

## **UTOPIAS E «DIVINO» SOCIAL**

MICHEL MAFFESOLI \*

### **RESUMO**

Há momentos em que a grande História dá lugar às pequenas histórias vividas no dia a dia. Nestes momentos, a História esgota-se nos mitos. É nestes momentos que o trágico ressurge. Momento em que a morte já não é denegada, mas deliberadamente afrontada, publicamente assumida. Afrontamento do destino e regresso cíclico são os elementos essenciais que marcam a fundamental mudança que está em vias de se operar na concepção do tempo social. Este não é um problema abstractamente filosófico, mas o fundamento de uma nova relação com os outros e com o mundo.

### **ABSTRACT**

There are moments when grand History gives way to small everyday stories. In these moments, History reduces itself to myths. It is then that tragedy comes back. Death is no longer denied but deliberately confronted, publicly faced up to. The confrontation of destiny and a cyclical return are the essential elements which signal the crucial transformation that is about to happen in the conception of social time. This is not an abstract philosophical issue, but the basis for a new relationship with others and the world.

### **1. O trágico do presente e o paganismo eterno**

Da História segura de si, caminhando para um destino muito mais indeciso, das grandes narrativas de referência, universalistas por vocação, aos pequenos mitos locais, eis o deslize de importância que se pode observar actualmente. É isso que nos obriga a reencarnar os nossos modos de análise a partir de uma noção central, a do destino. O politeísmo dos deuses e dos valores é disso a expressão mais simples.

---

\* Université Paris V.

Há no afrontamento ao destino um furor de viver, lembrando que o ser é acontecimento, até mesmo advento. Para retomar a oposição modernidade/pós-modernidade, podemos dizer que, no quadro da primeira, a história desenrola-se enquanto que no da segunda o acontecimento chega. Faz intrusão. Força e violenta. Daí o aspecto brutal, inesperado, sempre espantoso que não deixa de ter. Aí encontramos ainda a diferença de tonalidade entre o drama ou a dialéctica, postulando uma solução ou uma síntese possível, e o trágico que é «apórico» por construção.

O advento é singular. Mas a sua singularidade enraíza-se num abstracto arcaico intemporal. Trata-se, evidentemente, de «arcaísmos» repensados em função do presente, vividos de uma maneira específica, mas que deles guardam vivamente a memória das origens. É certo que o que é vivido qualitativamente, com intensidade, se emprega para fazer ressurgir o que já está lá no seio mesmo do ser, quer este seja individual ou colectivo. Podemos, a este propósito, fazer referência a Heidegger e à sua preocupação com um pensamento pós-metafísico, naquilo em que se entrega a fazer sobressair esse mais «simples», que serve de abstracto à existência humana. Mas igualmente a Leibniz que, no seu «princípio dos indiscerníveis», se esforça por encontrar uma via média entre a diferença absoluta e o regresso do mesmo<sup>1</sup>. Entre os dois, o romantismo ou a filosofia da vida acentua o aspecto trágico do presente; assim como a sua exigência, a sua raiva de viver e o sentido de urgência que segrega.

Não é isto que caracteriza essas espantosas atitudes contemporâneas, juvenis ou não, pouco ou nada preocupadas com as consequências dos seus actos? As famílias plurais, ou os amores sucessivos e efémeros, mostram-no no domínio dos afectos. A versatilidade política, ou as variações ideológicas, testemunham-no no que diz respeito à vida pública. A aceitação das leis anárquicas da produção e, ao mesmo tempo, a extraordinária desconfiança a seu respeito, fazem disso fé no que se pode chamar a desordem económica. Há, em tudo isso, uma ambiência de indiferença que não favorece a preocupação do dia seguinte, mas, pelo contrário, um desejo de viver no presente por referência a uma maneira de ser que se constituiu progressivamente ao longo dos tempos.

Se tentarmos definir uma tal ambiência, podemos aproximá-la de um *paganismo eterno*. Paganismo que se entrega a agarrar a vida, a agarrar o que ela oferece, o que ela apresenta. Exuberância pagã que se entrega à fruição dos prazeres do presente, levando uma via audaciosa, ousada, uma vida atravessada pela frescura do instante no que este tem de provisório, de precário e, portanto, de intenso. Fichte, analisando a oposição de Machiavel

---

<sup>1</sup> Cf. G. Vattimo, *Éthique de L'Interprétation*, Paris, 1984, p. 21.; sobre Leibniz, cf. o comentário de R. Guenon, *Autorité Spirituelle*, 1961, p.79.

ao cristianismo, fala, a propósito, de «impiedade geral»<sup>2</sup>. Parece-me que se pode extrapolar o que ele diz do seu paganismo. É bem a essência do cristianismo que se encontra no projecto político, na concepção económica da existência ou na procura de segurança proposta pelas diversas instituições sociais.

