

Comunicação e Sociedade, vol. 18, 2010, pp. 133-145

Uma modernidade-outra ou o hipermoderno

Samuel Mateus*

Resumo: A contemporaneidade vive, ainda, sob o espectro da modernidade, seja como ruptura – exemplificada pela pós-modernidade – seja como amadurecimento – exemplificado pelos diversos prefixos que se acoplam à “modernidade” para indicar a continuidade do seu projecto. Este artigo visa discutir a experiência do nosso tempo a partir da perspectiva de uma modernidade-outra mas modernidade ainda: a hipermodernidade. Em contraste com o projecto pós-moderno, a posição hipermoderna considera que nem todas as grandes narrativas modernas entraram em colapso. O que observamos é uma superlativização da modernidade com todas as implicações aí contidas. A inquietação, a incerteza e o risco surgem como consequências de o homem hipermoderno não dispor senão dos fundamentos imanentes à sua própria experiência e reflexividade. Daí o papel central do presente como a temporalidade a partir da qual as sociedades ocidentais contemporâneas se organizam.

Palavras-chave: hipermodernidade; modernidade e pós-modernidade; presente; imediatez, hyperion.

O esforço de nomeação consensual da experiência contemporânea, estabelecendo-lhe as fronteiras e determinando-lhe as alternativas, repete os mecanismos de identificação: é necessário primeiro descobrir o outro para nos identificarmos como nós próprios e

* Doutorando em Ciências da Comunicação na Universidade Nova de Lisboa. Bolseiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia. (sammateu@gmail.com)

nos considerarmos, por conseguinte, outros. A contemporaneidade parece reconhecer-se através de uma experiência outra, encontrando a sua identidade no entrecruzamento com a modernidade. Está dependente do projecto de modernidade e assume-se como a sua sombra, o seu outro, o seu duplo.

Decorre daqui uma curiosa interrogação que é a de apurar qual a natureza deste duplo. Pois, a acontecer, a experiência contemporânea seria não mais que uma modernidade sublimada, um deslocamento que continha em si o germe da mais completa coincidência. Ou, pelo contrário, seria a experiência contemporânea uma modernidade amadurecida?

Este artigo explora a constituição da experiência contemporânea a partir do diálogo que enceta com a modernidade e a pós-modernidade. No primeiro caso um diálogo concordante; no segundo, um diálogo discordante. Designaremos, por isso, a experiência hodierna como sendo uma modernidade-outra, uma hipermodernidade: uma modernidade que simultaneamente se prolonga mas que existe como um outro tipo de experiência que assenta num agudizar de uma modernidade em crispação.

1. O pós-moderno e a saída da modernidade

Frequentemente, a contemporaneidade é associada à pós-modernidade. Como sabemos, a noção de “pós-moderno” surge pela primeira vez no vocabulário da arquitectura, no final da década de 1960, com a intenção de romper com o estilo moderno e de dar ao espaço um valor geral harmónico e de conforto interior para o indivíduo. Mas rapidamente transborda os limites da estética urbana e passa a ser utilizado pela filosofia. Vattimo e Lyotard utilizam-nos para constatar a falência do projecto moderno. A modernidade estaria como que liquidada, sendo o traço mais manifesto o fim das metanarrativas (Lyotard, 1979: 39). Com efeito, as ideias de uma sociedade sem classes, de emancipação dos indivíduos e de bem-estar universal, fundamentos da modernidade, deixam de ter força efectiva e, tendo por consequência a crise da História concebida como caminho único e universal. O desenvolvimento da técnica, e especialmente dos dispositivos tecnológicos de mediação simbólica, aprofunda-a introduzindo a fragmentação do discurso unitário e a multiplicação e diversificação das enunciações segundo uma lógica pragmática. Baudrillard refere, por isso, a época contemporânea como uma época de simulacros (1981). A pós-modernidade passa, então, a referenciar a dinâmica de individualização e pluralização advinda de um sentimento de relativização e renúncia da legitimidade moderna. A sociedade passa a ser vista como diversa e mais facultativa, menos carregada pelas expectativas da razão plena, salientando, antes, a precariedade dos projectos humanos. O seu mérito é enfatizar esse reordenamento profundo ocorrido ao nível social, cultural e económico das sociedades democráticas ocidentais.

Mas o que significa esta “modernidade” da “pós-modernidade”? Serão a mesma coisa, a modernidade e uma modernidade prefixada? A dinâmica pós-moderna nasce de simultaneamente decorrer da modernidade e pretender ser mais do que ela. Na verdade, ambas as modernidades não são co-extensivas, nem sequer idênticas. Se a modernidade é a concepção maior, a nomenclatura do *pós-modernidade* indicia uma moderni-

dade menor e minorizada, modernidade atenuada, relativizada (e reprimida). O “pós-” indica, pois, uma ruptura inabalável. A “pós-modernidade” é um conceito operacional estratégico que assume o papel de confrontação, fractura e crítica radical da modernidade. É um depois da “modernidade” com muito pouco de moderno, espécie de época órfã por recusa violenta da hereditariedade. O pós-moderno, defendem os seus advogados, seria algo radicalmente novo, que nada teria de moderno: um *pós-do-moderno*. Ele seria modernidade por ascendência, mas deseja-se diferenciado. É apenas o nome de família de um movimento contestatário com nome próprio, projecto singular e individualizado que representa uma saída total da modernidade.

