinação. Chegamos, então, à experiência da morte de Deus proposta por Nietzsche, que, conseqüentemente, também colocou em dúvida a certeza em relação aos valores subjacentes à tradição em questão.

A quebra, ou o enfraquecimento, das tradições na modernidade torna esse desamparo ainda mais dramático – pois as tradições, como escrevi anteriormente, são os suportes da transmissão da Lei, na interface entre o imaginário e o simbólico. No plano imaginário, as narrativas, lendas e mitos tinham a função de nomear a origem e a razão de ser das prescrições tradicionais, além de situar os agentes criadores desta num passado ancestral, tempo do Pai fundador primordial. No simbólico inscrevem-se os lugares dos membros de um agrupamento humano na estrutura do grupo. Desse modo, é facilitado o reconhecimento do valor particular de cada um, além de seus direitos e deveres. Tudo isso faz a função de destino para um homem: do que não é objeto de escolha, do que já estava decidido antes mesmo de seu nascimento. Na interface entre simbólico e imaginário, a tradição oferece alguma consistência ao *ser* e alguma estabilidade à verdade, proporcionando sentido e direção à vida dos homens.<sup>45</sup>

Poderíamos, então, pensar que o desamparo experienciado pelo homem moderno – ou pelos filhos que assassinam o pai – seria conseqüência de uma crise que abalou as certezas sobre o ser, o bem e a verdade.

---

<sup>45</sup> Kehl, Maria Rita. *Sobre Ética e Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 68-69.

Após dar cabo ao pai e sua lei, os filhos percebem-se desamparados e, pior, correndo o risco de exterminarem-se. Nostálgicos, dão-se conta de que precisam de uma nova organização. Renunciam à satisfação do desejo que foi o que os impulsionou ao assassinato e elegendem, então, os substitutos do pai morto: o Estado, a democracia, e especialmente, o maior deles, o deus-(pai)-razão. A estrutura baseada na verticalidade se mantém a mesma. Só que desta vez, é a racionalidade argumentativa quem dita as regras e erige-se como a nova moral. A ascensão da subjetividade – a reviravolta antropológica – coloca o homem no centro de tudo: não se entendendo mais referido a partir de uma certeza metafísica sobre o ser/pensamento em Deus, o homem lança-se na tentativa de fundar o saber na experiência, organizada por um *eu* que se pretende soberano.

A partir do Iluminismo, o homem, agora moderno, buscou estabelecer os alicerces de uma moral que fosse independente dos dogmas religiosos, prescindindo de uma verdade transcendente, revelada, e sem os conceitos de castigo e recompensa em uma vida após a morte. Nestas características, percebe-se o que se poderia chamar de primeiro ciclo da secularização ética que, mesmo emancipada do espírito religioso, parecia ainda compartilhar de um aspecto essencial da concepção anterior: a noção de ‘dívida infinita, de dever absoluto’.

As democracias individualistas, em sua primeira fase, reiteraram e sublimaram a obrigação moral, festejaram com aparato sem igual os deveres do homem e do cidadão e criaram normas disciplinares rigorosas e repressivas no tocante à vida privada. 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 auto-controle, 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.<sup>46</sup>

O que o filósofo Gilles Lipovetsky afirma é que as obrigações maiores até então dirigidas a Deus foram apenas orientadas numa outra direção, deslocadas para a esfera

---

<sup>46</sup> Lipovetsky, Gilles. *A Sociedade Pós-Moralista*. Barueri: Manole, 2005.

profana, e se transformaram em ‘deveres incondicionais para consigo mesmo, para com os outros e para com a coletividade’. Teríamos apenas diminuído o poder do Deus cristão e colocado no seu lugar outros deuses (produtos da secularização). Com isso, o que o autor chama de primeiro ciclo da moral moderna não passaria de uma religião do dever laico.

Lipovetsky chama esta nova forma de organização de Ética do Dever e considera que ela surge independentemente dos dogmas religiosos, no contexto da laicização da sociedade por volta dos anos 1700, perdurando até a metade do século XX. A ética do dever se caracteriza pelo enaltecimento da obrigação, o sacrifício pessoal, em função da família, da pátria e da sociedade. Estimula os deveres do homem e do cidadão, impondo normas austeras, repressivas, disciplinares na vida privada das pessoas. Transfere as obrigações em relação a Deus, próprias da ética religiosa (medieval), para a esfera humana.

Durante cerca de dois séculos, as sociedades modernas proclamaram solenemente sua fé nas obrigações morais do homem e do cidadão; deram um incomparável realce aos ideais de desinteresse e renúncia a si mesmo; exortaram incessantemente à prática dos deveres para consigo mesmo e para com os semelhantes; procuraram reformar os costumes, elevar os espíritos, promover as virtudes públicas e particulares. Se, de um lado, 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, a transparência da virtude, a necessidade de nos esforçarmos para transcender o círculo imediato de nossos meros interesses individuais.<sup>47</sup>

Ainda que a construção da então chamada ética laica e sua consagração como novo princípio organizador da ordem social tenha se dado claramente de forma independente de qualquer religião, na prática continuou-se respeitando uma mesma estrutura, na forma da religião impositiva. Lipovetsky salienta que “De fato, a religião moderna do dever tomou o lugar antes ocupado pelo dever imemorial da religião, e para isso se valeu de uma hipérbole: “você deve...”<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Lipovetsky, Gilles. *A Sociedade Pós-Moralista*. Barueri: Manole, 2005, p. 4.

<sup>48</sup> *Idem*.

A partir de então, serão os direitos inalienáveis dos homens que irão fundamentar o organismo social e político. As prerrogativas do indivíduo soberano se sobrepõem às obrigações para com Deus.

Como descrito anteriormente, no período anterior ao século das Luzes, acreditava-se que a única forma de frear os impulsos do homem era a crença em um Deus todo poderoso, que pune as faltas e recompensa as virtudes. O temor a esse Deus implacável seria a única forma de assegurar eficazmente a moralidade. No entanto, a modernidade e seus desdobramentos colocam a baixo essa máxima da cultura cristã tradicional.

A era moderna conseguiu fazer vingar a ideia de uma vida moral distinta da fé, a igualdade de princípio, em matéria de moral, entre crentes e incrédulos. O caminho da vida ética está aberto a todos, independentemente das posições de cunho metafísico.<sup>49</sup>

O homem será então contido e regulado por uma nova instância, o Estado, e a racionalidade se tornará a palavra de ordem. A nova lei que se proclama é a lei da razão moral. Os deveres para com os homens passaram a frente dos deveres para com Deus.

A desvinculação dos dogmas cristãos vai a par com a supremacia dos valores éticos: o imperativo moral fixado como a última instância dos atos humanos. O advento da cultura moderna democrática coincide em profundidade com essa inversão histórica de prioridades, isto é, com a soberania do dever especificamente ético. Paralelamente aos projetos de domínio técnico da natureza e de soberania popular, a preponderância dos deveres éticos elucidada com precisão o advento da era individualista intramundana. Reavaliar o mundo tendo em vista o bem-estar geral, restituir ao povo o princípio da soberania política, dar precedência aos deveres para com os semelhantes – eis outros tantos dispositivos comprobatórios de uma idêntica orientação profana, de uma suprema valorização da esfera humana terrestre.<sup>50</sup>

Como afirma Lipovetsky, por mais antagônicas que pareçam, essas foram as perspectivas filosóficas que sustentaram a construção da moral moderna. Considerando a moral como o norte que nos indica o caminho que devemos seguir para a felicidade, os modernos consagraram-na como a mais fundamental das leis naturais. O interesse de cada um passa, então, a ser considerado um valor de ordem moral, pois seria através de

---

<sup>49</sup> Lipovetsky, Gilles. *A Sociedade Pós-Moralista*. Barueri: Manole, 2005, p. 11.

<sup>50</sup> *Idem*, p. 13.

sua busca racional que se chegaria à virtude. Virtude essa desinteressada, entendida como ação do indivíduo no intuito de sair de seu egoísmo natural. No entanto, nas palavras de Lipovetsky, ‘a moralidade é que exigirá a inteira abnegação de si mesmo, o sacrifício integral, a obediência incondicional e desinteressada aos imperativos do bem’, ou seja, tais ‘formulações modernas introduziram o conceito moral de obrigação pura’. Em outras palavras, os homens que fossem mais bem instruídos e esclarecidos acerca dos seus deveres seriam os homens mais justos e virtuosos.

O triunfo moderno do dever manifestou tanto a angústia do sentimento da “morte de Deus” quanto o anseio otimista de fazer progredir o aperfeiçoamento moral da humanidade, ou a ambição de regenerar o homem e a sociedade pelas luzes da retidão moral. A fé na dimensão incomensurável do dever, de um lado, e no progresso das ciências e das técnicas, de outro, fazem parte do mesmo contexto histórico; designa-se, em conjunto, a época áurea da modernidade, o espírito de “construtivismo” otimista da modernidade, aplicado tanto à natureza quanto à vida moral e social.<sup>51</sup>

O mecanismo parecia se repetir: havia uma norma geral, transcendendo os indivíduos particulares, e o esforço moral nada mais era do que a busca pela aproximação máxima desse ideal, de certa maneira exterior ao indivíduo. Os dogmas eram agora ditados pelo Estado: ‘tudo o que fosse estranho aos seus princípios era então considerado como bárbaro, impondo uma esfera de deveres decorrente, não da natureza da humanidade no seu conjunto, mas dos interesses de uma Pátria específica, sacralizados por deuses egoístas e sanguinários’.