É contra esse «cristianismo» que se insurge a impiedade contemporânea. O aspecto juvenil da sua efervescência, a «frescura» das suas revoltas, a procura exacerbada de um gozo, multiforme, no presente, tudo isso o leva a ver no «mundo antigo» a sua pátria de origem. «Mundo antigo» que é preciso, evidentemente, compreender de uma maneira metafórica, quer dizer, tudo o que contradiz os diversos «imperativos categóricos», formulados pelo moralismo moderno. Quer esses imperativos sejam de ordem sexual, económicos ou ideológicos. É esse regresso ao antigo, ao arcaico que é o característico da pós-modernidade. Como se, para além de um parêntese, para o melhor ou para o pior, no quotidiano ou no paroxismo, de uma maneira doce ou, pelo contrário, nos excessos destrutivos, se encontrasse o aspecto sublime da beleza do mundo. Só esta seria importante. Daí que a devamos desfrutar nos termos em que ela se nos apresenta, ainda que seja justamente submetendo-nos às suas terríveis e temíveis leis que, em boa verdade, é preciso aceitar. O que não acontece sem invocar a temática do «amour fati» do qual se pode, à luz de um espírito nietzschiano, avaliar as importantes consequências sociais.

Marx sublinha que os homens fazem a história sem saber que história fazem. De uma maneira mais geral, é toda a modernidade que estabelece uma adequação entre a realização de si e o domínio que se poderia ter de si e do mundo. Há uma espécie de prazer na acção, quer seja a do trabalho, *stricto sensu*, ou a da política. Insurgimo-nos muitas vezes a propósito do *slogan* inscrito no frontão do campo de concentração nazi de Dachau: «Arbeit macht frei», o trabalho torna-nos livres. Isto não é, de modo algum, uma antifrasede lúgubre, os campos de concentração não foram senão a forma paroxística desses «campos» que são as sociedades contemporâneas onde a injunção de «fazer» isto ou aquilo (o trabalho, o dever político ou conjugal, a educação dos filhos, as férias, etc...) troca uma ilusória liberdade por uma real escravatura, a dos «tempos modernos».

---

<sup>2</sup> Fichte, Machiavel e outros escritos filosóficos e políticos de 1806-07, Paris, Payot, 1981, p. 48. Sobre um exemplo de uma vida «excessiva», cf. a pesquisa de H. Houdayer, «Le défi toxique», CEAQ, Paris V, e M. Xiberras, *La Société Intoxiquée*, Paris, Armand Colin, 1997.

## 2. A propensão das coisas ou a força do destino

É por se libertarem do espartilho resultante deste prometaico bacanal activista que há cada vez mais gente a adoptar uma atitude estóica. Estoicismo generalizado, para o qual este nada poder fazer se torna indiferente. Eis o «amour fati» que faz com que o destino não aconteça simplesmente, ele é aceite, mesmo amado enquanto tal. O que engendra uma certa forma de serenidade que pode parecer paradoxal, mas que está na base dessas numerosas manifestações de generosidade, de entre-ajuda, de voluntariado, de acções humanitárias diversas de que a vida social não é avara e que têm tendência a multiplicar-se. Porque a aceitação do que é pode caminhar a par com a preocupação de participar no que é: não dominar, mas acompanhar um estado de facto para, eventualmente, levá-lo a dar o melhor dele próprio. Assim, a realização de si, ou do mundo, já não se «traduz» numa simples acção económica, mas espalha-se numa interacção ecológica. Talvez seja assim que se passa do «domínio» hegeliano-marxista próprio da modernidade ao que Bataille chama a «soberania», funcionando sobre a reversibilidade estrutural, e que seria, essa sim, a marca dos períodos pré e pós modernos.

Esta soberania estóica lembra, certamente, os pensamentos, as sensibilidades, as atitudes orientais extremas, tais como as do Japão ou da China que, para usar os termos de François Jullien, tendem a privilegiar a «propensão das coisas». Quer isto dizer que as coisas, o mundo – poderíamos acrescentar as situações sociais, e porque não as individuais e tribais – evoluem em função das suas disposições próprias. Não há lugar, desde logo, para projectar sobre elas desejos, valores, convicções de qualquer ordem, mas antes para «se conciliar» com a sua evolução e a necessidade que é a sua<sup>3</sup>. Aí também a iniciativa já não é o característico do indivíduo isolado, ou de um grupo formado a partir de um contrato social, mas é conjunta, partilhada entre o mundo e o homem, as coisas e as palavras que este emite a propósito.

Aplicada à situação contemporânea, uma tal «propensão» não deixa de segregar uma inegável sabedoria. Sabedoria não activa sem ser passiva, fazendo sobressair a tendência que, em determinado momento, está inscrita na realidade considerada. Assim, para retomar uma ideia que já formulei (*Éloge de la Raison Sensible*, 1996), ao moralismo e ao seu dever ser, sucede uma «deontologia» que leva a sério as situações (*ta deonta*) e que age em consequência. O moralismo repousa sobre a injunção de ser isto ou aquilo.

---

<sup>3</sup> F. Jullien., *La Propension des Choses*, Paris, Seuil, 1992, pp. 37-38. Cf. também A. Pinquet, *La Mort Volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984, p. 259. Sobre a co-presença, cf. A. Giddens, *La Constitution de la Société*, Paris, P.U.F., 1987.