O desaparecimento das metanarrativas é, então, suficiente para os pós-modernos falarem de liquidação do projecto moderno e, por conseguinte, de uma rejeição da modernidade. Contudo, este retrato é redutor ao obliterar um conjunto de factos que sugerem uma muito maior prudência quanto ao vaticínio de uma saída da modernidade. As sociedades contemporâneas demonstram uma complexidade que não pactua com conclusões precipitadas e simplificadoras. Charles (2007: 15) chama-nos a atenção para o facto de nem todas as Grandes Narrativas modernas se encontrarem desacreditadas. É, por exemplo, o caso dos Direitos do Homem, um pilar fundamental nas democracias ocidentais. Além de que, se se observar o eclipse de algumas metanarrativas, tal não significa necessariamente o fim da modernidade. O problema da pós-modernidade não é tanto a descrição que faz das sociedades mas, sobretudo, a cisão que instaura com a modernidade.

Um dos aspectos pós-modernos mais criticados é justamente essa interrupção dos laços com a modernidade. A constatação deste facto é assinalada pela diversidade de prefixos: *Tardo-modernidade* de Giddens (2001), *Sobre-Modernidade* de Augé (1992), *Ultra-Modernidade* de Lenoir (2003), *Modernidade-Líquida* ou *Leve* de Bauman (2009), os quais atestam a vontade de descrever a contemporaneidade como um além-modernidade, um “após” da modernidade sem, todavia, recusar a autoridade e a legitimidade modernas. O que eles todos partilham é a ideia de transposição. Transposição de algo que, no entanto, não é possível deixar de referir. O que há de comum em todas estas propostas é a evocação, não de um para lá da modernidade, mas de uma sua radicalização na contemporaneidade. Trata-se, no fundo, de relatar uma modernidade por excesso ou abundância exponencial. Daí que a noção de hipermodernidade seja preferível à de pós-modernidade. Os princípios a partir dos quais a modernidade se constituiu não se encontram caducados, como defendem os pós-modernos. Princípios como a valorização do indivíduo (iniciados no pacto social do *Leviathan* de Hobbes), a valorização da democracia como forma política de combinar a liberdade individual e a segurança colectiva, a promoção liberal da economia de mercado como sistema económico de referência com vista ao enriquecimento individual mas também colectivo, ou ainda, o desenvolvimento tecnológico e científico como instrumento de promoção da riqueza material e intelectual, – todos estes quatro princípios modernos formam ainda o esqueleto do ideário contemporâneo hipermoderno comprovando a herança moderna de que somos actualmente depositários. (cf. Charles, 2007: 16-17). Se falamos em hipermodernidade, tal deve-se ao reconhecimento de que vivemos uma modernidade-outra mas ainda profundamente

modernidade: um tempo que manifesta diferentes modos de apropriação dos princípios modernos. Trata-se de uma modernidade renovada que procuramos continuamente “modernizar”, o hipermoderno como modernidade radical caracterizada pelo exacerbar e intensificar da lógica de modernidade, dos seus valores e exigências incontornáveis.

Contudo, não significa que a hipermodernidade coincida com a modernidade. Na verdade, ainda que haja uma evidente afinidade, não se trata de expressões sinónimas. O movimento contemporâneo hipermoderno é simultânea e paradoxalmente moderno e não-moderno, ou, se quisermos, a experiência contemporânea é forjada entre a ambivalência da ultrapassagem superlativa da modernidade pura e a sua legitimidade. O traço pregnante que permite distinguir entre a modernidade e a sua exponenciação hiper consiste no facto de a hipermodernidade ser destituída do sentido transcendente que o Iluminismo conferiu à modernidade, nomeadamente, ao lugar de destaque obtido pelo Progresso e a Razão maiúsculos.

2. A hipermodernidade

A prefixação “hiper” aponta, então, para a hiperbolização de alguns traços constitutivos da modernidade. Mas em que é que uma tal denominação se fundamenta? Embora prosseguindo alguns princípios modernos, que diferenças as sociedades contemporâneas apresentam que as fazem diferir radicalmente das sociedades modernas?

Um início de resposta consiste em caracterizar a hipermodernidade como movimento, fluidez e flexibilidade, como uma dinâmica ilimitada que empurra os processos sociais para uma espiral hiperbólica. Tudo se acelera e intensifica: o funcionamento em “tempo-real”, os noticiários permanentes durante vinte e quatro horas, a aceleração das operações económicas, políticas e culturais permitidas pelo hipertexto e pelas redes telemáticas. A vida torna-se desmedida, perde-se na escala infinita do “sempre mais” e do “mais rápido”. Tudo é transparente no seio dos milhares de páginas de Internet, dos dispositivos fotográficos, das câmaras de vídeo que trazem consigo a sociedade de hipervigilância, a profusão de produtos que seduzem o hiperconsumidor, a intrincada rede de transportes das metrópoles. “Por todo o lado acentua-se a obrigação do movimento, a hipermudança aliviada de toda a visão utópica, ditada pela exigência de eficácia e a necessidade de sobrevivência. Na hipermodernidade, não existe mais escolha, não há outra alternativa senão evoluir, acelerar a mobilidade para não ser ultrapassado pela ‘evolução’” (Lipovetsky, Charles, 2008: 55). A proactividade, a reactividade, a *performance* invadem o nosso léxico à medida que a necessidade de adaptação à aceleração da vida social impera.

