

Pós-modernidade e politeísmo dos valores

*Jean-Martin Rabot*¹

O pressuposto de base da minha intervenção condensa-se na ideia de que a sociedade pós-moderna é profundamente politeísta. A socialidade, ou seja o ser-em-conjunto, já não emana de um desígnio racional ou de um projecto normativo, mas de uma fusão que liga os indivíduos na base de uma identificação afectiva ou emocional. Deste ponto de vista, seria oportuno compreender a estruturação social a partir da expressão dos sentimentos e das paixões que se manifestam nos diversos ajuntamentos, tais como as «raves», os concertos «techno», os ajuntamentos futebolísticos, as procissões dominicais aos centros comerciais. Sem falar das telenovelas que suscitam esses rituais piaculares dos quais falava Durkheim quando estudou os primitivos, e as emissões de tele-realidade onde o povo se encena a si próprio. Esses fenómenos são eminentemente religiosos, já que com o fenómeno da «saída da religião» segundo a expressão de Marcel Gauchet, o divino se incarna no social. A religiosidade pós-moderna consiste então na adesão politeísta dos grupos sociais a uma série de valores que se opõem uns aos outros. É na vivência de valores comumente partilhados que se formam os grupos sociais, que eles se consolidam e se separam mutuamente, segundo os movimentos de atracção e de repulsão (Michel Maffesoli), de empenhamento e de distanciação (Norbert Elias), de unidade e de separação (Georg Simmel), de conjunção e de disjunção (Octávio Paz) de *reliance* ou de *déliance* (M. Bol de Balle) A pluralidade dos valores constitui assim o melhor garante da coesão do todo. Nesse contexto, a guerra dos deuses tem que ser encarada como um fenómeno social normal. Lembro que, para Simmel, o conflito é um factor de socialização (Vergesellschaftung), já que esse conceito traduz as múltiplas acções recíprocas «simultaneamente com os outros e contra os outros» (ein Füreinander-, Miteinander-, Gegeneinanderhandeln)» (Cf., 1981: 121), e lembro também que, para Weber, o conceito de relação social inclui a luta. Pois, se para Weber, o conceito de relação social «pressupõe um mínimo de relação na acção recíproca entre uns e outros», esse conceito «nem se pronuncia sobre a existência de uma solidariedade entre os agentes nem sobre o seu contrário» (Cf., 1971: 24). Posso ainda referir Norbert Elias que evidencia aquilo que a experiência humana geral sempre nos ensinou, a saber, que o conflito é uma realidade social indelével: «jamais as tensões, os conflitos, desaparecerão sob pretexto de que os emitimos nas teorias» (Cf.: 189).

Queria agora propor algumas reflexões acerca das duas maneiras que existem de conceber a sociedade: a sociedade pode de facto ser concebida do ponto de vista linear da filosofia da história ou do ponto de vista cíclico de uma fenomenologia da vida.

Do primeiro ponto de vista, a sociedade tem que ser aperfeiçoada pela generalização do espírito científico: «Todos os erros em política e em moral têm por base erros filosóficos, que por sua vez estão ligados a erros físicos. Não existe, nem um sistema religioso, nem uma extravagância sobrenatural que não se funde na ignorância das leis naturais» (Condorcet: 191). Deste ponto de vista, a sociedade tem que ser desalienada (Marx) ou regenerada (Comte). O que deve ser combatido é a desorganização, que se declina em muitas vertentes: a pobreza em Saint-Simon: «Não esqueçamos que, numa sociedade de trabalhadores, tudo tende naturalmente para a ordem e que a desordem provém sempre, em última análise, dos preguiçosos» (Saint-Simon citado por Freund, 1983: 44); mas também, a anarquia da produção em Marx, a anomia em Durkheim, as disfunções para os sociólogos das organizações, a anarquia dos valores em Paul Valadier. A noção de ordem é concebida como o alfa e o ómega de toda a estruturação social. Esta tendência omite por completo que o ser humano é plural que os objectivos nunca são aceites de forma unânime, que os

¹ Universidade do Minho

valores que dão vida ao grupo nunca são consensuais. Mesmo aqueles que advogaram a favor da sua universalidade, como Platão, Descartes ou Kant, tiveram que fazer concessões. Apesar da subtileza da sua filosofia da história e do recurso à ideia de uma astúcia da razão, o próprio Kant teve que admitir que o homem era feito de madeira nodosa.