O indivíduo deve vergar-se ao projecto promulgado *a priori*, a sociedade deve, igualmente, tornar-se o que o intelectual, o político, o perito pensaram que ela deveria ser. Bem diferente é a deontologia que se acomoda a uma tendência geral que está atenta à disposição do momento, em resumo, que se concilia com as oportunidades do presente. Só as situações têm importância. Não há nenhuma indiferença num tal imanentismo, mas, pelo contrário, uma consciência constante, uma presença àquilo que é: o mundo, os outros próximos, o social. Em resumo, para retomar uma expressão de Giddens, poderíamos falar de «co-presença» à alteridade sob as suas diversas modulações. «Co-presença» à intensidade variável, mas que integra a globalidade do ser, e já não esta ou aquela das suas partes ou características.

Para retomar uma temática conhecida, e bem reactualizada por Dodds, podemos lembrar o papel do «daímon» na tradição grega. Sócrates enceu-nou o seu, e podemos considerar que era uma crença generalizada à qual ninguém escapava. Mas o que é interessante sublinhar, no quadro da nossa reflexão, é a estreita relação existente entre o «daimon» e a «tuché», esta necessidade cujo papel é tão importante no quadro da cultura antiga. Numa palavra, podemos dizer que muitas mais coisas dependem da necessidade do que do carácter próprio do indivíduo. É isso mesmo que se exprime, de diversas maneiras, nas tragédias: somos mais agidos do que agimos verdadeiramente por nós próprios. O destino está lá, todo poderoso, impiedoso, o qual, apesar da vontade do sujeito, orienta no sentido do que está escrito. É ainda de uma forma de pré-destinação que se trata. Para citar apenas um exemplo entre muitos outros, todo o mito de Édipo está construído sobre uma tal «necessidade», com as consequências paroxísticas que sabemos.

De facto, a força do destino só acentua o crescimento em grande escala do que é impessoal. O que está em jogo neste regresso do destino é a própria negação do fundamento filosófico do ocidente moderno: o livre arbítrio, a decisão do indivíduo ou dos grupos sociais, agindo concertadamente para fazer a História, sendo sua consequência o grande fantasma da universalidade. Em contrapartida, a afirmação ou a reafirmação dos sistemas cíclicos torna caduco um tal livre arbítrio<sup>4</sup>. Os diversos «orientes» míticos que fazem intrusão na pós modernidade religam-se com os poderes impessoais e com a inelutabilidade da sua acção. Sejam as diversas filosofias, ou mais simplesmente as técnicas budistas, hinduistas, taoistas, as vidências africanas, em contacto directo com as forças telúricas, os cultos de possessão afro-brasileira, sem esquecer as múltiplas práticas do «New Age», ou o

---

<sup>4</sup> Cf. desenvolvimentos de E. Jünger, *Graffiti Frontalières*, Paris, Bourgeois, 1977, p. 27 e Dodds, *Les Grecs et L'Irrationnel*, Paris, Flammarion, 1959, p. 51. Cf. também J. Vanaise, *L'Homme Univers*, Le Cri, Bruxelles, 1993 e E. Teissier e H. Laborit, *Étoiles et Molécules*, Paris, Grasset, 1992.

fascínio que exerce a astrologia, tudo isso acentua, essencialmente, o facto de que o indivíduo não é, no pior dos casos, senão o joguete ou, no melhor, o parceiro de forças que o ultrapassam e às quais é preciso que se acomode.

Enquanto expressões da mitologia contemporânea, os filmes de ficção científica, numerosos «vídeo-clips», às vezes mesmo a publicidade fazem sobressair esta relativização do livre arbítrio pela «força» supra-individual. Os espíritos fortes não deixam de zombar disso, mas a sua pregnância é inegável. Ela importuna o imaginário social, assegura o sucesso dos espectáculos folclóricos e das reconstituições históricas, lança as multidões para os lugares de peregrinação e faz triunfar os romances iniciáticos. Em cada um destes casos, e a lista está longe de estar fechada, o que está em causa é um espírito colectivo, uma subjectividade de massa, o que a tradição iniciática chama o «égrégora», ou seja, um laço social que já não repousa só na simples razão, mas numa interacção global em que o «pathos» é ominipresente. É a isto que podemos chamar uma «ética da estética», outra maneira de recolocar a questão dos alquimistas medievais, questionando-se sobre a «glutinum mundi», esta «cola do mundo» que fazia com que, em todo o caso, houvesse alguma coisa mais do que nada e que essa qualquer coisa fosse coerente. A «cola do mundo» residiria, portanto, numa força impessoal, um fluxo vital, no qual qualquer um e cada coisa participam numa misteriosa correspondência atractiva.

Numerosos são os poetas, artistas, utopistas que celebraram uma tal atracção. É possível fazer disso uma leitura socio-antropológica. É o que pela minha parte propus através do termo «orgia», isto é, a paixão partilhada, a empatia social. Ou ainda, contornando um pouco a expressão de Durkheim, poderíamos falar a este propósito de uma «solidariedade orgânica», fazendo com que, querendo-o ou não, qualquer um faça parte, essencialmente, de um conjunto que o constitui por aquilo que ele é. Em resumo, só existimos porque o outro, o meu próximo, ou o Outro, o social me concedem a minha existência. Sou um tal porque o outro me reconhece como tal. Uma tal asserção pode parecer chocante, mas não é assim, empiricamente, que, do mais pequeno aos conjuntos mais vastos, as sociedades funcionam. Marie Douglas, no seu livro *Comment Pense les Institutions*, mostra bem um tal «efeito de estrutura»<sup>5</sup>. É também isso que permite compreender que seja rejeitado, estigmatizado ou marginalizado aquele que não se verga a um tal reconhecimento. A sua exclusão reside no facto de ele não ter «o odor do clã» ou não ter querido adquiri-lo.