Neste sentido, a hipermodernidade pode significar o intensificar da complexidade da experiência e a conseqüente perda do sentido. As estruturas tradicionais e modernas do sentido têm agora de ser reapreciadas, remodeladas, restauradas face à instabilidade e volubilidade que uma sociedade “hiper” envolve. Esta reveste-se de paradoxos e contradições sublinhando o simultâneo recrudescimento da responsabilidade e da irresponsabilidade, do conhecimento e da ignorância, da autonomia e da dependência,

da segurança e do risco (cf. Beck 1992). As escalas confundem-se, o local e o global fundem-se no glocal, o tempo mediato derrete-se na imediatez do “directo televisivo”, a distância (espacial e temporal) contrai-se na proximidade dos *bits* e *bytes* da Internet. O problema levantado pela hipermodernidade não é o mesmo que o da pós-modernidade. Neste, sublinhava-se a atomização e o estilhaçamento dos processos de sentido, a sua liquefação irrecuperável; todavia, nos tempos hipermodernos, o que ressalta não são as aporias do fim do Sujeito ou do fim da História mas o questionamento envolvido numa experiência que já não se apoia em metanarrativas nem discursos ideológicos mas que se vê confrontada com o seu próprio destino, e com a necessidade de o produzir a cada instante. O hipermoderno não redundava nem na fé infinita do Progresso (modernidade), nem do desespero do niilismo (pós-modernidade) (Lipovetsky, Charles, 2008: 43), mas numa confiança instável, movediça e variável em função das circunstâncias. O sentimento de confiança está, então, no topo das prioridades individuais no momento em que se desinstitucionaliza e desregula (cf. Giddens, 2001: 34). Após o interregno pós-moderno da libertação do indivíduo, surgem as nuvens sombrias recuperando, sob novos nuances, a ansiedade que caracterizava a modernidade: o aparecimento do terrorismo como arma política, a tecnologização genética (a clonagem e os alimentos transgênicos) ou a estagnação do desemprego levantam novos problemas mas sublinham aquilo que já existia em germe na modernidade: uma inquietação generalizada que traz o imperativo de responder reflexivamente aos constrangimentos contemporâneos.

Na hipermodernidade, face a um futuro que parece incerto, a desagregação da tradição não é mais vivida como emancipação (como advogam os pós-modernos) mas como crispação, uma inquietude profunda onde o medo, a hesitação e a consciência do destino afloram a cada instante (Charles, 2007: 20). O paradoxo hipermoderno desenha-se no horizonte quando a estimulação dos prazeres é acompanhada por uma dificuldade cada vez mais real em viver num mundo onde a riqueza relacional não vai a par com a riqueza material das sociedades ocidentais contemporâneas. Entregue à sua própria liberdade, o indivíduo hesita por entre essa cultura do excesso e o elogio da moderação. A hipermodernidade agudiza o que o homem moderno intuía já: o facto de o crescimento da autonomia e liberdade individuais supor uma tomada de responsabilidade reflexiva de si. Porém, ao revés de se fundar em discursos transcendentais, ele sabe que só pode contar consigo próprio, com os comportamentos que o compõem. Nota-se, assim, uma responsabilização de geometria variável, onde a compreensão do mundo tanto assume posições críticas e racionais, como igualmente emocionais, empáticas e lúdicas.

O homem hipermoderno tem, pois, de ser um indivíduo corajoso, redefinindo e justificando a sua existência e assumindo a responsabilidade cada vez mais complexa de agente social e político. A questão hipermoderna resume-se, então, ao desassossego constante, à ansiedade que o mundo contemporâneo suscita a um indivíduo que se compreende na encruzilhada do seu próprio destino. Nesta medida, o homem hipermoderno é o *Hyperion* dos tempos hodiernos.

3. *Hyperion*

O prefixo “hiper” continua não só a apontar para um prolongamento, ou pelo menos uma articulação íntima, com a modernidade, enquanto, por outro lado, salienta o seu exacerbamento, a sua dimensão ambivalente e suplementar. Ele encontra a sua origem no romance de Hölderlin, *Hyperion*, escrito entre 1797 e 1799, o qual narra as epístolas do herói grego ao seu amigo Bellarmin. O romance está dividido em três partes, cada uma dizendo respeito a uma fase da vida de Hyperion dominada por uma relação de mestre-discípulo (Adamas), amizade (Alabanda) e amor (Diotima). Estas três fases representam a unidade e a beleza estética da Antiga Grécia, em claro contraste com a Grécia contemporânea de Hölderlin que se encontrava subjugada pelo domínio turco.