Os que tem utilizado explicações de tipo funcionalista, (...) aceitam como natural que a modernidade não tenha conseguido extinguir a religião. Antes a metamorfoseou, dentro de um processo modernizador que irá provocar transformações radicais e irreversíveis, que tenderão a por em causa crenças coletivas e instituições há séculos investidas de sacralidade, provocando crises de sentido na vida dos indivíduos e das comunidades.<sup>52</sup>

Ainda como afirma Lipovetsky, parece que é a mesma ‘profissão de fé incondicional na espécie humana’ que sustenta as principais nuances deste primeiro ciclo da moralidade moderna.

---

<sup>51</sup> Lipovetsky, Gilles. *A Sociedade Pós-Moralista*. Barueri: Manole, 2005, p. 15.

<sup>52</sup> Catroga, Fernando. *Entre Deuses e Césarés: Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2006, p. 100.

## Capítulo 3

### A Hipermodernidade

#### o excesso que ofusca

Estamos vivendo os primeiros anos do século XXI e do III Milênio. Muito se tem discutido sobre a passagem do paradigma da modernidade para um paradigma da pós-modernidade bem como se ainda vivemos a modernidade tardia com suas diversas possibilidades de arranjos. Embora ainda existam muitas discussões a respeito de como denominar essa época, há, no entanto, certo consenso quanto ao fato de que vivemos um momento de transformação de valores, num contexto de capitalismo avançado, de uma sociedade de consumo desenfreado, “sociedade midiaticizada”, globalizada, sociedade de velocidade, tecnologia, informatização.

Para o filósofo francês Gilles Lipovetsky, terminou a pós-modernidade. Agora, a modernidade, antes limitada, se hiperboliza, está consumada. Tudo é desmesurado e contraditório. Essa é a sua tese central em “Os tempos hipermodernos” (2004). Segundo o autor, a passagem do mundo industrial (modernidade) para a globalização (pós-modernidade) provocou mudanças significativas tanto no âmbito coletivo quanto individual, culminando em uma espécie de desorientação, fruto da horizontalização dos laços sociais. Se na modernidade a organização social obedecia a uma ordem vertical, em que as famílias e as empresas eram orientadas por uma figura superior – um pai ideal, na globalização os ideais se pulverizaram, se horizontalizaram e, assim, perderam a referência. E é a partir dessa ideia que Lipovetsky sustenta o que ele chama de hipermodernidade, que seria uma segunda modernidade, fruto do receio de um homem angustiado frente à liberdade de escolha que a pós-modernidade lhe ofereceu.

### 3.1. Da modernidade à pós-modernidade

Longe de estar numa relação de descontinuidade com a era moderna, na era pós-moderna percebe-se um movimento de ampliação e generalização de uma das tendências constitutivas do período anterior: o processo de personalização, e, concomitantemente, uma progressiva redução de outra tendência, o processo disciplinar.

Gilles Lipovetsky considera que a chamada Ética do Dever já tenha sido ultrapassada. Teríamos entrado, desde a metade do século XX, no que ele chama de uma segunda época da secularização, na era do ‘pós-dever’. Em outras palavras, o imperativo ‘você deve’ que caracterizou, como vimos anteriormente, o primeiro ciclo da moralidade moderna cedeu espaço ao encanto da felicidade, a obrigação categórica à estimulação dos sentidos. Instala-se uma nova lógica do processo de secularização da moral: da preocupação em afirmar uma moralidade independente das religiões reveladas, passamos para a busca pela dissolução social de sua forma religiosa, ou seja, o próprio dever.

Já percebemos anteriormente que a modernidade não conseguiu concretizar os ideais das Luzes que havia proposto. A autonomização dos indivíduos permaneceu destacadamente na esfera da teoria, distante da realidade. Pelo contrário, o que se viu foi apenas uma substituição de dogmas, que passaram a ser ditados pelo Estado e pela racionalidade.

O fim do enraizamento das normas morais no universo rigoroso de uma religião revelada ou, até, naquele de um simples civismo leigo, significaria, no final do processo, senão o advento do laxismo, pelo menos a liquidação das noções de esforço e de sacrifício em favor de um egoísmo universal.<sup>53</sup>

A derrocada do sentimento de dependência em relação primeiramente ao divino e depois à Nação, abre espaço para a lógica individualista da competição, do consumismo e da felicidade. O foco desloca-se dos deveres do indivíduo para seus direitos. A preocupação com sua própria pessoa, com seu bem-estar e a busca do conforto material e psicológico colocam-se em evidência.

---

<sup>53</sup> Ferry, Luc. *O Homem Deus ou o Sentido da Vida*. Rio de Janeiro: Difel, 2007, p. 94.

A aparição, no decorrer dos anos 1960, de uma visão de mundo caracterizada por uma pretensão à “autenticidade” e exigindo, em nome do respeito dos indivíduos, a erradicação de todos os dogmatismos, fossem eles de origem moral ou religiosa, coloca-se na origem da legítima interrogação. Segundo Gilles Lipovetsky, a entrada em cena dessa ética, longe de ser um episódio de superfície, circunscrito apenas àqueles anos 60, marcou a conclusão derradeira do longo processo de secularização que nos trouxe, desde o século XVIII, à laicidade plena. As novas exigências de autonomia individual se traduziriam pela ruína dos ideais sacrificiais que ainda dominavam as primeiras morais leigas, republicanas e rigoristas.<sup>54</sup>

O imperativo do dever, bem como os ideais sacrificiais, tão enaltecidos até então, passaram a ser percebidos como uma normatividade agora repressora. O indivíduo, então, se tornou ele mesmo e para si mesmo sua própria norma.

O essencial era acabar com a transcendência das normas, ter acesso enfim à justa compreensão deste fato indubitável: a única transcendência a subsistir é aquela de si para si, aquela de um eu ainda inautêntico para um eu autêntico. Ou seja, uma transcendência inteiramente circunscrita na esfera da imanência do ego individual. Por isso, para preencher a distância assim delimitada, a intervenção de técnicas ou de práticas que pudessem abrir uma via de acesso à autenticidade: diversos esportes, a começar pelo jogging (fenômeno de massa novo e único em seu gênero, deve-se sublinhar), vieram permitir ‘estar bem em seu corpo’, assim como uma quantidade de terapias inéditas, derivadas da psicanálise ou das sabedorias orientais, permitiram ‘estar bem de cabeça’.<sup>55</sup>

Esse momento histórico, caracterizado pelo esmorecimento de todos os freios institucionais que se impugnavam ao ideal emancipatório do indivíduo, Gilles Lipovetsky chama de pós-modernidade.

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

---

<sup>54</sup> Ferry, Luc. *O Homem Deus ou o Sentido da Vida*. Rio de Janeiro: Difel, 2007, p. 95.

<sup>55</sup> *Idem*, p. 98.

das sociedades abastadas, livres do peso das grandes utopias futuristas da primeira modernidade.<sup>56</sup>

As sementes que mais tarde germinariam a pós-modernidade são lançadas pouco a pouco. Os avanços do capitalismo moderno, principalmente no que diz respeito ao aumento da produção industrial, ao incremento nos transportes e na comunicação e o surgimento das técnicas comerciais, serão os responsáveis pelo nascimento e desenvolvimento do consumo de massa. Segundo Lipovetsky, são justamente o consumo de massa e os valores, que ele veicula, os grandes culpados pela passagem da modernidade à pós-modernidade, mesmo que nesse primeiro momento do capitalismo moderno o consumo ainda se limite a uma única classe, a burguesia.

É, no entanto, no segundo momento do capitalismo, que surge a partir de 1950, quando a produção e o consumo de massa se estendem a todas as esferas da população, que o individualismo consolida sua libertação das normas tradicionais. A sociedade de modo geral volta-se para o presente, para o novo, para o desenvolvimento pessoal e para o bem-estar, ou seja, consagra a ‘ideologia individualista hedonista’.

É o surgimento do modelo de sociedade pós-moderna descrito por *A era do vazio*, em que a análise do social se explica melhor pela sedução que por noções como a de alienação ou de disciplina. Há não mais modelos prescritos pelos grupos sociais, e sim condutas escolhidas e assumidas pelos indivíduos; há não mais normas impostas sem discussão, e sim uma vontade de seduzir que afeta indistintamente o domínio público (culto à transparência e à comunicação) e o privado (multiplicação das descobertas e das experiências subjetivas).<sup>57</sup>

O período pós-moderno consistiria em um breve momento de despressurização das determinações do social; de ruptura com a chamada ética do dever e com os enquadramentos sociais, políticos e ideológicos. No entanto, Lipovetsky é taxativo: a pós-modernidade fora apenas um estágio de transição, de curta duração. E mais: “Essa época terminou. (...) Tínhamos uma modernidade limitada; agora, é chegado o tempo da modernidade consumada”.