---

<sup>5</sup> Cf. M. Douglas, *Comment Pense les Institutions*, éd. Esher, 1990. Sobre a inversão da solidariedade orgânica em Durkheim, cf. o meu livro, M. Maffesoli, *La Violence Totalitaire*, (1979), Paris, DDB, 1999. Sobre a atracção cf. análises de P. Tacussel, *L'Attraction Sociale*, Ed. Méridien, 1984 e *Mythologie des Formes Sociales*, Méridien-Klincksieck, 1995.

Assim, para além do individualismo, quer ele seja teórico ou metodológico, a vida social empírica não é senão a expressão de sentimentos de pertença sucessivos. É-se membro, faz-se parte, agrega-se, participa-se ou, dizendo-o de forma trivial, «é-se nisso». Mesmo se pôde ser esse o caso nos bons momentos da modernidade, a autonomia, a distinção, a afirmação de uma identidade individual ou de classe, tudo isso já não é, nos nossos dias, senão um logro, uma ilusão, um simulacro. Sociologia da orgia, afirmei-o (*L'Ombre de Dionysos*, 1982), ou seja, a ordem da fusão, da confusão, fazendo com que qualquer um exista segundo um princípio de heteronímia.

É tendo isto presente que podemos compreender o regresso em força e a pregnância das figuras emblemáticas e de outros arquétipos quotidianos. O fenómeno dos grupos de «fãs» nas gerações jovens não é senão a forma paroxística destas múltiplas adesões vividas sem mesmo se lhes prestar atenção. É assim que se «participa» magicamente com tal cantor rock, com tal ídolo desportivo, com tal gurú religioso ou intelectual, com tal líder político. Participação que gera uma comunhão quase mística, um comum sentimento de pertença. Numa nota muito subtil, Gilbert Durand, evocando as grandes figuras trágicas como Don Giovanni, sublinha que elas se tornam puros «objectos». Mais objectos do que sujeitos, dado que elas não existem senão no espírito dos outros, tornando-se «tipo ideal»<sup>6</sup>.

Podemos prosseguir a análise fazendo notar que estas «grandes abstracções», estes arquétipos tendem a multiplicar-se, ou seja, a democratizar-se. Há, cada vez mais, pequenas grandes figuras. No limite, cada tribo pós-moderna terá a sua figura emblemática como cada tribo, *stricto sensu*, possuía, e era possuída, pelo seu «totem». Em todos os casos, a identidade, o livre arbítrio, a decisão ou a escolha individual podem, certamente, ser afirmados ou reivindicados: de facto, são tributários das identidades, decisões e escolhas do grupo de pertença. Notemos, para além disso, que estes arquétipos retomam força e vigor ao mesmo tempo que se afirma a ambiência trágica do momento. Há nisso uma correlação que merece atenção.

### 3. A harmonia conflitual da liberdade e da necessidade

Com efeito, no quadro do mecanismo de saturação dos valores culturais, tão bem descrito por P. Sorokin, é porque a crença de um domínio absoluto do indivíduo sobre ele próprio e desse mesmo indivíduo sobre a natureza perde intensidade que podemos ver ressurgir grandes figuras emblemáticas exercendo uma força atractiva. Em resumo, quer isso seja dito ou não, é preciso contar com instâncias que nos ultrapassam. Podemos

---

<sup>6</sup> G. Durand, *Le Retour des Immortels*, in *Le Temps de la Réflexion*, Gallimard, 1982, p. 207.

relembrar, o que complica um pouco esta análise, que a tradição judaico-cristã, ou ainda a cultura ocidental, tinham, de certa maneira, racionalizado tais instâncias. A noção de um Deus único, onnipresente, todo-poderoso e a teodiceia ou a teologia racionais que lhe servem de justificações estão entre estas racionalizações. Passa-se o mesmo com o Estado unificado, garante do contrato social e dos sistemas políticos que lhe servem de fundamento teórico. Lembremo-nos, a este propósito, da fórmula empregue por Marx, em *La Question Juive*, para definir a política: «a forma profana da religião». Deus e o Estado foram, assim, maneiras «económicas» de pensar e organizar as forças que ultrapassam o indivíduo. Estas inscrevem-se num processo dramático, racional e, potencialmente, dominável.

Existem outros momentos em que estas forças se difractam de novo, se pluralizam, se tornam selvagens e, a partir desse momento, se tornam trágicas. Dominamo-las menos do que elas nos governam. Em maior ou menor grau, é necessário «fazer com» elas. A propósito de um livro paradigmático, *Les Années d'Apprentissage de W. Meister*, de Goethe, pudemos falar de um «entrelaçamento dos destinos e dos caracteres»<sup>7</sup>. Nota judiciosa, despertando justamente para o facto de que existe uma interacção entre a «força vital própria» de um dado indivíduo e as «circunstâncias exteriores», isto é, as determinações impostas pelo destino. Eterno problema, inerente à formação do homem, mas igualmente à sua vida em sociedade, como o da relação entre a subjectividade individual e a importância do meio seja de que ordem for, aliás, este último.