O que faz deste romance a fonte inspiradora para designar a experiência hipermoderna, e que lhe confere toda a densidade literária e filosófica¹, é a procura por parte de Hyperion da consciência da unidade do Ser entre o pólo da liberdade e o pólo da unidade original. A profundidade dramática do herói grego reside na dificuldade deste em harmonizar ambas as dimensões. Toda a sua vida se traduziu na procura dessa unidade intrínseca perdida, e dos vários modos de a recapturar. Todas as fases da vida manifestam a sua finitude e a necessidade de Hyperion em avançar devido a uma incomensurável vontade de ultrapassar a condição de insatisfação permanente através de um desejo irrefreável. Ele possui o desejo incessante de modificar a sua condição presente perante a aguda falta de contentamento e de completude de que sofre. “Nós temos prazer em nos atirmos sobre a noite do desconhecido, na frieza de um outro mundo, pouco importa qual desde que seja estrangeiro. Se pudéssemos nós abandonávamos a órbita solar. Não existe pátria para o coração humano” (Hölderlin, 2005: 65). É a inconstância do comportamento de Hyperion, bem como o seu desassossego permanente, que o leva de busca em busca à procura da unidade perdida e do sentido último sumido. É do extravio da existência que ele tem consciência e que o torna diletante na demanda pela condição desaparecida. No fundo, ele apercebe-se de que a promessa foi quebrada e que não resta muito senão a precariedade de equilíbrios temporários. Por isso ele continua a interrogar-se por essa Unidade Primordial. “Ó vós que procurais o melhor e o mais elevado nas profundezas do conhecimento, no tumulto da acção, na obscuridade do passado ou no labirinto do futuro, nas sepulturas ou para-além dos astros, sabeis o seu nome? O nome que constitui o Uno e o Todo?” (*idem*: 110). Hyperion debate-se com as respostas insatisfatórias e com as dúvidas persistentes de uma realidade que teima em fugir da sua alçada. A resposta que ele concede acaba por ser a Beleza, a qual ele vê sucessivamente alcançada e gorada, por Adamas, Alabanda e, por fim, Diotima. Contudo, nesses raros e fugazes acessos, ele experimenta a alegria poética que afasta a dúvida e que permite algum grau de unidade de permeio das tragédias.

Hyperion descreve, assim, a luta conciliatória entre uma unidade original perdida, uma inocência que cessou de o ser e o impulso do livre-espírito que teima em ultrapassar

¹ O poeta alemão Hölderlin chegou a relacionar-se com Georg Hegel e Friedrich Shelling, pelo que é de supor alguma influência dos sistemas filosóficos destes dois autores.

os seus limites. A hipermodernidade retoma a consciência da tragicidade e incompletude do herói grego, agudizando as interrogações acerca da desilusão do mundo no momento em que, depois da sua ambição, nascem as dúvidas e a consciência da unidade perdida. Ela recupera esse sentimento de perplexidade do herói grego sem, contudo, deixar de apostar na procura do elo desaparecido. A relevância de Hyperion consiste no facto de denotar o dilema que o homem contemporâneo vive entre uma experiência que caminhou para o seu próprio processo de erosão e uma experiência que desponta mas que não se sabe bem onde começa e onde termina. A dúvida metódica da modernidade torna-se, agora, a dúvida existencial que revela a incapacidade de adaptação a uma realidade nova. Hyperion simboliza o homem hipermoderno que se encontra no silêncio que é precedido das trombetas promissoras, e que sente o torpor que sucede ao tumulto. Como ele confessa, “Há um eclipse, um silêncio de toda a existência em que parece termos perdido tudo, uma noite da alma sem a luz das estrelas, nem mesmo uma pobre tocha para nos iluminar” (*idem*: 97). Contudo, a hipermodernidade, como a personagem de Hölderlin, não capitula. Mesmo sem Luzes, ela avança. A hipermodernidade deve a sua denominação a um desenvolvimento da modernidade que encontra novas formas de recuperar o sentido perdido. Ela sabe que o caminho se faz caminhando, daí que empreenda novas formas de compreender o mundo, tal como Hyperion procurava novas formas da Beleza original, não obstante as sucessivas perdas.

O processo de modernidade agudizada e em crispação das sociedades ocidentais prossegue. A hipermodernidade denota a emergência de uma remodelização da modernidade construída sem pretensões universalistas e que reencena novos modos de individualização, na qual surgem sociedades de indivíduos plurais que encontram múltiplas pertenças e que entendem agir no tecido social a partir de pressupostos e prioridades diferenciadas das modernas (Asher, 2005:15). No fundo, a hipermodernidade traduz, de algum modo, uma sociedade hipertextual em que o texto se vai construindo de forma reversível e flexível, onde as relações sociais se encontram inseridas em redes intermutáveis compostas por sintaxes e semânticas diferenciadas. Os indivíduos alternam quotidianamente entre campos sociais cuja estrutura se constrói em sentidos e graus variados. A hipermodernidade é, enquanto processo dinâmico, a experiência moderna dos novos dispositivos de comunicação simbólica, do capitalismo cognitivo, das metrópoles, da consumação, não de uma razão pura, mas de uma razão adendada, numa razão que Maffesoli em *Éloge de la raison sensible* chama de “razão sensível”.