---

<sup>56</sup> Lipovetsky, Gilles. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2007, p. 52.

<sup>57</sup> *Idem*, p. 24-25.

### 3.2. Do Pós ao Hiper

Gilles Lipovetsky, apontado muitas vezes como um dos melhores analistas dos paradoxos da nossa sociedade, sustenta que vivemos já há algum tempo a hipermodernidade, quando a importância do passado ressurge e a inquietação com o futuro substitui a crença no progresso, abalando o absolutismo do presente que teria caracterizado a pós-modernidade. A primazia do hoje continua, mas mais pelo excesso de bens e solicitações hedonistas do que pela ausência de projeto histórico.

Nesse momento hiper, os paradoxos se multiplicam à vontade: a mitologia do progresso caduca, mas acredita-se nos milagres da ciência; o presente domina, mas toldado de preocupações com o futuro (de nossas carreiras, do planeta etc.). Vive-se o hiperindividualismo projetivo, higienista e preventivo, afastado do instantaneísmo, da festividade, do desfrute.

Indiscutivelmente, podemos identificar diversas mudanças significativas no modo de vida do ser humano na atualidade. Se as considerarmos dentro de um mesmo contexto, tais mudanças revelam que estamos em um processo de dupla transformação: social e de identidade individual.

Ao permitir uma libertação dos indivíduos em face do mundo a que pertencem, uma autonomização que permitiu a cada um não mais seguir um caminho preestabelecido pela tradição e assumir uma liberdade de ação cada vez mais acentuada, a pós-modernidade possibilitou realizar aqueles ideais das Luzes que a modernidade anunciara em termos meramente legalísticos, sem ter-lhes dado força real. Só que (e trata-se aqui de um ponto fundamental que ‘A era do vazio’ já assinalava) essa libertação em face das tradições, esse acesso a uma “autonomia real” em relação às grandes estruturas de sentido, não significa nem que desapareceu todo o poder sobre os indivíduos, nem que se adentrou num mundo ideal, sem conflito e sem dominação. Os mecanismos de controle não sumiram; eles só se adaptaram, tornando-se menos reguladores, abandonando a imposição em favor da comunicação.<sup>58</sup>

Lipovetsky destaca um terceiro momento, em que o consumo tomou proporções de domínio infinito. A partir dos anos 1980, sob os efeitos do avanço da globalização e das novas tecnologias da comunicação, adentramos na era do *hiper*: o mercado, o

---

<sup>58</sup> Lipovetsky, Gilles. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2007, p. 20.

indivíduo e o desenvolvimento técnico-científico - facetas que tanto caracterizaram a modernidade – são intensificados, exponenciados. Falamos, então, do hiperconsumo, do hipernarcisismo, da hipermodernidade.

O que mudou principalmente foi o ambiente social e a relação com o presente. A desagregação do mundo da tradição é vivida não mais sob o regime da emancipação, e sim sob o da tensão nervosa. É o medo o que importa e o que domina em face de um futuro incerto; de uma lógica da globalização que se exerce independentemente dos indivíduos; de uma competição liberal exacerbada; de um desenvolvimento acelerado das tecnologias da informação; de uma precarização do emprego; e de uma estagnação inquietante do desemprego num nível elevado.<sup>59</sup>

Tanto a passagem de um capitalismo de produção (era industrial) para uma economia de consumo e de comunicação de massa (globalização) como a substituição da sociedade baseada na ética disciplinar para uma sociedade regulada pelo que Lipovetsky considera princípios da moda (renovação e sedução permanentes) parecem ter sido os principais balizadores desse novo arranjo social que emerge.

Tudo se passa como se tivéssemos ido da era do pós para a era do hiper. Nasce uma nova sociedade moderna. Trata-se não mais de sair do mundo da tradição para aceder à racionalidade moderna, e sim de modernizar a própria modernidade, racionalizar a racionalização – ou seja, na realidade destruir os ‘arcaísmos’ e as rotinas burocráticas, pôr fim à rigidez institucional e aos entraves protecionistas, relocar, privatizar, estimular a concorrência.<sup>60</sup>

A hipermodernidade lança mão do poder de dispositivos oriundos da lógica do consumismo e da moda – a novidade, o entretenimento, mais bem-estar – e, com isso, faz sucumbir o ‘heroísmo ideológico-político da modernidade’. Tal lógica traz consigo uma nova temporalidade que consagra o efêmero e a renovação e, assim, erige a primazia do presente.

Nasce toda uma cultura hedonista e psicologista que incita à satisfação imediata das necessidades, estimula a urgência dos prazeres, enaltece o florescimento pessoal, coloca no pedestal o paraíso do bem-estar, do conforto e do lazer. Consumir sem esperar; viajar; divertir-se; não renunciar a nada: as

---

<sup>59</sup> Lipovetsky, Gilles. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2007, p. 28.

<sup>60</sup> *Idem*, p. 56-57.

políticas do futuro radiante foram sucedidas pelo consumo como promessa de um futuro eufórico.<sup>61</sup>

Vimos nascer um período de elogio à espontaneidade dos desejos, que prega o gozo sem proibições, sem preocupações com o amanhã. É o tempo do amor livre, da glorificação da autenticidade subjetiva. Idílio com dias contados, segundo Lipovetsky.

Tendo a globalização neoliberal e a revolução informática como panos de fundo, os anos 80, e especialmente os 90, assistiram a uma ainda maior compressão-aceleração da díade espaço-tempo. As trocas, a circulação da informação, as transações financeiras em escala global, tudo em ‘tempo real’: simultaneidade e imediatez.

Se a sociedade neoliberal e informatizada não criou a mania do presente, não há dúvida de que ela contribuiu para a culminância disso ao interferir nas escalas de tempo, intensificando nossa vontade de libertar-nos das limitações do espaço-tempo.<sup>62</sup>

Toda essa transformação se deu com a força da revolução do consumo e da comunicação de massa, ambientada nos “novos tempos democráticos”. Tudo em intensidade (velocidade) e quantidade (volume) cada vez maiores. O hedonismo e a liberdade de escolha se tornaram propulsores dessa nova emancipação. E com o fim das grandes utopias, esse individualismo se tornou sem precedentes.

---

<sup>61</sup>Lipovetsky, Gilles. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2007, p. 61.

<sup>62</sup>*Idem*, p. 63.

### 3.3. O Hiperconsumo

Como destacamos anteriormente, uma das marcas do individualismo contemporâneo é o culto ao presente, uma cultura do “carpe diem”. Trata-se de uma característica da pós-modernidade que Lipovetsky sintetizou na expressão que intitula seu segundo livro: o império do efêmero. Império no qual reina o instantâneo, o imediato, o transitório, ou seja, o meramente presente.

Urgência e instantaneidade são as novas medidas do tempo, reflexos da lógica do mercado. Assim, são, especialmente, a intensidade (velocidade) e a quantidade (volume de informações, por exemplo) as características gradativamente mais influentes no movimento das transformações atuais.

O império do efêmero valida abertamente o culto dos prazeres instantâneos e a cultura da sociedade de consumo, disseminando-os por todas as esferas da vida coletiva e individual. Nesse contexto, atentemos para o exemplo das relações humanas, que não raramente, são de pouca duração, descompromissadas. Tudo passa. Tudo é descartável.

Vive-se o presente como um instante eterno, em que a imagem é elemento fundamental nas relações humanas. Também, segundo Lipovetsky, entram nessa constituição o frívolo, o anedótico, o detalhe, o supérfluo, expressões da superficialidade dessas mesmas relações. Assim, é nessa eternidade vivida dia após dia que se criam as repetições e as rotinas.

É, então, nessa conjunção que a moda emerge, ditando o ritmo social e animando ‘a festa mercadológica do cotidiano’, através da sedução e do efêmero.

As indústrias culturais instituem na esfera do espetáculo o primado do eixo temporal próprio à moda: o presente. (...) A exemplo da fashion, a cultura de massa está inteiramente voltada ao presente.<sup>63</sup>

Ilustrativamente, podemos tomar como exemplo o foco no lazer imediato dos indivíduos, como readaptação ao código da modernidade – o presente histórico como medida de todas as coisas. A moda, entendida como ‘espinha dorsal da sociedade de consumo’, é, para Lipovetsky, o ‘efêmero por definição’.

Nesse contexto, um fenômeno ainda nos chama a atenção: o surgimento do que Lipovetsky chama de hiperconsumo.

---

<sup>63</sup> Lipovetsky, Gilles. *O Império do Efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 12.