A longa iniciação que é toda a existência humana consiste, no fim de contas, em encontrar um equilíbrio entre o seu carácter, pensemos aqui na sua etimologia: marca e as necessidades com as quais este carácter é confrontado. É para atingir este equilíbrio que, nos períodos trágicos, o arquétipo pode ter a sua utilidade. Enquanto modelo englobante, enquanto tipo informante, pode servir de matriz, dá a ser, é condição de possibilidade dos modos de vida individual e social. Podemos ilustrar este propósito por esta nota de Thomas Mann, tirada desse outro belo romance de formação que é *Joseph et des Frères*: «A transparência da personalidade, o facto de ser a repetição e o regresso de um tipo preestabelecido, esta concepção fundamental da carne e do sangue de Joseph».

Em lugar de se oporem, de uma maneira irreduzível, em vez de serem ultrapassadas, segundo um mecanismo dialéctico e dramático, numa síntese lenificante, a liberdade e a necessidade são, em certos momentos, vividas numa tensão «contraditória», aquilo a que chamei uma harmonia conflitual. Isso, certamente, faz pensar na tradição mística ou na filosofia hin-

---

<sup>7</sup> Correspondência Körner-Schiller citada por L. Dumont, *L'Idéologie Allemande*, Paris, Gallimard, 1991, p. 225.

duísta, mas igualmente no processo de individuação, bem descrito por C.G. Jung, em que o «eu» se serve e se vive como objecto de um Sujeito que o engloba. É isso a experiência do Si que não destrói o indivíduo empírico, o «eu», mas que, pelo contrário, o exalta, isto é o eleva num conjunto mais vasto. Aqui residem a intensidade e a jubilação da situação trágica, a do amor fatídico nietzschiano: ser livre numa necessidade plena de amor<sup>8</sup>. Em resumo, uma forma de dependência cheia de quietude na medida em que o indivíduo se realiza num «mais ser», revelando-o a ele próprio.

É fácil descortinar quais podem ser, na contemporaneidade, estas situações de «mais ser». Grandes reuniões, ajuntamentos de toda a ordem, transes múltiplos, fusões desportivas, excitações musicais, efervescências religiosas ou culturais. Tudo coisas que elevam o indivíduo a uma forma de plenitude que não proporciona a monotonia da funcionalidade económica ou política. Há, em cada um destes fenómenos, uma espécie de participação mágica no estranho, na estranheza, numa globalidade que ultrapassa a singularidade individual. Globalidade que é da ordem do sagrado, do qual todos nós comungamos. Ironia do trágico, ou «astúcia» do imaginário colectivo, que recoloca no circuito social esta dimensão «numinosa» que a modernidade acreditara ter expulsado da vida social. Reencantamento do mundo? Certamente, no que respeita àquilo a que assistimos; inegavelmente naquilo que ultrapassa a simples utilidade, isto é, a utensiliaridade, quer esta seja individual ou social.

Numa tal perspectiva, o mundo e o indivíduo não se tornam progressivamente naquilo que eles devem ser em função de uma finalidade programada, mas «tornam-se» no que são. De certa forma, o arquétipo não é senão uma ajuda nesse tirar o véu, qualquer coisa que serve de revelador, que se emprega para fazer sobressair o que já lá está. É neste sentido que existe uma estreita ligação entre a dimensão trágica do arquétipo e a acentuação de uma dimensão cíclica do tempo.

Esta proximidade estrutural entre o procedimento arquetipal, o inconsciente colectivo e o ciclo tem a ver com o facto de que, para retomar uma fórmula de Jung, «todo processo vital segue as suas próprias leis internas». Para tomar também o exemplo do inconsciente, não podemos caminhar apressadamente, tudo acontece «na sua hora». À imagem de uma fonte que surge, ressurgue ou seca segundo um ritmo que é o seu, nunca podemos prever, de maneira certa, a emergência do fluxo inconsciente.

Podemos igualmente reaproximar isto do que, exactamente como no pensamento alquímico, como na dinâmica do inconsciente, existe de coisa circular, ou melhor, «espiralesca» na produção das imagens. Esta não obe-

---

<sup>8</sup> Cf. análise de L. Aurigemma, *Perspectives Jungiennes*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 250.

dece também ao linearismo mecânico que é o da simples razão, mas segue um conjunto de circunvoluções, que, por via disso, complica particularmente a sua interpretação. Há, com efeito, uma estrutura labiríntica ao mesmo tempo no inconsciente e no mundo das imagens. E se o primeiro domínio foi largamente investido pela interpretação intelectual, o mesmo não acontece no que respeita ao segundo, ainda muito ignorado, desprezado, ou marginalizado pelos pensadores, pelo menos por aqueles que defendem um ponto de vista estritamente racionalista.

É verdade que as circunvoluções ou, se nos situamos na teoria de Jung, as «circo-ambulações» descrevem o lento trabalho circular que qualquer um faz para aceder, pouco a pouco, à realização do que chamei, mais acima, um «mais ser». O que constitui o trabalho de uma vida inteira <sup>9</sup>. O «mandala» tibetano é disso uma boa ilustração, para a tradição oriental, tal como o mito da procura do Graal o exprime bem na tradição ocidental. Em todos os casos há repetição, movimento cíclico e concepção trágica da vida. As figuras arquetipais procedem sempre por redundâncias, fazem sempre referência a um tempo mítico, o do não datável dos nossos contos e lendas: «naquele tempo», «*illud tempus*».