Todavia, interroguemo-nos ainda: em que medida a hipermodernidade é um intenso prolongamento da modernidade? Recordemos que, com efeito, a hipermodernidade decorre de três grandes processos da modernidade: a individualização, a racionalização e a diferenciação social. Mas decorre, sobretudo, da partilha de uma mesma atitude. Há, quer na modernidade, quer na hipermodernidade, uma atitude que as aproxima e que as coloca em estreita articulação teórica. Essa atitude consiste num modo de relacionamento com a realidade que acentua um modo de pensar e sentir que coloca o sujeito como tarefa. É, assim, que a hipermodernidade não deixa de apreciar a sua tentativa de emancipação do sujeito. Ela aproveita a modernidade para o trabalhar dentro

da sua própria lógica de desenvolvimento. Aquilo que a hipermodernidade recupera e reapropria da modernidade é a activação de uma atitude de problematização da relação histórica do homem com o presente na procura de uma constituição do eu como sujeito autónomo. Ela é uma experiência ecléctica que intensifica a experiência moderna recolhendo alguns dos seus princípios. Para além da apologia e da diátribe, talvez seja possível encontrar fronteiras-limite que permitem uma saudável permeabilidade entre posições extremistas. A crítica que a hipermodernidade opera joga-se na análise e ponderação dessas demarcações para tornar efectiva uma (re)invenção do sujeito contemporâneo. Tal crítica não se encerrará em estruturas formais de valor universal mas nos actos quotidianos particulares de cultivo e ampliação da identidade². A hipermodernidade consiste, pois, no arregaçamento da experiência moderna e acentua um *ethos* individual em que aquilo que define o sujeito é ainda aquilo que ele postula para si. Esta modernidade-outra, que a hiper-modernidade delinea, é uma modernidade que escapa à tendência uniformizadora da racionalização e a unilateralidade de um mundo subjectivo introduzindo importantes doses de subjectividade. Ela será assim uma experiência tensional que coloca o Sujeito, a subjectivação e a individualização como os seus dois desafios de maior alcance e maior dificuldade de concretização³.

4. A síntese hipermoderna

A hipermodernidade pode ser melhor compreendida a partir do ponto de vista da sua temporalidade.

Cada modalidade da experiência incide sobre diferentes temporalidades. A tradição é uma experiência ligada ao passado reconfortante da retransmissão (*traditio*) dos costumes. Experiência de perpetuação dos modelos de comportamento e de manutenção da estrutura social, a tradição encontra a sua fonte de legitimidade (e de referência) nas acções dos antepassados. Ela é simbolizada pelo género épico, importante instrumento de transmissão ética e moral da sociedade, o qual revive as glórias do acontecido por forma a moldar o acontecer. A autoridade advém do reconhecimento dos muito ilustres antepassados, os quais garantiram a continuidade da sociedade.

Por seu turno, a experiência moderna assenta, não no passado, mas num futuro distante e infinito a conquistar. Enquanto na experiência tradicional, a transmissão do passado fazia autoridade e esta se tornava historicamente tradição, na experiência moderna a

² A crítica hipermoderna de construção da subjectividade que se vem desenvolvendo tem no pensamento do segundo Foucault uma enorme inspiração. Se a quiser seguir, ela poderá desenvolver-se em torno de uma investigação arqueológica ao concentrar-se nas instâncias discursivas e simbólicas como instrumentos de recriação de si, e de uma investigação genealógica que em vez de afirmar o que é impossível ao sujeito lhe trace as possibilidades de não ser mais aquilo que é (Foucault, 1984).

³ A crítica da modernidade de Alain Touraine pretende libertar a modernidade “de uma tradição histórica que a reduziu à racionalização e introduzir nela o tema do sujeito pessoal e da subjectivação. A modernidade não assenta num princípio único e menos ainda na simples destruição dos obstáculos que se opõem ao reino da razão; ela é feita do diálogo entre Razão e Sujeito. Sem a Razão, o Sujeito encerra-se na obsessão da sua identidade e, sem o Sujeito, a Razão torna-se no instrumento de poder” (Touraine, 1994: 14). Ressaltando na sua proposta um entendimento da contemporaneidade enquadrado pelo paradigma racional, ela possui a utilidade de colocar o Sujeito como condição de liberdade e de resistência às tendências de objectivação do mundo.

autoridade vem exactamente da extracção do passado da tradição e a sua substituição pela autofundação racional. A autoridade moderna desconecta-se do passado e funda-se na ideia de construção de uma sociedade que honre o futuro radioso que espera o homem de razão. O futuro torna-se autoridade. A máxima (*Wahlspruch*) kantiana “*sapere audere*”, respondendo à vontade de livre-exame, apenas admite a autoridade do tribunal de uma razão que torna a história previsível porque, apoiando-se numa concepção de Progresso, é realizada pelo homem. O projecto da modernidade liga-se a uma certa historicidade que organiza o presente em função de um futuro por realizar mas que está já prometido na ideia de Razão. Na modernidade, a descontinuidade entre passado e presente avoluma-se devido à sobrevalorização de um futuro que, apesar de incerto, se encontra determinado logo à partida pelos pressupostos racionais do homem. O género literário que contém a ideia de modernidade é a fábula, na medida em que, tal como a sociedade moderna, ela resulta da tentativa de veicular uma verdade universal e um cunho moral. Quando o homem deve realizar um futuro, a fábula, como a parábola, tornam-se instrumentos simbólicos de inculcação do sentido moral que deve prevalecer e orientar essa efectivação.