Exaltando os ideais da felicidade privada, os lazeres, as publicidades e as mídias favoreceram condutas de consumo menos sujeitas ao primado do julgamento do outro. Viver melhor, gozar os prazeres da vida, não se privar, dispor do ‘supérfluo’ apareceram cada vez mais como comportamentos legítimos, finalidades em si. O culto do bem-estar de massa (...) começou a minar a lógica dos dispêndios com vista à consideração social, a promover um modelo de consumo de tipo individualista.<sup>64</sup>

O consumo considerado como parâmetro de distinção social, de prestígio e status, cede lugar a um novo estilo de consumo, permeado pelo hedonismo. A cada dia, gradativamente os gostos e critérios individuais se sobrepõem na determinação do novo tipo de consumo que se erige.

Não vejo termo mais adequado que hiperconsumo para dar conta de uma época na qual as despesas já não tem como motor o desafio, a diferença, os enfrentamentos simbólicos entre os homens. Quando as lutas de concorrência não são mais a pedra angular das aquisições mercantis, começa a civilização do hiperconsumo, esse império em que o sol da mercadoria e do individualismo extremo não se põe jamais. (...) O amor pelo novo não é mais tão sustentado pelas paixões conformistas quanto pelos apetites experienciais dos sujeitos. Passa-se para o universo do hiperconsumo quando o gosto pela mudança se difunde universalmente, quando o desejo de ‘moda’ se espalha além da esfera indumentária, quando a paixão pela renovação ganha uma espécie de autonomia, relegando ao segundo plano as lutas de concorrência pelo status, as rivalidades miméticas e outras febres conformistas.<sup>65</sup>

A partir dessa nova perspectiva, o consumo assume novas funções, cada vez mais subjetivas. Desconectado das ‘lutas de classes’, não exprime mais a identidade econômica e social das pessoas. Os atos de compra, agora, traduzem, antes de tudo, as diferenças, os gostos particulares, as singularidades.

Revelo, ao menos parcialmente, quem eu sou, como indivíduo singular, pelo que compro, pelos objetos que povoam meu universo pessoal e familiar, pelos signos que combinam ‘à minha maneira’. Numa época em que as tradições, a religião, a política são menos produtoras de identidade central, o consumo encarrega-se cada vez melhor de uma nova função identitária. Na corrida às coisas e aos lazeres, o Homo consumericus esforça-se mais ou

---

<sup>64</sup> Lipovetsky, Gilles. *A Felicidade Paradoxal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 39-40.

<sup>65</sup> *Idem*, p. 44.

menos conscientemente em dar uma resposta tangível, ainda que superficial, à eterna pergunta: quem sou eu?<sup>66</sup>

Tomemos o exemplo da publicidade. De um discurso centrado no produto e suas qualidades funcionais, passou-se para uma comunicação baseada na difusão de valores e em campanhas que enfatizam o espetacular, o aspecto emocional, associando um estilo de vida à marca, um conceito. Daí a paixão pelas marcas e todo o invólucro que elas trazem consigo. A publicidade hoje se volta para a construção da identidade de marca. Cada vez mais se compra uma marca e não um produto.

Não são mais tanto a imagem social e sua visibilidade que importam, é o imaginário da marca; quanto menos há valor de status no consumo, mais cresce o poder de orientação do valor imaterial das marcas.<sup>67</sup>

Não é mais o desejo de reconhecimento social que rege a busca pelas marcas superiores. É, agora, um prazer narcísico de sentir-se diferenciado em relação à maioria, mas sem estar vinculado à necessidade de reconhecimento de um outro: a satisfação se dá de si para si mesmo.

O que importa não é mais 'impressionar' os outros, mas confirmar seu valor aos seus próprios olhos, estar 'satisfeito consigo. (...) Em nossos dias, a mania pelas marcas alimenta-se do desejo narcísico de gozar do sentimento íntimo de ser uma 'pessoa de qualidade', de se comparar vantajosamente com os outros, de ser diferente da massa, sem que sejam mobilizados, por isso, a corrida à consideração e o desejo de provocar a inveja de seus semelhantes.<sup>68</sup>

Aqui chegamos a um ponto importante. O consumo de um produto de marca não se limita à esfera do hedonismo individualista. Ele pode ser pensado a partir de um aspecto mais abrangente, relacionado às novas inseguranças decorrentes da multiplicação dos referenciais. O que até então obedecia a uma ordem hierárquica sólida, com clareza e precisão sobre o que é de bom gosto ou de mau gosto, elegante ou vulgar, passa a se desagregar em favor de novos sistemas, mais plurais e subjetivos. O que dependia de critérios externos, dados pelos estilos de vida comunitários, depende agora exclusivamente do indivíduo. Com isso, abre-se espaço para as dúvidas e inseguranças individuais, decorrentes da perda dos referenciais até então fornecidos pelas tradições de classe.

---

<sup>66</sup>Lipovetsky, Gilles. *A Felicidade Paradoxal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 44-45.

<sup>67</sup>*Idem*, p. 47.

<sup>68</sup>*Idem*, p. 48.

O culto das marcas é o eco do movimento de destradicionalização, do impulso do princípio de individualidade, da incerteza hipermoderna posta em marcha pela dissolução das coordenadas e atributos das culturas de classe. Quanto menos os estilos de vida são comandados pela ordem social e pelos sentimentos de inclusão de classe, mais se impõem o poder do mercado e a lógica das marcas.<sup>69</sup>

A marca significa um farol para o indivíduo que naufraga, sem norte. Confuso perante as inúmeras possibilidades que se apresentam, a marca se oferece como certeza e, assim, tranquiliza o comprador.

É sobre um fundo de desorientação e de ansiedade crescente do hiperconsumidor que se destaca o sucesso das marcas.<sup>70</sup>

A marca, pois, erige-se como elemento subjetivante.

---

<sup>69</sup> Lipovetsky, Gilles. *A Felicidade Paradoxal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 50.

<sup>70</sup> *Idem*.

### 3.4. O Hiperindivíduo

Se na modernidade o indivíduo já fora colocado como valor central, na era pós-moderna ele passa a ser muito mais ativo, levado a uma exacerbação pelo consumismo e por um certo relativismo moral e normativo. Vive um individualismo narcisista, segundo Lipovetsky.

O advento da pós-modernidade, marcado pelo processo de personalização, é caracterizado por uma significativa transformação no modelo de organização da sociedade contemporânea, que prescindiu dos parâmetros disciplinares anteriores e passou a se orientar pelo consumo de massa. A partir daí, então, vemos a intensificação do processo de individualização.

Lipovetsky salienta que passamos a viver uma “segunda revolução individualista” no Ocidente, com algumas características marcantes: “privatização alargada, erosão das identidades sociais, desafeção ideológica e política, desestabilização acelerada das personalidades”. E ele aponta o narcisismo como consequência do referido processo, símbolo de tal ‘revolução’, e a melhor imagem dessa nova forma de individualidade. O privado se sobrepõe ao público, o bem-estar individual ao bem-estar social.

O arrefecimento dos quadros sociais faz prevalecer o indivíduo, dessocializado, fragmentado, que já não é mais definido por grupos de pertença. Cada vez mais enfraquecido, não encontra mais a garantia de sua identidade em si mesmo, pois já não é mais um princípio de unidade e é obscuramente dirigido por aquilo que escapa à sua consciência.

Não sem razão, fala-se de uma era do vazio, que não deixa de ter um novo conteúdo, distante do dever e da homogeneidade, mas que se impôs cheia do mesmo individualismo, diferente na forma. “O individualismo disciplinar e militante, heróico e moralizador foi substituído por um individualismo *à la carte*, hedonista e psicológico, fazendo da realização íntima a principal finalidade das existências”, diz Lipovetsky. De um extremo, foi a outro.

E é desses extremos, da convivência entre eles, que é composta a hipermodernidade.

O importante é entender bem que é a própria lógica do individualismo e da desagregação das estruturas tradicionais de normatização o que produz fenômenos tão opostos quanto o autocontrole e a abulia, o superempenho prometício e a total falta de vontade. De um lado, mais tomada de responsabilidade; de outro, mais desregramento. A essência do individualismo é mesmo o paradoxo. Ante a desestruturação dos controles sociais, os indivíduos, em contexto pós-disciplinar, tem a opção de assumir a responsabilidade ou não, de autocontrolar-se ou deixar-se levar. A alimentação é o melhor exemplo, uma vez que desaparecem nesse âmbito as obrigações sociais, e particularmente as religiosas (jejum, quaresma, etc.), observam-se tanto comportamentos individuais responsáveis (monitoramento do peso, busca de informação sobre a saúde, ginástica) que às vezes beiram o patológico pelo excesso de controle (condutas anoréxicas) quanto atitudes completamente irresponsáveis que favorecem a bulimia e a desestruturação dos ritmos alimentares. Nossa sociedade da magreza e da dieta é também a do sobrepeso e da obesidade.<sup>71</sup>

Nesse processo há uma ruptura com a rigidez disciplinar das perspectivas totalizantes das posturas pré-moderna e moderna, para se estabelecer o pleno direito do indivíduo, livre daquelas balizas, de gozar a vida sem restrições ou entraves.