Isto é nítido em relação às ilustrações míticas *stricto sensu*, de que a literatura, o cinema, o teatro ou a canção, por exemplo, não são avaras. Mas este fenómeno de intemporalidade, de acentuação cíclica ou trágica referencia-se, igualmente, na encenação quotidiana ou, *a fortiori*, espectacular que é a das «stars» contemporâneas. O «*puer aeternus*» que representa, por exemplo, Michael Jackson, a depravada arrependida que representa Madonna ou, mais prosaicamente, o manhoso divino ilustrado por Bernard Tapie, sem esquecer o herói belicoso que é tal figura desportiva, tudo isso sobressai de um reencantamento do mundo que tem uma forte repercussão no inconsciente colectivo. Estas figuras não criam nada de específico, não fazem senão repetir, redizer caracteres, maneiras de ser antropológicamente enraizadas. É este aspecto cíclico que faz, aliás, com que elas sejam elevadas aos píncaros. E é comungando destas redundâncias encenadas, identificando-se com elas, que qualquer um, ao fim de uma longa iniciação, que é a maior parte do tempo não-consciente, se ultrapassa, «explode» em qualquer coisa que ultrapassa o fechamento, ou o encolhimento, no pequeno «eu» individual.

---

<sup>9</sup> Cf. C.G. Jung, *Mysterium Conjunctionis*, Paris, Albin Michel, 1980, p.145; e também L. Aurigemma, *ibid.*, p.112, e G. Durand, *op.cit.*, p. 206

#### 4. A redundância do mito

Quer nas expressões empíricas da arte contemporânea ou, o que não está forçosamente muito distante, nas contradições míticas, é importante relevar uma redundância fundamental. Lévi-Strauss e Gilbert Durand insistiram, vivamente, neste aspecto: a repetição, o «bricolage» que lhe é correlativo, estão presentes nas grandes obras espirituais da humanidade<sup>10</sup>. De certa forma, este aspecto repetitivo, quer seja o «regresso do mesmo» nietzschiano, a ideia obsessiva do escritor, a frase musical típica do músico, a pasta do «pintor», a sempre eterna digressão teórica do pensador, até mesmo o estribilho reconhecível do cantor, tudo sublinha a presença do intemporal na história, de uma espécie de imobilidade no movimento.

É tendo presente a redundância do mito e a repetição nas criações quotidianas, sem esquecer, evidentemente, a que está presente na vida corrente, que se compreende a parte de íntima emoção segregada pela familiaridade dos fenómenos, das situações, das ideias, etc., que regressam com regularidade. O «habitus», tal como S. Tomás de Aquino o analisou, insiste no aspecto estruturante do costume estabelecido. A metáfora da «dobra» que Deleuze propôs para reflexão é uma maneira de actualizar a pregnância do hábito. Todas as coisas mostram que o aperfeiçoamento, individual ou colectivo, não reside forçosamente num progresso sem fim, tal como o postulou a pedagogia moderna, mas pode, em certos momentos, realizar-se numa adequação ao que se apresenta de uma maneira recorrente: «os usos e costumes, os mitos e os ritos, os hábitos de uma dada sociedade. É isso exactamente que propunha a sociedade pré-moderna, é possível que seja isso que retoma importância na pós-modernidade.

Para o dizer de uma outra maneira, a iniciação sucede à educação. O aperfeiçoamento que se desenvolve a partir de um fundo próprio e não em função do que é importado, imposto, do exterior. É tudo isto que faz sobressair a prevalência do cíclico sobre o linearismo, o afrontamento ao destino mais do que a história que fazemos à nossa vontade. A relação com o político é, certamente, a manifestação mais nítida de uma tal mudança de paradigma. Já não se trata, como aplicação da dialéctica hegeliana «mestre-escravo», de tomar, através de uma luta de morte, o lugar do mestre, mas, muito pelo contrário, de reconhecer, quando se está preparado, um mestre que se apresenta. Quer seja um mestre *stricto sensu*, ou quer este ganhe os traços de acontecimentos inelutáveis, da tribo à qual o agregamos, ou da adversidade que assumimos enquanto tal.

---

<sup>10</sup> Cf. G. Durand, *L'Âme Tigrée*, Paris, Denoël, 1980, p.130, e J.P. Bayard, *Symbolisme Maçonnique Traditionnel*, Paris, Edimaf, 1982, T1 p.12.