A modernidade experimentava o presente apenas como fase transitória na direcção de um futuro. A sociedade vivia comprimida entre um passado que se rejeitava e um futuro que se abraçava cegamente, portanto, entre a impossibilidade de um passado e a impossibilidade de um futuro, parafraseando Chateaubriand nas *Mémoires d'outre tombe*. O futuro era o infinito território da liberdade, constituindo o *telos* do presente. Este pautava-se pela ideia de movimento, transporte⁴, deslocação na direcção de algo além-presente cruzando os caminhos que o Progresso lhe colocasse pela frente. O presente era somente aquilo que conduzia ao futuro⁵, uma espécie de uma sua pré-anunciação (Heller, 1999: 7).

Há como que uma oposição bem manifesta entre a tradição e a modernidade que os regimes de temporalidade salientam. A tradição privilegia o passado, a modernidade enfatiza o futuro. A tradição, enquanto modalidade fundadora e primeira da experiência,

⁴ É na modernidade, sobretudo a partir do século XIX, que ocorrem as mais profundas transformações técnicas ao nível do transporte. Esta é uma ideia fundadora do ideário moderno como exemplificam o desenvolvimento dos transportes marítimos, rodoviários e ferroviários. O homem moderno é um homem entre dois destinos, homem em deslocação permanente, indivíduo errante que viu o seu mundo encolher à medida que se operava nele a contracção espacial e temporal. Também as viagens estão investidas do mesmo valor. A viagem é o símbolo do homem moderno, aprisionado entre uma localização que o impede de ser, e um destino a visitar que promete realizá-lo apenas enquanto ele lá não chega. Na modernidade, o indivíduo quer estar onde não está. É o síndrome da (constante) inconstância aquele que lhe está reservado.

⁵ Condorcet consagra no *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain*, de 1795, as oito primeiras épocas à história da humanidade. A nona época, a moderna, cobre o período que vai desde Descartes à formação da República Francesa, enquanto a décima diz respeito aos progressos futuros do espírito humano. Não apenas se nota uma aceleração vertiginosa na perfectibilidade do espírito humano, como esta, na décima época, se torna infinita. O futuro é aqui um elemento central da tipologia que suporta a ideia de aperfeiçoamento humano. Esta referência torna-se ainda mais relevante se tivermos em conta que Condorcet teve um papel activo na Revolução Francesa (foi eleito em 1792 presidente da Assembleia Legislativa). Esta centralidade do futuro mostra, assim, a importância que este teve para a modernidade. Pode, ainda, distinguir-se, no seio da modernidade, dois futuros, o liberal e o marxista. O futuro liberal residia no acumular progressivo de avanços sociais e tecnológicos. Significava o fim da estrada que o homem esclarecido devia percorrer, a recompensa pelo árduo esforço de realização do projecto moderno. O futuro marxista era simbolizado por um falésia abrupta que irrompia da estrada em linha recta. Ele surgiria, de uma vez só, como o ponto de viragem da sociedade. O futuro liberal figurava a evolução. O futuro marxista figurava a revolução.

constitui uma tese, sobre a qual a modernidade enquanto experiência de ruptura constitui uma antítese. Como vimos, sobre o estrato basilar da experiência tradicional erigiu-se um estrato de completo antagonismo numa atitude de interrupção do gesto tradicional. A modernidade formou-se como a antítese da tradição, negando-lhe importância e não reconhecendo nenhuma outra autoridade e legitimidade que não emanasse de si. Temos, então, uma tese tradicional direccionada para um passado, e uma antítese moderna orientada para um futuro. Tradição e modernidade formam, assim, uma cabeça de Janus, ou se quisermos, uma faca de dois gumes distantes entre si. Tradição e modernidade, como passado e futuro, são pólos antagónicos inconciliáveis entre si e irreduzíveis na sua constituição. Que dizer, então, da experiência hipermoderna? Terá ela lugar neste modelo?