O hiperindivíduo quer sempre mais. Tudo elevado à potência do hiper. Hiperindividualismo, hipercapitalismo, hipermercado, hiperempresa, hipertecnologia, hiperluxo, hipervaidade, hiperatividade, hipermodelo. Tudo ao extremo, tudo ao excesso. Quer viver intensamente a modernização da modernidade, e o aprofundamento dos seus fundamentos.

O vertiginoso desenvolvimento da tecnologia digital e da comunicação, as trocas em tempo real e a comunicação imediata e simultânea geram uma aceleração e uma intensificação do tempo, produzindo, com isso, indivíduos cada vez mais reativos, volúveis. Prima-se pelo movimento e o ritmo é deveras acelerado. Para acompanhá-lo, somente com muita flexibilidade e fluidez. O mercado financeiro, marca da nova economia, é evidência clara nesse sentido.

---

<sup>71</sup> Lipovetsky, Gilles. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2007, p. 21.

No entanto, esse frenesi do ‘sempre mais’, essa aceleração dos ritmos, também traz consigo a marca do paradoxo: os exageros do hipermoderno convivem com a busca pela qualidade de vida, pela segurança.

Em todos os níveis, percebem-se as marcas da insegurança: saúde individual e coletiva, meio ambiente, trabalho, política, economia, religião. A pós-modernidade desconstruiu, desencantou-se das grandes narrativas. No entanto, também trouxe consigo a outra face da festa, que cedeu seu espaço à ressaca e à tensão.

O hedonismo e o consumismo continuam presentes, mas o hiperindivíduo os vive muito mais preocupado, sentindo o peso do estresse cotidiano. É o fim da euforia inicial que, sem dúvida, pode ser considerado uma característica significativa desses tempos hipermodernos.

Por um lado, a época além-dever liquida a cultura autoritária e puritana tradicional; por outro, gera novos imperativos (juventude, saúde, elegância, forma, lazer, sexo) de autoconstrução individual, sem dúvida personalizados, mas que criam um estado de hipermobilização, de *stress* e de reciclagem permanente. A cultura da felicidade desculpabiliza a auto-absorção subjetiva, mas, ao mesmo tempo, desencadeia uma dinâmica de ansiedade, provocada pelas próprias normas do bem-estar e do melhor-parecer que a constituem.<sup>72</sup>

Imerso nesse mar de aparentes contradições, o hiperindivíduo dá sinais de que algo não vai bem.

Nesse contexto, o que mais deve nos preocupar (...) é a fragilização das personalidades. A cultura hipermoderna se caracteriza pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições coletivas e pela autonomização correlativa dos atores sociais em face das imposições de grupo, sejam da família, sejam da religião, sejam dos partidos políticos, sejam das culturas de classe. Assim, o indivíduo se mostra cada vez mais aberto e cambiante, fluido e socialmente independente. Mas essa volatilidade significa muito mais a desestabilização do eu do que a afirmação triunfante de um indivíduo que é senhor de si mesmo. Testemunho disso é a maré montante de sintomas psicossomáticos, de distúrbios compulsivos, de depressões, de ansiedades, (...). vulnerabilidade psicológica que (ao contrário do que tanto se diz) se deve menos ao peso extenuante das normas do desempenho, à intensificação

---

<sup>72</sup> Lipovetsky, Gilles. *O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004, p. 65.

das pressões que se abatem sobre as pessoas, do que à ruptura dos antigos sistemas de defesa e enquadramento dos indivíduos.<sup>73</sup>

Livre das amarras de qualquer conteúdo histórico pré-concebido – da tradição, da verticalidade, da filiação ao Deus-pai – o homem volta-se para seu interior e depara-se com um deserto de sentido. Sob o prisma da psicanálise, poderíamos dizer que o homem contemporâneo (hipermoderno) carece de pai simbólico, ou seja, não conta com o amparo daquela dimensão cultural que lhe daria sustento quando se pergunta sobre sua identidade e sua posição no mundo.

Na presente situação, a filiação identitária é tudo menos instantânea ou dada em definitivo; ela é, isto sim, um problema, uma reivindicação, um objeto de apropriação dos indivíduos. Meio de construir-se e dizer o que se é, maneira de afirmar-se e fazer-se reconhecer, a filiação comunitária vem acompanhada de autodefinição e autoquestionamento. Já não se é mais judeu, muçulmano ou basco “tal qual se respira”: a identidade própria é questionada, examinada; hoje, é preciso tomar posse daquilo que outrora se tinha naturalmente.<sup>74</sup>

Talvez possamos pensar que adentramos em um período em que não é mais possível falar de identidades. O arrefecimento da tradição pode ser compreendido como o desaparecimento dos macrossistemas externos que se constituíam como parâmetros de identificação para o sujeito. A instância legitimadora de formação de identidade do indivíduo não é outra senão ele mesmo e as opções de que dispõe. São ‘identidades’ fluidas, circunstanciais.

Os limites se confundem. Como discutido previamente, o que em tempos pré-modernos era anterior ao sujeito, imposto pela via externa, é agora relativizado. O sujeito era reconhecido por sistemas de identificação que não dependiam da sua interferência ou escolha, mas de sua condição de nascimento, se era escravo ou senhor, católico ou protestante. Era uma questão de natureza social, institucional, e territorial. Nesses tempos hipermodernos, nem mesmo os macrossistemas territoriais, por exemplo, são determinantes no que tange à identificação do sujeito. O fato de ter nascido na França não impede que um filho de brasileiros opte pela nacionalidade dos pais. Muitos pais católicos optam por não batizar seu filho para que ele possa, mais tarde, escolher qual religião deseja adotar. Tudo é móvel, instável, passível de escolha, inclusive a

---

<sup>73</sup> Lipovetsky, Gilles. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2007, p. 83-84.

<sup>74</sup> *Idem*, p. 95.

identidade. Dessa forma, somos, então, reconhecidos pela nossa performance, e não mais por características pré-estabelecidas de um sistema de identidade externo.

Deixado a si mesmo, desinserido, o indivíduo se vê privado dos esquemas sociais estruturantes que o dotavam de forças que lhe possibilitavam fazer frente às desventuras da existência. (...) É a individualização extrema das nossas sociedades o que, tendo enfraquecido as resistências “a partir de dentro”, subjaz à espiral dos distúrbios e desequilíbrios subjetivos. Assim, a época ultramoderna vê desenvolver-se o domínio técnico sobre o espaço-tempo, mas declinarem as forças interiores do indivíduo, quanto menos as normas coletivas nos regem nos detalhes, mais o indivíduo se mostra tendencialmente fraco e desestabilizado. Quanto mais o indivíduo é socialmente cambiante, mais surgem manifestações de esgotamentos e “panes” subjetivas. Quanto mais ele quer viver intensa e livremente, mais se acumulam os sinais do peso de viver.<sup>75</sup>

Esvaziado, o homem projeta no mundo das coisas e dos objetos a solução para o enigma fundamental de sua existência. Fica claramente perceptível se tomarmos o fenômeno do consumo como exemplo: comprar pode ser uma tentativa de preencher um vazio interno e não apenas com objetos, mas especialmente com o que eles representam, muitas vezes carregados de significados no imaginário comum.

Aqui retornamos a um ponto já discutido anteriormente: o forte apelo das grandes marcas. Ostentar uma marca admirada faz com que o indivíduo saia da impessoalidade. O objetivo último não é colocar-se acima dos outros, mas sim, não parecer menos que os outros; sustentar sua participação, sua *pertença* aos jogos da moda, do consumo.

Bilhete de entrada no modelo de vida ‘moda’, é o medo do desprezo e da rejeição ofensiva dos outros que ativa a nova obsessão pelas marcas.<sup>76</sup>

Consumir uma marca significa consumir uma identidade. Traduz uma busca por entender-se desde fora, encontrar-se mimeticamente no mundo das imagens, a partir das coisas externas.

Privado do tempo, o hiperindivíduo não pode provar outra realidade senão a das sensações. Na hipermodernidade, a superficialidade dos indivíduos é tal que a pele é o lugar de todas as sensações, sendo que o corpo – subjetivado – e a aparência são

<sup>75</sup> Lipovetsky, Gilles. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2007, p. 84.

<sup>76</sup> Lipovetsky, Gilles. *A Felicidade Paradoxal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 51.

cruciais na formação da identidade, quando não se confundem com ela. O sentido dá lugar à sensação, como o pensamento à imagem. E, assim, “o homem contemporâneo está condenado à superficialidade”<sup>77</sup> e à decepção.

---

<sup>77</sup> Souza, Ricardo Timm. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 131.

### 3.5. O terceiro tempo da moral: a moral *a la carte*

Lipovetsky propõe que, deixando de lado as morais antigas, podemos distinguir três momentos essenciais na história da moral ocidental. O primeiro deles é o que ele chama de era *teológica* da moral, vigente de maneira geral até o fim do século XVII, em que moral e religião eram intrinsecamente interligadas. Como vimos anteriormente, neste período, a Igreja, sobretudo a Igreja Católica, ocupava posição central na vida das pessoas e da sociedade. Neste período da história, nossas vidas e nossas relações eram fortemente influenciadas e organizadas por explicações de caráter mítico e religioso.