É isto a iniciação: aproveitar um constrangimento exterior para alcançar uma perfeição interior. Iniciação que se pode aproximar do comentário que C.G. Jung faz de um epitáfio do claustro da catedral de Bâle: «Eadem mutata resurgo», reaparecer mudado e, contudo, o mesmo <sup>11</sup>. É, evidentemente, o processo do inconsciente movendo-se em espirais à volta de um centro. Mas esta etapa não deixa de encontrar ilustrações sociais que repousam menos sobre uma concepção histórica e progressista do que sobre aquela outra cíclica que é mais progressiva. Trata-se do regresso de uma atitude tradicional, particularmente evidente nas múltiplas práticas sincretistas próprias da pós-modernidade. Atitude tradicional que podemos, facilmente, assinalar nas filosofias orientais, mas das quais podemos igualmente encontrar uma expressão na doutrina etrusca das «Idades do mundo». H. de Lubac faz disso uma pertinente análise a propósito de Vico para o qual haveria uma rotação regular do mundo. Sob o olhar da Providência, os povos representam, sempre e de novo, o eterno problema da vida e da morte <sup>12</sup>.

Seria interessante, à luz de tal doutrina, esclarecer a espantosa sucessão circular dos fenómenos sociais, assim como a não menos espantosa atitude desses indivíduos, cada vez mais numerosos, ávidos de um aperfeiçoamento procurado na religião, na fusão com a natureza ou na confusão no grupo. Em todos estes casos, não é o facto de ser mestre (de si, do mundo, da sociedade) que importa, mas, pelo contrário, aceder ao estatuto de disciplina e aderir às servidões exigentes implicadas por um tal estatuto. O que sobressai é uma caminhada circular, mesmo se esta, encontrando uma ajuda no desenvolvimento tecnológico, se aparenta com um processo «espiralesco».

Há uma forma de fatalismo, que podemos estigmatizar, considerar como uma regressão, mas que, ao mesmo tempo, não sublinha menos um possível renascimento, a necessária renovação de todas as coisas. O espírito do tempo está, certamente, na melancolia, na nostalgia de um algures bastante indistinto, pouco assinalável no tempo e no espaço. Mas é esta «sede de infinito», para retomar a expressão de Durkheim, que, pela anomia que impulsiona, vai favorecer as revoltas repentinas, segregar as múltiplas efervescências sociais, não seguindo o plano estabelecido de uma razão histórica, mas utilizando o caminho caótico destes «corsi e recorsi», totalmente imprevisíveis, como o são os sobressaltos da pulsão da vida, reagindo aos múltiplos constrangimentos das formas de morte. Tal como a fénix da fábula renascendo das suas cinzas, a vida social ganha apoio nas «regressões» surpreendentes para surgir, totalmente nova, lá onde já não a esperávamos.

---

<sup>11</sup> C.G. Jung, *Psychologie et Alchimie*, Paris, Buchet Chastel, 1970, p. 285.

<sup>12</sup> Cf. H. de Lubac, *La Postérité Spirituelle* de Joaquim de Flore, Paris, Le Thielleux, 1965, pp. 230-231.

O que sublinha a doutrina das «Idades do mundo», o que acentua a concepção cíclica do tempo e o que não deixa de fazer sobressair todos os actos repetitivos da existência quotidiana é realmente uma necessidade vital de regeneração. Necessidade antropológica, fundada sobre a convicção de que a vida sempre recomeça. Aí encontramos, ao mesmo tempo, a temática da atitude afirmativa própria da filosofia nietzschiana, por exemplo, mas também o que se exprime na sensibilidade «zen» tal como aparece neste «koan»: «Qual é a palavra última para exprimir a verdade? Joshu respondeu: «sim». Afirmar a existência, eis o que é difícil de admitir para as teorias fundadas sobre o sentido da história, divina ou profana, procurando a significação da vida numa finalidade a vir e nunca atingida. As vulgatas judaico-cristãs e hegeliano-marxistas fizeram repousar a sua expectativa «parusíaca» na denegação desta «vida aqui» em relação a uma «vida além» que seria melhor e liberta de todas as vicissitudes. A tensão dramática em direcção a outra vida é o que lhe serve de motor.

## 5. A ética do instante

Bem diferente é a sensibilidade trágica, a do ciclo, que aceita, com prudência, o que é. Que põe uma forma de intensidade em viver o que é. Desviando-a um pouco do seu objecto, podemos fazer aqui referência à fórmula de Santo Agostinho: «A medida do amor é amar sem medida». Não é outra coisa o que sublinha a intensidade trágica: a medida da vida e de viver sem medida. O afrontamento do destino assinalável em numerosas práticas juvenis, na procura de uma existência de qualidade, na preocupação do presente, na sensibilidade ecológica é, muito simplesmente, uma maneira de viver, com intensidade, o que se apresenta, o que acontece, em resumo, o que é, em vez do que deveria ser ou o que poderia ser. Ética do instante naquilo que entende, de uma maneira obstinada, por viver «apesar de tudo» esta existência tolhida de vicissitudes, mas que permanece sedutora, apesar disso ou por causa disso.

O sentimento trágico da vida, explicitando-o ou não, sendo ou não consciente, relembra que a monotonia quotidiana caminha a par com aberturas que a iluminam periodicamente. Sublinha que a vida que não se projecta no futuro é obrigada a levar a sério os prazeres orgíacos do desenfreamento dos sentidos, sejam estes prazeres gustativos, olfactivos, auditivos, tácteis ou genésicos. Está bem enraizado sobre esse fundamento «ctoniano», o da figura emblemática de Dioniso, que, face aos apologistas do futuro e aos nostálgicos do passado, enfatizando o ciclo, permite reviver a serenidade do «kairos» grego, isto é, agarrar as múltiplas oportunidades da vida corrente.