Diremos que a hipermodernidade será, no fundo, a conciliação da tradição e da modernidade, de um passado e de um futuro aproximados por um regime temporal presente. Entre a transmissão de um passado e a realização de um futuro, a hipermodernidade enfatiza o presente concentrando-se, em certa medida, na sobreposição das duas experiências. A hipermodernidade é produto do desenvolvimento da modernidade mas sem se ater a uma modernidade que nega a tradição. Se tradição e modernidade configuram a tese e a antítese, então, a hipermodernidade é a síntese, a terceira via da experiência. Ela sublinha o presente como a sua temporalidade de referência. Não um louvor do presente no sentido pós-moderno hedonista e epicurista mas num sentido contrário ao *carpe diem*, isto é, no sentido da emergência da imediatez como pilar fundamental da organização das nossas sociedades (Livovetsky, Charles, 2008: 60) A revolução introduzida pelas tecnologias de informação instaurou o “atraso-zero”, a simultaneidade ou a crono-concorrência como ideias basilares que rematam a hipermodernidade numa lógica urgentista que destrói todas as anteriores escalas de tempo. Contudo, este não significa a absolutização do presente mas apenas a concentração da actividade humana sobre esta temporalidade. Isto significa somente que os tempos hipermodernos não se encontram reféns do passado nem subordinados ao futuro, concentrados que estão na construção e compreensão do seu próprio presente. Eis o tempo vivido não tanto como fruição mas como pressão, como preocupação maior. A obsessão contemporânea com o tempo advém não apenas da sua heterogeneização (cada domínio da vida parece ter a sua própria temporalidade de desenvolvimento, como são exemplo os horários de trabalho flexíveis ou os horários de funcionamento alargados durante todo o ano), como também da sua proeminência como objecto que requer uma organização e uma apropriação cuidadas. O presente considerado sobre a perspectiva da duração, e não tanto como período efémero: quando os horizontes num Futuro se esboroam, resta o regresso ao presentismo e ao instante, como alternativa preferível à regressão da precariedade e incerteza de um futuro que ainda não existe, e que para existir depende das decisões do presente. O seu horizonte de sentido nega o sentido transcendental de um *Futuro* ao mesmo tempo que descredibiliza um sentido capital da *História*. Centra-se, porém, na imprevisibilidade de um presente capaz de reabilitar o passado. “Celebrando o menor objecto do passado, invocando os deveres da memória, remobilizando a tradição religiosa, a hipermodernidade não é estruturada por um presente absoluto mas por

um *presente paradoxal*, um presente que não cessa de exumar e ‘descobrir’ o passado” (Lipovetsky, Charles, 2008: 83). O âmago da hipermodernidade reside na interrogação que a perpassa e que expressa a dificuldade de se viver um tempo entre um passado que passou e um futuro que passará, ainda que de forma indeterminada.

Pelo contrário, a hipermodernidade aceita viver num presente absoluto sem destinos promissores que, não obstante as vantagens que possuam, implicam uma weberiana “gaiola de aço”. A temporalidade cessou de prometer alguma coisa. “A ideia de construir a sociedade do futuro, sociedade simultaneamente mais justa e mais avançada, mais moderna e mais livre, desapareceu arrastada pelas sucessivas vagas de totalitarismo. A tentação presente não é a de sonhar com amanhã que cantam, mas sim a de sonhar viver *de outro modo*, encerrar-se numa contra-sociedade ou numa cultura ‘alternativa’” (Touraine, 1994: 383). O futuro não é o fim da sociedade, mas o princípio que começa na celebração do presente. Mais do que visionar um futuro hipotético melhor que o presente, a experiência hipermoderna concentra-se na melhoria da sociedade e das condições de liberdade do indivíduo. Abdicando da quantidade, ela procura a qualidade de vida a partir de tentativas cada vez mais inspiradas por mecanismos de personalização. O homem hipermoderno intui que a absolutização do presente inclui o futuro (o futuro do presente), e simultaneamente inclui o passado (o passado do presente). Futuro e passado relativizam-se face ao presente, tornando-se esferas temporais dependentes e subordinadas ao presente. O homem cumpre, mais do que um *pro-gresso*, um *in-gresso*. Percorre a temporalidade sem se projectar para diante. A única responsabilidade do homem é para com este presente, é para com os seus pares, não perante um futuro que desconhece, nem perante um passado que já aconteceu. Por isso a ênfase nos aspectos comunitários e colectivos, e a tomada de valor da alteridade (cf. Riesman, 2001: 19), face à qual se posiciona agora o indivíduo. A insistência no presente significa que a sociedade se torna mais importante para o sujeito e que a sua própria realização avança da privacidade para a publicidade.

Em síntese, ao indivíduo contemporâneo hipermoderno, resta-lhe o presente como temporalidade que sustenta a sua compreensão do mundo. Não é, então, de admirar que o género discursivo que melhor a identifica seja o género jornalístico. Ao resgatar os acontecimentos da actualidade para um presente comungado por todos, ao torná-los públicos, ao devolver uma certa ordem discursiva à pluralidade de eventos que todos os dias ocorre, o jornalismo responde à necessidade hipermoderna de estruturação de um presente. O jornalismo acaba por presentificar o presente, dando a conhecer a actualidade que doutra forma lhe escaparia. Ele relativiza passado e futuro a um presente que se quer instantâneo e independente. O jornalismo responde, assim, às preocupações hipermodernas ao fundar a temporalidade presente a desfavor das duas restantes. No entanto, elas estão subjacentes formando os pilares invisíveis que suportam a actualidade.

Uma dimensão metafórica inspirada na geometria resumirá o que afirmámos.