A segunda era da história da moral, chamada de *laica moralista*, inicia-se com o advento da modernidade, a partir do Iluminismo, perdurando até o século XX. Consiste na busca por uma moral independente da igreja, baseada em princípios racionais, universais. É a chamada moral sacrificial, do imperativo do dever. Aqui, as obrigações em relação a Deus, próprias da ética religiosa (medieval), são transferidas para a esfera humana. Nesse contexto, são os direitos inalienáveis dos homens que fundamentarão o organismo social e político. As prerrogativas do indivíduo soberano se sobrepõem às obrigações para com Deus.

No entanto, o discurso moral válido por mais de dois séculos é recusado em nome da liberdade individual e coletiva. A utopia da boa alma já não é mais valorizada e os valores de amor à pátria e família são substituídos pelo discurso de liberdade individual. Lipovetsky supõe que estaríamos na terceira fase da história da moral, a qual chama de fase pós-moralista. Seria o momento em que se romperia, apesar de complementando-o, com o processo de secularização acionado nos séculos XVII e XVIII.

Sociedade pós-moralista, não sociedade pós-moral; sociedade que exalta mais os desejos, o ego, a felicidade, o bem-estar individual, do que o ideal de abnegação.<sup>78</sup>

Como já discutido anteriormente, tanto a passagem de um capitalismo de produção (era industrial) para uma economia de consumo e de comunicação de massa

---

<sup>78</sup> Lipovetsky, Gilles. *Metamorfoses da Cultura Liberal: ética, mídia e empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2004, p. 27.

(globalização) como a substituição da sociedade baseada na ética disciplinar para uma sociedade regulada pelo que Lipovetsky considera princípios da moda (renovação e sedução permanentes) parecem ter sido os principais balizadores desse novo arranjo social que emerge.

Todos os imperativos relativos à chamada ‘esfera da moral individual’, ou seja, a dos deveres para consigo mesmo, são então influenciados e sofrem uma transformação importante: passam ao status de ‘opiniões livres’; de deveres, são alçados ao posto de direitos individuais.

No campo da sexualidade, por exemplo, cada um está livre, hoje, para fazer o que bem entender, sem que a sociedade possa condená-lo. Nada está errado se há consentimento entre adultos. Não se considera mais o suicídio como o descumprimento de uma obrigação moral superior, mas como um drama psicológico. A eutanásia voluntária impõe-se, cada vez mais, como um direito dos indivíduos, o direito de morrer na dignidade. (...) existem ainda deveres em relação aos outros, mas quase nada em relação a si mesmo. A cultura dos deveres relativos a si mesmo foi substituída pela dos direitos individualistas e da gestão funcional de si em nome do máximo de bem-estar.<sup>79</sup>

Todavia, não é novidade para ninguém que ao final do século XX e início do século XXI, ouvimos clamores vindos de todos os setores que nos trazem um pedido comum. O pedido de uma ética já, seja na política, na economia, na justiça e assim por diante. Em um primeiro olhar, pode nos parecer contraditório este chamado, pois, até pouco tempo as nossas sociedades reivindicavam uma liberdade individual e coletiva, sendo a moral sinônimo de repressão burguesa. Entretanto, nossas sociedades contemporâneas apresentam-se contraditórias nos seus discursos, por um lado o culto ao prazer e ao bem-estar individual, e por outro, a multiplicação dos movimentos assistencialistas, do engajamento a projetos de caridade, além da mobilização em torno do esgotamento das fontes naturais do planeta.

A pergunta que naturalmente se apresenta diz respeito à natureza desta ‘reativação moral’, acreditando que certamente não há um desejo de retorno à velha moral. Lipovetsky sugere que no nosso atual contexto histórico, carente de grandes

---

<sup>79</sup>Lipovetsky, Gilles. *Metamorfozes da Cultura Liberal: ética, mídia e empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2004, p. 27.

ideologias, existe um vazio que faz com que surja um desvio em direção à ética, o que constituiria uma oportunidade para a humanidade e principalmente para as democracias tomarem consciência da responsabilidade da humanidade em relação ao futuro reforçando os valores humanos.

As reações de indignação permanecem vivas: é a prova de que o senso moral não se extinguiu. É verdade que a cultura do sacrifício, da devoção e da culpabilidade está deslegitimada, mas, ao mesmo tempo, o individualismo não significa o naufrágio do espírito de responsabilidade e de solidariedade. O fenômeno do voluntarismo é uma prova disso.<sup>80</sup>

Poderíamos dizer que, nesse contexto, o individualismo se desenvolve, mas mantendo como pano de fundo um sustentáculo comum de valores mínimos, fazendo-se, assim, acompanhar de novas exigências éticas.

A superação da cultura moralista e do sacrifício, assim como a espiral dos direitos a uma vida livre, não conduz, como se diz em demasia, à decadência de todos os valores nem ao vale-tudo libidinal. (...) O mundo da liberdade individualista não leva à desordem sem freios dos costumes.<sup>81</sup>

Do imperativo ‘você deve’, passa-se para o ‘é proibido proibir’, e uma lógica da ‘autenticidade’ se difunde com base na prerrogativa ‘seja você mesmo!’. Na moral sacrificial, nosso dever era cumprir com nossos deveres. Na hipermodernidade, nosso dever é ser feliz.<sup>82</sup>

A ‘verdadeira’ moral retraiu-se para a esfera interindividual, liberada da ideia do imperativo permanente. Isso não significa que não há mais moral, mas que a moral dominante em nossas sociedades é uma moral interpessoal e emocional, indolor e não imperativa, uma moral adaptada aos novos valores de autonomia individualista. Quando falo do crepúsculo do dever, não me

---

<sup>80</sup> Lipovetsky, Gilles. *Metamorfoses da Cultura Liberal: ética, mídia e empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2004, p. 33.

<sup>81</sup> *Idem*, p. 37.

<sup>82</sup> Atentemos para o projeto de emenda constitucional (PEC) do Senador Cristovam Buarque, conhecido como PEC da Felicidade. De acordo com a proposta defendida pelo Senador, a busca da felicidade deve ser um direito expresso na Constituição Federal. O novo artigo, se aprovado, seria somado às demais garantias constitucionais como educação, dignidade, saúde, respeito. O Senador salienta que essa seria uma forma de ‘personalizar os direitos’, que não aumentaria o direito do cidadão, mas sim a força dos direitos que ele já tem. Além disso, existe ainda o intuito de que a proposta corra nas ruas, como forma de mobilização popular. Em ano eleitoral, nada como incentivar as pessoas a usarem seu voto como meio de buscar a felicidade: ‘vote pela felicidade’.

refiro ao desaparecimento de toda ideia de dever, mas da eliminação da retórica maximalista das obrigações e, simultaneamente, da consagração do dever mínimo e livre.<sup>83</sup>

Em um artigo publicado no jornal Folha de S. Paulo, denominado ‘O superego pós-moderno’<sup>84</sup>, o filósofo Slavoj Zizek traz alguns elementos interessantes à discussão. Ele reflete sobre qual superego está presente nos tempos atuais. Chamando a atenção para o desprendimento da tradição e do castigo moral, coloca que a submissão parece se tornar prazer e o gozo transformar-se em dever.

Zizek ilustra seu discurso ao comentar sobre o fenômeno das “rule girls” (garotas que seguem regras), mulheres heterossexuais que adotam uma cartilha de códigos precisos na hora da sedução (por exemplo, só aceitar um encontro quando marcado com três dias de antecedência). Evidentemente, não se trata de um retorno ao conservadorismo, pois agora as mulheres escolhem livremente quais regras desejam seguir. Seria o que ele chama de processo de ‘reflexivização’. Tal processo, segundo o autor, faz com que até o fato de se pertencer a determinada etnia seja vivenciado como opção. Tudo passa a ser decisão pessoal.

Haveria, portanto, uma tensão entre direitos e proibições. A desintegração das estruturas que tradicionalmente regeram e regem a vida da libido, ou seja, o declínio da autoridade paterna e dos papéis sociais, de acordo com Zizek, gera novas culpas e ansiedades.

Kant, segundo Zizek, formulou o imperativo categórico em termos de “você pode cumprir seu dever porque tem que cumpri-lo”. O superego inverte para “você deve, porque pode”. O sujeito, então, passa a ter obrigação de ser feliz, de se divertir, sentindo culpa quando está triste. Psicanaliticamente, diríamos que o superego controla a zona na qual esses dois opostos se sobrepõem, em que a ordem de sentir prazer em cumprir seu dever coincide com o dever de sentir prazer.

A oposição superficial entre prazer e dever é superada de duas maneiras diferentes. O poder totalitário avança ainda mais longe do que o poder autoritário tradicional. O que ele diz, em efeito, não é "cumpra seu dever,

---

<sup>83</sup>Lipovsky, Gilles. *Metamorfoses da Cultura Liberal: ética, mídia e empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2004, p. 30-31.