A maior parte dos autores que enveredaram pela via do «endireitamento» do homem esqueceram-se da sua complexidade. O processo de domesticação do qual falavam Nietzsche e Foucault, o processo de curialização do qual falava Elias, o processo de humanização do qual falava Marcuse nem enriqueceram o homem nem engrandeceram a humanidade. Contrapondo-se aos críticos da cultura de massa que se renderam à ideia adorniana de um mundo totalmente administrado, Edgard Morin afirma que «ninguém é definitivamente civilizado» e acrescenta: «a cultura de massas droga-nos, embebeda-nos com ruídos e furores (...), [mas] ela não nos curou dos nossos furores fundamentais» (Cf.: 135 e 136). A uniformização cultural que a sociedade de massas induziu, não produziu apenas o «señorito satisfeito» do qual fala Ortega y Gasset. Pois, contra a tolerância zero nas estradas aparecem os «malucos do volante» e os «rodeos» motorizados aos fins de semana, onde os jovens brincam com a morte ao desafiá-la e vivê-la no quotidiano. Contra o princípios laicos garantidos pela constituição aparecem os malucos de Deus. Contra as diferentes imposições sociais surgem os «malucos do ego», segundo a expressão de Salvador Dalí. Contra o despotismo impessoal do peritos e do pedagogos surgem as mais variadas perversões. Contra a prepotência da verticalidade erigida em símbolo de poder pela civilização ocidental aparecem os aviões suicidas. Contra a uniformização e a aseptização da vida pelos valores prometeicos que se exprimem nessa «trindade laica que são o Progresso, a Razão e o Trabalho», segundo a expressão de Maffesoli (Cf., 2002: 63), assistimos ao desabrochar de uma violência gratuita a que Julien Freund deu o nome de «violência dos sobrealimentados». Em oposição às campanhas de luta contra toda a forma de dependência (tabagismo, alcoolismo, droga, sexo, seitas, ansiolíticos, Internet, etc.) aparecem todos aqueles que erigem o excesso em regra de vida. A própria religião é vivida com excessos. Aliás, todas as sociedades foram confrontadas com a questão da oposição entre a religião e a superstição. A «superstitio» significava nas origens um excesso de religião que permitia aos romanos de se desprenderem da ordem social e de introduzir uma ruptura no consenso social. O povo age com paixão e por excesso. É por essa razão que, como o refere Pareto, a Igreja católica teve que combater, por um lado, «a elite intelectual e científica» e por outro, «os excessos de fanatismo, de superstição e de ascetismo» que surgiam no povo. (Cf., 1978, Vol. 1: 309).

É natural que a sociologia tenha tentado reagir e adaptar-se a esta situação. Assim, «contra «o regime da razão» invocado por filósofos como Alain Renaut e Jürgen Habermas, surge a noção mais lábil e mais suave de «cultura do sentimento», elaborada por Maffesoli (Cf., 1992, Cap. III). Mas devemos admitir que o pensamento sempre soube reconhecer a importância daquilo que Pareto chamou o não lógico na acção humana e na organização social. O filósofo Pascal deu um lugar de destaque ao ocasional, ao accidental, ao não coincidente, ao reconhecer que «se o nariz da Cleópatra tivesse sido mais curto, a face do mundo teria sido diferente». O próprio Maquiavel explicou a grandeza e a decadência das cidades italianas em função dos traços de carácter dos seus protagonistas. Podemos referir-nos também à reconstrução do facto religioso por meio dos temperamentos, à qual recorreu Aldous Huxley (Cf., 1994), retomando os trabalhos inovadores de William Sheldon, ou ainda à explicação do fenómeno político por meio das paixões nos estudos de Pierre Ansart, quando este reconhece que, de Confúcio até Charles de Gaulle, a política é «um lugar de paixões e de tratamento das paixões» (Cf.: 294). Por fim, para dar um último exemplo, podemos citar Julien Freund, que, naquilo que é considerado como o seu testamento filosófico, procedeu a uma reabilitação do humor, ou seja das disposições anímicas, ao recordar-nos que a vida nunca é redutível a um qualquer determinismo causal, visto que ela consiste numa sucessão de momentos onde coexistem expressões e experiências diferentes. Como no-lo diz Freund, o humor força-nos a reconhecer que «pode haver dentro do ser, mas também entre os seres, contrários absolutamente incompatíveis, que nada poderia arbitrar ou conciliar» (Cf., 1990: 310).