A temporalidade da tese tradicional assume a forma de um círculo. O tempo vai e volta descrevendo o movimento de revolução. Todos os anos, as instituições, os hábitos, os costumes e os rituais tradicionais são renovados e revividos, apresentando a

mesma natureza cíclica da natureza. A experiência tradicional é reiteradamente vivida em comunidade, na encenação previsível dos laços afectivos e emocionais dos indivíduos. A sua narrativa fundadora é de origem mítica (*mythos*). Já a temporalidade moderna, orientada para um futuro, apresenta um carácter linear em que a História é a sucessão e acumulação de acontecimentos na direcção do Progresso. Tal como o homem moderno experimenta solitariamente o mundo sem a autoridade dos antigos, assim é o caminho que deve percorrer, em cada momento deparando-se com a novidade, a surpresa, o original. Sem um templo cíclico que assegure uma certa previsibilidade do mundo, indispensável ao sentimento de segurança, o tempo linear da modernidade fustiga o homem com o permanente desconhecido que a realização do Futuro obriga. A sua narrativa fundadora é a Razão (*logos*). A Razão é a única coisa sólida e constante que acompanha o homem na sua demanda pela Liberdade, Justiça e Igualdade. Tudo se resume a percorrer um tempo que não se repetirá.

Por seu lado, a hipermodernidade apresenta, enquanto síntese da tese tradicional e antítese moderna, uma temporalidade espiralada. Integrando a circularidade da tradição e a linearidade da modernidade, a pós-modernidade é uma espiral. Espiral que desenvolve de uma só vez o movimento mitológico e emocional da tradição, e o movimento logocrático da modernidade tornando simultâneas a temporalidade cíclica e linear. A experiência hipermoderna terá, antes, um carácter prático (*praxis*) e estético (*aethesis*). Enquanto síntese das experiências tradicional e moderna, ela é sensível a ambas as experiências.

5. O hipermoderno como radicalização da modernidade

A terminar, sublinhamos o facto de a hipermodernidade se descrever, não tanto como uma revolta contra a modernidade, mas sobretudo como uma adaptação crítica muito aguda ao próprio desenvolvimento da modernidade. Ela não é “simples modernidade” apresentando-se, antes, como um acto moderno superlativo de (re)fundação. Ela não possui uma índole “contra-moderna” colocando-se como um seu prolongamento agudo. A hipermodernidade não nasce por geração espontânea, sendo inerente à própria experiência moderna. Nasce da tentativa de renovação do projecto de modernidade, mas sobretudo, dos desafios que esse projecto lança na contemporaneidade. Ela demonstra que a modernidade ainda não pereceu mas que se confronta com o seu próprio *ethos* e as consequências imprevistas das suas realizações.

Ela caracteriza os conflitos e tensões da modernidade consigo própria, pelo que não deve ser compreendida como uma etapa ulterior à modernidade mas ainda como um momento de fina tensão, tal como representado pelo *Hyperion* de Hölderlin.

Mencionar a hipermodernidade pressupõe a aceitação superlativada da modernidade. O deslocamento e a ultrapassagem está já incluídos nas condições de possibilidade da modernidade. Não existe regeneração (*inovatio*) sem imitação. Qualquer superação pressupõe, ainda, um elevado grau de repetição do paradigma anterior. Esta é a conclusão que os Modernos não foram capazes de intuir. A hipermodernidade é uma evolução

na continuidade. Ela é a mudança e inovação da própria modernidade, não enquanto ruptura mas enquanto integração. Supõe um respeito pela tradição e pela modernidade lembrando que uma árvore nasce com as raízes bem fixas à terra.

A experiência hipermoderna enquanto impulso contraditório da modernidade não deve, assim, ser compreendida como superação absoluta mas como emergência evolutiva da própria modernidade. Ela é a explosão fragmentada das micronarrativas quotidianas e individuais. É o acto próprio de reconstrução da modernidade, é o acontecer da contemporaneidade.

Bibliografia

- Asher, F. (2005) *La Société hypermoderne ou ces événements nous dépassent feignons d'en être les organisateurs*, Paris: Éditions de l'Aube.
- Augé, M. (1992) *Non-Lieux – Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris: Seuil.
- Baudrillard, J. (1981) *Simulacres et simulation*, Paris: Galilée.
- Bauman, Z. (2009), *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press [2000].
- Beck, U. (1992) *Risk Society. Towards a New Modernity*, London: Sage [1986].
- Charles, S. (2007) *L'Hypermoderne expliqué aux enfants*, Montréal: Liber.
- Foucault, M. (1984) "What is Enlightenment?" in Rabinow (eds.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, pp. 32-50, acedido em Agosto de 2010: <http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.whatIsEnlightenment.en.html>
- Giddens, A. (2001) *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras: Celta [1991].
- Heller, A. (1999) *A Theory of Modernity*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Hölderlin, Friedrich (2005) *Hypérion*, Paris: Gallimard [1797-99].
- Lenoir, F. (2003) *Les Métamorphoses de Dieu*, Paris: Plon.
- Lipovetsky, G. & Charles, S. (2008) *Les Temps hypermodernes*, Paris : Grasset [2004].
- Liotard, F. (1979) *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Minuit.
- Riesman, D. (2001) *The Lonely Crowd*, New Haven and London: Yale Nota Bene [1961].
- Touraine, A. (1994) *Crítica da Modernidade*, Lisboa: Instituto Piaget [1992].