<sup>84</sup>Zizek, Slavoj. *O Superego Pós-moderno*. Folha de São Paulo, São Paulo, 23 de maio de 1999. Caderno Mais!

quer você goste disso, quer não", mas "você deve cumprir seu dever e deve sentir prazer em fazê-lo". (É assim que funciona a democracia totalitária: não basta que as pessoas sigam seu líder - devem também amá-lo.) O dever se torna prazer. Em segundo lugar, há o paradoxo necessariamente inverso pelo qual o prazer, numa sociedade supostamente permissiva, se transforma em dever. Os sujeitos se sentem na obrigação de se divertir, de "curtir a vida", como se isso fosse uma espécie de dever, e, conseqüentemente, se sentem culpados quando não são felizes.<sup>85</sup>

Numa sociedade permissiva, o pai autoritário cede espaço ao pai obsceno, que impõe o gozo como obrigação.

O que o apelo contemporâneo ao gozo faz é dificultar o nosso *reconhecimento da lei*, por falta de uma base discursiva que confira apoio e significado à impossibilidade do gozo. Isso afeta necessariamente o efeito da Lei sobre as pessoas? Talvez, na medida em que nos propomos um gozo impossível como ideal a ser atingido e não – como no caso dos membros de uma sociedade vitoriana, por exemplo – como mal a ser evitado. Assim, o apelo ao gozo produz mais angústia do que gozo propriamente dito, mais violência (pois é com violência que reagimos à violência dos imperativos) do que fruição.<sup>86</sup>

E é, então, nesse contexto que o hiperindivíduo se depara com a questão inevitável: mas como ser feliz? E principalmente, como ser feliz *hoje*? Para ser feliz hoje, temos que lidar com os ideais (magreza, beleza, velocidade), temos que lidar com o que a sociedade deseja. É difícil ser feliz hoje, numa sociedade que me estimula o tempo todo a desejar aquilo que por definição não posso ter, ou seja, tudo.

---

<sup>85</sup> Zizek, Slavoj. *O Superego Pós-moderno*. Folha de São Paulo, São Paulo, 23 de maio de 1999. Caderno Mais!

<sup>86</sup> Kehl, Maria Rita. *Sobre Ética e Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 15.

### 3.6. Desejo e Frustração: a Decepção

Nessa busca pela felicidade, Lipovetsky afirma que o desejo e decepção andam juntos. A decepção é proporcional ao desejo. Essa decepção está presente tanto na esfera da vida pública quanto da vida privada.

A desregulamentação e o enfraquecimento da religião, o ceticismo quanto ao futuro, o trabalho como forma de prazer são fenômenos frustrantes da vida pública destacados pelo autor. Já na vida privada, o amor, a paixão, o sexo, o casamento, os filhos, o divórcio, os valores e o consumo também são objetos de desilusão. A equação é simples: quanto mais liberdade, mais decepção. Quanto mais desejo, mais decepção. Quanto mais prazer, mais decepção. Quanto mais bem-estar, mais decepção.

A autonomia parece ter alcançado estatuto de generalização absoluta, como uma espécie de imperativo, ao qual todos devem estar referidos. Parece haver, num certo sentido, uma idealização da autonomia como uma independência total em relação às regras, valores, tradição. Tomada como uma espécie de exacerbação exagerada do valor do individualismo, parece indicar o caminho de uma certa recusa da subordinação do indivíduo à lei. Evidentemente, não nos referimos à lei determinada pela Constituição de cada país, mas sim à lei em seu caráter universal, fundante da nossa própria condição de seres de cultura.

A depressão, que enche os consultórios hoje em dia, poderia ser entendida como o fracasso da autonomia. Se a perversão seria uma espécie de autonomia elevada ao delírio, a depressão seria como um sintoma generalizado de tal fracasso.

Atualmente, vemos uma sociedade que se torna mais porosa, onde os indivíduos buscam realizar qualquer tipo de fantasia em busca de seu gozo. Ao contrário da ideia de contenção que se percebia em períodos anteriores, evidenciada, por exemplo, na intensa repressão dos impulsos sexuais, nossa sociedade, de maneira geral, suscita o gozo, pede o gozo. Todos nós somos impelidos à procura do gozo, que é visto como uma realização da própria idiossincrasia. Somos todos convocados a sermos autônomos e, por isso, sermos vencedores, realizadores. Devemos buscar sempre alcançar os objetivos que nos interessam e aquilo que representaria nossa felicidade, mas, evidentemente, estamos sempre nos sentindo aquém da realização deste mandato social.

Nesse contexto, as razões filosóficas, religiosas e /ou tradicionais não dão mais conta das possibilidades de construção de destino abertas no último século da modernidade, e as razões de mercado achatam a esfera subjetiva, reduzindo-a a um plano de pura fruição, depurado de qualquer outra dimensão estética ou existencial.<sup>87</sup>

Impossibilitado de recorrer à tradição para saber o que fazer quando se percebe convocado a posicionar-se frente ao fenômeno que surge de modo inesperado, o homem ressentido da falta de uma referência que o oriente, balize suas ações e dite suas decisões morais. Uma referência que o remeta a uma figura reguladora, seja Deus, para a Idade Média, sejam a ciência e a razão, para o Iluminismo. Esse parece ser um aspecto essencial dos tempos contemporâneos.

Os ideais, quando sedimentados no presente e no imediatismo, acabam por substituir o objeto pela sua imagem, o mundo por uma aparência de mundo (mundo virtual?). Buscamos uma resposta imediata, pronta e certa, que não nos exija um esforço de interpretação, de reflexão.

Desligados da sucessão referente à filiação e, portanto, à herança vinda dos antepassados – não apenas em relação ao núcleo familiar, mas sim de toda a transgeracionalidade da tradição cultural que nos antecede -, resta-nos a frágil sustentação dos mandamentos horizontalizados disponíveis. Passamos a buscar externamente aquilo que não encontramos mais na esfera interior.

Ora, as sociedades modernas tem na liberdade, na autonomia individual e na valorização narcísica do indivíduo seus grandes ideais, pilares de novos modos de alienação, orientados para o gozo e para o consumo. Cada geração se constitui pelo rompimento com o que ainda teria restado de 'tradição' para as gerações anteriores. Cada indivíduo se crê pai de si mesmo, sem dívida nem compromisso com os antepassados, incapaz de reconhecer o peso do laço com os semelhantes, vivos e mortos, na sustentação de sua posição subjetiva.<sup>88</sup>

Deslocado da cadeia de filiação, órfão de um saber que o preceda sob a forma de cultura, imerso no oceano dos desejos insaciáveis e, assim, condenado à frustração, o homem percebe-se profundamente solitário em um mundo de formas inexatas e sem nitidez.

---

<sup>87</sup> Kehl, Maria Rita. *Sobre Ética e Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 11.

<sup>88</sup> *Idem*, p. 13-14.

### 3.7. Hipermodernidade, Secularização e Narcisismo

É inegável que o processo de secularização deixa suas marcas nas mais diversas áreas do saber; a teologia e a sociologia tem sido as mais discutidas podemos afirmar. Do ponto de vista da psicologia, cabe-nos uma asserção em especial.

O fato de o homem se sentir cada vez mais capaz, tendo conquistado maior autonomia em relação a um poder externo, possibilitou a produção de um desenvolvimento muito grande em diversos âmbitos da vida. A razão humana foi capaz de encurtar distâncias, tempos, aumentar a qualidade de vida de uma parte da população mundial, “domesticar” a natureza, além de outros feitos.

No entanto, quando abriu mão da rede protetora da religião e de seu Deus-pai e lançou-se em busca de sua autonomia, o homem teve que assumir a responsabilidade sobre si mesmo bem como os riscos dessa empreitada. Como forma de suportar esse desafio e não sucumbir frente ao medo do fracasso, o homem toma para si as características que julgava pertencerem ao Pai-todo-poderoso: veste-se de onipotência e acredita-se onisciente.

No momento anterior, o homem identificava com a exterioridade, tanto a fonte dos valores, verdades, bem como a realidade da Transcendência, em oposição a si mesmo. Ela lhe aparece como fonte de alienação. Pois hipostasia consubstancia tudo aquilo que ele é e quer ser. Sua existência significa pois uma negação da autonomia do homem. Nesse contexto, compreende-se o grito de ‘morte de Deus’. (...) A euforia da conquista racional da natureza, do mundo, debordara em rejeição de qualquer lei, qualquer autoridade, qualquer ser superior. Põe-se a liberdade de Deus e a liberdade autônoma do homem como dilema. A afirmação de um polo implica na negação do outro. Como, no momento anterior, a afirmação de Deus reduzia a autonomia e liberdade do homem, agora a afirmação do homem arrasta consigo a negação de Deus.<sup>89</sup>

Para, então, ocupar o lugar e representar a imagem de Deus, o homem precisa recusar seu aspecto frágil, inerente, isto é, sua limitação, seu desamparo. Apoiar-se na onipotência baseada no poder ilimitado de sua razão e, assim, se auto-afirma adotando

---

<sup>89</sup> Libânio, J. B. *Formação da Consciência Crítica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 68.

uma postura narcísica. Consagrar a razão humana como princípio exclusivo da edificação do mundo passa a ser sua batalha incansável.