Ora, são precisamente os sentimentos, as paixões, os humores, que foram excluídas pelas filosofias da história que entendiam submeter a evolução da natureza e o destino do homem aos desígnios de uma razão soberana, uma razão que devia permitir-lhe sair do seu estado de minoria, como o afirmava Kant. Assim vedaram-se a possibilidade de compreender o mundo e a existência no que têm de contraditório e de trágico. Ao pressupor um indivíduo desejoso de se emancipar, de se aperfeiçoar sempre, as filosofias da história mostraram-se incapazes de entender aqueles autores que escrutaram as profundezas da natureza humana, à semelhança de Dostoïevski, que admite que o homem possa preferir a volúpia no sangue ao bem estar; de Nietzsche que admite que o homem possa negligenciar a riqueza, a glória e a felicidade; de Miguel de Unamuno que admite que o homem possa não desejar a sua redenção; de Freud que emite a hipótese de um instinto de morte no homem, capaz de se sobrepujar ao instinto de vida; de Fernando Pessoa que assimila a felicidade ao mal: «*Evil is everything on earth, and one of its form is happiness*» (Cf.: 2003a: 19).

E como se isso não bastasse, há quem admita a possibilidade do homem não querer os valores sagrados de liberdade e de verdade, consagrados pela democracia e a ciência, que andam de mãos dadas como o reconheceu o K. Popper no seu livro *État paternaliste ou État minimal*. Relativamente à democracia, há quem tivesse feito essa constatação há muito tempo: «A palavra democracia já serviu tanto que perdeu toda a sua significação; trata-se, provavelmente, da palavra mais substituída de todas as línguas» (Georges Bernanos, citado por Taguieff: 165). Relativamente à ciência, basta referirmo-nos às concepções ousadas de Oswaldo Spengler, de Max Weber ou ainda de Fernando Pessoa que admitem com toda a serenidade que a circunstância requer que o homem possa não aceitar as clarevidências da ciência. «Os mundos científicos são mundos superficiais práticos, sem alma, puramente extensivos» diz Spengler (citado por Delumeau: 417); «A crença no valor da verdade científica é um produto de certas civilizações e não um dado da natureza», diz Weber (Cf., 1965: 211). «A ciência não curará muitos vícios, mas também não provoca nenhuns» diz Pessoa (Cf., 2003b: 251). O mais irónico é que o pai do positivismo e campião do cientismo, A. Comte, teve que reconhecer que a ciência «nunca tinha intensidade suficiente para guiar a conduta habitual» e que o verdadeiro lema do positivismo consistia, não em tornar os homens «mais sistemáticos», mas «mais simpáticos e mais sinérgicos» (Cf.: 300).

Em suma, as filosofias da história nunca serão capazes de compreender que S. Hawking considerou a sua doença como a sua grande musa inspiradora ou que Imre Kertesz encarou a sua captividade em campos de concentração nazis como uma Graça, no sentido religioso da palavra. Tampouco serão capazes de entender que muitos intelectuais inventam-se «inseguranças íntimas» segundo a expressão de Gusdorf, para contrabalançar o conforto material de que gozam e o conformismo espiritual no qual vivem (Gusdorf: 410).

O segundo ponto de vista parte daquilo que Proudhon chamou «o bom génio da experiência». O mundo não é denegado, mas aceite como é, e naquilo que é, com todas as suas incoerências e imperfeições. Não se trata de fatalismo, mas de aceitação do destino. Não se trata de inventar paraísos celestes ou terrestres, segundo o princípio do diferimento do qual fala Baudrillard, (projectar o melhor para frente, adiar o prazer), mas de gozar cada instante que passa. Essa aceitação é indício de um querer-viver indomável. A vida é repleta de surpresas e de contradições. Como explicar que vedetas como Beckam ou Zidane sejam vistas como autênticos ícones pelos jovens dos bairros pobres da periferia de Manchester ou de Marselha? Como explicar que Diana de Gales que se comprazia num luxo ostensivamente chocante seja venerada como princesa do povo? Como explicar que atrizes que não brilhavam pela sua moralidade, como Marilyn Monroe sejam mitificadas ao ponto de se tornarem modelos a serem copiados, imitados, seguidos? A não ser pelo facto que estas figuras simbolizam a ambivalência de toda a estruturação social. Não é por serem alienados que os jovens dedicam um verdadeiro culto a essas personagens emblemáticas, que têm os seus defeitos e as suas taras, as suas manhas e as suas manias. É porque sabem instintivamente que o homem é um composto de demência e de sapiência. É porque sabem que o homem é um todo indecomponível, que integra o mal como o bem. É porque vivem no dia a dia essa realidade complexa que foi maravilhosamente bem descrita por Tolstoï no seu romance *Ana Karenine*: «Tu es

íntegra e querias que toda a vida fosse composta de elementos sem mistura. Mas não é isso que ocorre. (...) Tu querias que uma acção fosse sempre conforme a uma finalidade, mas isso não existe. Tu querias também que a actividade de um homem fosse orientada para um objectivo, que o amor e a vida conjugal fossem uma só coisa, e não é o caso. Toda a diversidade, todo o encanto, toda a beleza da vida é feita de sombra e de luz» (Cf., Vol I: 90-91). Parece mesmo que os jovens se apropriaram dessa sabedoria diabólica que Fernando Pessoa exprimiu tão bem quando afirmou: «Para ser grande, Sê inteiro; nada em ti é exagerado ou excluído».