Trata-se de uma verdadeira revolução. A que consiste, à imagem das revoluções celestes, em ver voltar à boca da cena o que se teria acreditado

ultrapassado. É o que, à sua maneira, Ballanche chama os «ciclos palingénésicos». Significa isso que é menos por evolução do que por revoluções que procedem as coisas humanas. Palingénésia como «lei reparadora», fazendo com que a humanidade renasça das ruínas daquilo que se desmoronou. Os cataclismos não são mais evitáveis na ordem do social do que o são na ordem natural. Os impérios nascem, desenvolvem-se, depois desaparecem. E outros impérios nascem por sua vez. Mas o sofrimento e a dor são os educadores do género humano naquilo que dão valor ao que é vivido. «Nenhuma ressurreição pode fazer-se sem a cruz»<sup>13</sup>. A fórmula pertence a uma certa cultura, mas o seu sentido é geral, estabelece uma adequação entre a precariedade de todas as coisas e a exaltação do mundo nos seus instantes sucessivos.

Afrontamento do destino e regresso cíclico são os elementos essenciais que marcam a fundamental mudança que está em vias de se operar na concepção do tempo social. Importa lembrá-lo, este não é um problema abstractamente filosófico, mas o fundamento de uma nova relação com os outros e com o mundo. É a curva de um milénário que reagrupa os medos e as esperanças próprias em relação à vinda de um mundo ao qual não estávamos acostumados? O que é certo, e isso foi frequentemente sublinhado pelos historiadores, é que os fenómenos milenares arrastam com eles ideias catastrofistas, mas também a esperança de uma «Idade Nova». Tenhamos isto em mente: o «New Age» contemporâneo não é senão uma modulação de uma estrutura mais antiga, que vê na temporalidade cíclica a ocasião para mudar todas as coisas e cada um de entre nós. A ideia de um «millenium» transformando tudo existiu na orla da modernidade, tais como Joaquim de Flore ou Savonarola<sup>14</sup>, e não deixará de encontrar expressões novas neste fim dos tempos modernos.

Poderá ser a valorização da imagem de herói ou do bandido com grande coração ou simplesmente do delinquentes que anima as crónicas de que a televisão falará em pormenor. As novelas, documentários e *faits divers* dos noticiários televisivos, tudo isso não faz senão despertar em cada um o desejo de um destino intenso<sup>15</sup>. Comungando destes destinos anómicos, participamos magicamente na própria ideia de Destino. O fascínio que aqueles exercem sobre o homem comum força-nos a considerar que o trágico regressa à ordem do dia, e que a sociedade asseptizada que se impôs pouco a pouco não é talvez tão sólida como parece. Um bandido que não

---

<sup>13</sup> Cit. in H. de Lubac, *ibid.*, p. 314, cf. também o meu livro, M. Maffesoli, *La Conquête du Présent*, (1979), reedição. Desclée de Brouwer, 1998, p. 116.

<sup>14</sup> Cf., por exemplo, D. Weinstein, *Savonarole et Florence*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 99.

<sup>15</sup> Cf., a este respeito, o exemplo brasileiro dado por R. da Matta, *Carnavals, Bandits et Héros*, Paris, Seuil, 1983, pp. 243-244.

tem medo da morte, que põe a sua vida em jogo, está adormecido em cada um de nós. Isso pode viver-se por procuração, mas mesmo fantasmaticamente, exprime a necessidade da Sombra, o desejo da «parte maldita» que a modernidade acreditou afastar.

Com efeito, importa sublinhar, existem momentos em que a grande História dá lugar às pequenas histórias vividas no dia-a-dia. Nestes momentos, a História esgota-se nos mitos. É nestes momentos que o trágico ressurge. Momento em que a morte já não é denegada, mas deliberadamente afrontada, publicamente assumida.

O. Spengler mostra judiciosamente que, quando a duração histórica cede lugar ao trágico, vemos a incineração suceder à inumação dos mortos<sup>16</sup>. Seria fácil ilustrar, com muita pertinência, este propósito nos nossos dias. Mas a metáfora da incineração vai muito para além do próprio acto, no que acentua de a vida ser ao mesmo tempo precária e triunfante. É ao integrar a morte, vivendo-a homeopaticamente, no dia a dia, que damos à vida uma qualidade intensa. O fogo, neste sentido, é o símbolo de uma imperiosa exigência: a de um eterno presente. O incêndio, que queima as relações, os bens e as ideologias caducas, regressa à ordem do dia. O fogo, como símbolo purificador, é certamente o índice mais nítido da passagem de uma sociedade de consumo a uma outra dominada pelo consumação. É, em todo o caso, o motor essencial de uma renovação integral cujas premissas, simultaneamente arcaicas e contemporâneas, são numerosas.

(Tradução, resumo e sub-títulos, de HELENA GONÇALVES e FELISBELA LOPES)

---

<sup>16</sup> O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, Paris, Gallimard, T1 p. 25, sobre o fogo, cf. G. Durand, *Les Structures Anthropologiques de L'Imaginaire*, Paris, Dunod, 11e édition, 1992, p.197. Desenvolvo esta temática in M. Maffesoli. *L'Instant Eternel, le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris, Ed. Denoël, 2000.