Psicanaliticamente, falaríamos de uma ‘defesa maníaca’, cuja principal característica é a negação de realidades psíquicas dolorosas. Sentimentos de ambivalência e dependência de outros são negados; objetos são onipotentemente controlados e tratados com desprezo, de modo que a sua perda não dá lugar à dor ou culpa. Em outras palavras, chamaríamos de uma tentativa de fuga da impotência em direção à onipotência narcísica. Todavia, a suposta onipotência da razão, tão cara ao homem que se pretende autosuficiente, mostra-se de frágil sustentação, pois depende da negação permanente de seu aspecto humano, ou seja, sua limitação inerente, constitutiva. Desse modo, resta ao homem apenas a fé incondicional na razão, mas sem critérios racionais para sua legitimação.

Órfão de seu Deus-pai e ameaçado pela fragilidade de sua autonomia, o homem se percebe sem escolha: ou reconhece suas limitações e admite seu fracasso, ou onipotentemente defende-se dessa realidade – da sua realidade -, proclamando-se o criador do mundo.

Poderíamos ainda pensar que por trás do impulso de querer conhecer o mundo e submetê-lo aos domínios da razão também persista uma motivação narcisista, como forma de ‘resolver’ a dolorosa questão da notória dependência humana em relação à natureza.

Por outro lado, parece também que nos tornamos escravos dessas mesmas técnicas e saberes que produzimos. E, ainda pior, corremos o risco de esgotar as possibilidades da terra em bem pouco tempo.

Parece que o pensamento, com o qual operamos, não nos permite fugir das garras da sua lógica interna. Um novo pensar irá abrir-nos os olhos?

Para não experienciar o desamparo resultante da perda do cuidado seguro do Deus-pai, o homem tenta escapar através da construção de uma auto-imagem narcísica. E mais, ele dá sinais de que precisa de sua confirmação contínua, pois, do contrário, mergulharia na depressão.

## Conclusão

Sempre me opus ao canto de sereia das denúncias apocalípticas. (...) Pretendi esboçar um ensaio teórico sobre uma realidade plural, multidimensional, mas dificilmente vivida (inclusive pelos antagonistas declarados da modernidade) como se fosse um inferno absoluto. Sem dúvida, nosso universo social contém elementos que, simultaneamente, podem induzir-nos ao otimismo e ao pessimismo.<sup>90</sup>

‘Onde estamos hoje em dia?’, pergunta-se Lipovetsky ao posfaciar, dez anos depois, o seu primeiro livro, no qual publicou suas primeiras ponderações sobre aquela que então chamava de sociedade ou cultura pós-moderna. Essa também é a interrogação que se procurou responder com o presente trabalho.

Buscando subsídios para a construção de uma possível resposta à referida questão, procuramos encontrar os princípios que legitimaram o pensar e agir do ser humano ao longo da história.

A possibilidade dos seres humanos se pensarem como sujeitos autônomos e independentes frente ao social é um evento que surge de uma longa trajetória de ruptura com uma situação originária em que o homem se via como parte de um todo social e religioso que o englobava.

A história do ser humano no Ocidente é a história da ruptura com essa determinação do fundamento religioso. Aos humanos não cabe mais apenas a repetição e reprodução, mas a responsabilidade pelo curso da história e seu destino.

Por meio da instrumentalização da razão, foi-se construindo um distanciamento em relação ao princípio religioso como fundante do social. Estabelece-se, assim, pouco a pouco, uma dualidade entre o humano e o transcendente, o visível e o invisível, num longo processo de afirmação da autonomia humana que passa por dentro e por fora do elemento religioso.

A diferença fundamental entre a sociedade contemporânea e a sociedade tradicional é que hoje há uma diversidade muito maior de instâncias que se propõem produtoras de sentidos e de valores.

---

<sup>90</sup> Lipovetsky, Gilles. *A Sociedade da Decepção*. Barueri: Manole, 2007.

Com o advento da pós-modernidade que, segundo Lipovetsky, não passou de uma fase de transição, entrou em cena uma figura inédita: a do indivíduo autônomo, liberto dos freios institucionais, das ideologias políticas e das normas da tradição, característicos da modernidade. O individualismo narcísico pós-moderno seria marcado pelo hedonismo, pelo gosto das novidades, pela promoção do fútil e do frívolo, pela vontade de expressar uma identidade singular, fazendo aparecer, desta forma, Narciso, ícone pós-moderno, “encarnado na figura do indivíduo *cool*, flexível e libertário”.

Inúmeros indícios nos conduzem a pensar que entramos na era onde tudo se tornou “hiper”, uma cultura do excesso, cujos pilares se assentam nas noções de hipermodernidade, hiperconsumo e hipernarcisismo. Após a transição cultural proporcionada pela pós-modernidade, entra em cena a hipermodernidade, uma sociedade marcada pelo signo do excesso, pela cultura da urgência e do sempre mais, pela hiperfuncionalidade, pelo movimento, pela fluidez e pelo declínio das tradicionais estruturas de sentido, onde os grandes sistemas de representação de mundo são tomados como objeto de consumo.

O homem hipermoderno é mais responsável pela sua própria existência, tem menos proteção coletiva, está mais entregue a si mesmo, o que implica ter de buscar mais a si e se auto-(re)inventar. Assim, está mais frágil.

Talvez possamos nos referir ao hiperindivíduo também com a expressão “homem desbussolado”, habitante de uma nova era: globalizada, pós-moderna, hipermoderna. Uma nova era, diferente da anterior por não ser prioritariamente ‘pai-orientada’. Todavia, sabemos que a forma de uma época só se torna visível quando ela desaparece; seus contornos se tornam nítidos quando nos afastamos um pouco, percebendo, assim, seus contrastes e limites de forma mais precisa. Desse modo, procuramos adotar a perspectiva de poder traçar um desenho sem cair na admiração ou na aversão pelo objeto.

A ideia, esboçada no título, de um *processo da hipermodernidade* indica a dimensão aqui pretendida: algo que se encontra em construção, em movimento, no qual encontramos-nos envolvidos, submersos em maior ou menor profundidade.

Mais do que respostas, buscamos trazer à cena interrogações, inquietações, sob a forma de uma dentre as diversas possibilidades de leitura dos temas em questão. O assunto é deveras rico e, de maneira alguma, se esgota nos limites do presente trabalho.

### Referências Bibliográficas

CATROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil**. Coimbra: Almedina, 2006.

DONDEYNE, A. et al. **Ateísmo e Secularização**. São Paulo: Paulinas, 1970.

ENRIQUEZ, Eugene. **Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

FERRY, L. **O Homem Deus ou o Sentido da Vida**. Rio de Janeiro: Difel, 2007.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu e outros trabalhos** in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

\_\_\_\_\_ **O Mal-estar na Civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

\_\_\_\_\_ **Moisés e o Monoteísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

\_\_\_\_\_ **O Futuro de uma Ilusão**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

GUARDINI, Romano. **O fim da Idade Moderna**. Lisboa: Edições 70, 1995.

KEHL, Maria Rita. **Sobre Ética e Psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KLOPPENBURG, Boaventura. **Para uma nova evangelização**. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 34-36.

LIBÂNIO, J. B. **Formação da Consciência Crítica**. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do Vazio**. Lisboa: Antropos, 1989.

\_\_\_\_\_ **Os Tempos Hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2007.

\_\_\_\_\_ **A Sociedade da Decepção**. Barueri: Manole, 2007.

\_\_\_\_\_ **A Felicidade Paradoxal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_ **Metamorfoses da Cultura Liberal: ética, mídia e empresa**. Porto Alegre: Sulina, 2004.

\_\_\_\_\_ **O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004, p. 65.

\_\_\_\_\_ **A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos**. Barueri: Manole, 2005.

\_\_\_\_\_ **O Império do Efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

MELMAN, Charles. **Novas formas clínica no início do terceiro milênio**. Porto Alegre: CMC Editora, 2003.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini e Noberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981.

\_\_\_\_\_ **A Genealogia da Moral**. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

\_\_\_\_\_ **O Anti-cristo**. Lisboa: Presença, 1971.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **A Filosofia na Crise da Modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

---

**Filosofia Transcendental e Religião.** São Paulo: Edições Loyola, 1984.

PIERUCCI, Antonio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber.** São Paulo: Ed. 34, 2005.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal-estar na Modernidade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SOUZA, Ricardo Timm. **O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. **Antropologia Filosófica I.** São Paulo: Edições Loyola, 1991.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira, 1996.

ZIZEK, Slavoj. **O Superego Pós-moderno.** Folha de São Paulo, São Paulo, 23 de maio de 1999. Caderno Mais!