É neste contexto que muitos sociólogos se dedicaram à questão do retorno do religioso. A pós-modernidade foi definida por Lyotard como o fim das grandes narrações: a emancipação do cidadão nos revolucionários franceses, a realização do espírito em Hegel, a sociedade sem classes em Marx, o aumento exponencial da riqueza em Smith, etc. Ora, seria totalmente ilusório pensar que o homem ficou despojado das mitologias dessas palavras sagradas e apodícticas que fomentavam a coesão das sociedades primitivas. A própria história é a permanente reactualização de mitos. A crença nos progressos é a reactualização do mito prometeico; o interesse pelos países exóticos, patente na literatura como no chamado turismo sexual, representa, pelo contrário, a reactualização do mito dionisíaco, com a parte de fusão e de confusão que ele implica. A história, na concepção ondulatória que dela teve Pareto não passa de uma sucessão desses dois mitos. Há uma luta permanente entre o princípio de realidade que concebe o amor do ponto de vista finalista da reprodução e o princípio do prazer que o concebe do ponto de vista da fruição imediata. É por essa razão que Gilbert Durand chegou à conclusão de que «o mito é o referencial último a partir do qual podemos compreender a história e não o contrário» (Cf., 1979: 31).

Essa oposição encontra-se maravilhosamente expressa em algumas obras primas da literatura alemã, na personagem ambivalente de Aschenbach em *Morte em Veneza*, personagem cuja decadência perversa (*per via*) simboliza a oposição, que encontra a sua inspiração em Nietzsche, entre o ideal apolíneo, ou seja a razão, a temperança, o equilíbrio, que caracterizavam o escritor antes do seu encontro fatal com Tadzio, e o ideal dionisíaco da aceitação do destino com o seu culto do prazer, o desencadear das paixões e o desregulamento dos sentidos. Encontramos também a formulação desta oposição no célebre romance do Hermann Hesse onde a figura do asceta e racional Narciso e a do sensual e instintivo Goldmund constituem as duas faces de uma mesma personagem.

A figura de Dionísio é particularmente apropriada para compreender a socialidade pós-moderna, já que essa figura, como no-lo recorda René Girard «acolhe todas as paixões humanas, inclusive a mais feroz e mais radical vontade de destruição» (Cf.: 154). Assim, Maffesoli concebe a pós-modernidade como «a sinergia do arcaísmo e do desenvolvimento técnico» (Cf.: 2000, 13)», vendo nela uma forma de «reencantamento» de um mundo entristecido pelo racionalismo científico e religioso. Assim, G. Durand fala de reinvestimentos mitológicos e de retorno dos Orientes míticos, recordando-nos que o discurso mítico consiste num «procedimento onde a verdade passa pelas figuras da redundância» (Cf., 2002: 161). Redundância de símbolos, de emblemas, de figuras, de bandeiras, que nos fazem pensar que a religiosidade pós-moderna é de ordem totémica. Assim, Durkheim fala dos sucessivos renascimentos dando deles a seguinte definição: «Um renascimento, significa uma vida social que, depois de se ter depositado nas coisas e de aí ter permanecido no estado latente, desperta de repente e vem alterar a orientação intelectual e moral de povos que não tinham contribuído para a sua elaboração» (Cf.: 354-355). Assim, R. Debray mostrou que o real ficava sempre submergido em virtude desta faculdade de simbolização que faz com que atribuamos um significado a todas as coisas. O real consta da eclosão contínua de mitos que se sucedem à medida que se combatem e se eliminam. A mitologia do advento do proletariado mundial, que na óptica de Marx incarnava «o papel redentor do Justo», segundo a expressão de Mircea Eliade (Cf.: 24), é substituída por outras mitologias, como por exemplo a do reino universal dos direitos do homem. É por essa razão que R. Debray chegou a uma conclusão peremptória: «A cidade dos humanos foi, é e permanecerá a casa da guerra pela mesma razão que foi, é e permanecerá a casa da cultura» (Cf.: 148-149). Por outras palavras o homem, pela sua capacidade de encantar o mundo,

de lhe conferir um sentido, torna-o simultaneamente mais selvagem e mais belo. Liberdade de criação rima com faculdade de destruição.

O fim das grandes narrações não significa o fim de toda a capacidade de mitificar. A desestruturação dos valores cardinais da modernidade não significa o eclipse de todo o valor. A descrença num Deus transcendente, pessoal e criador não significa o desaparecimento de toda a religiosidade. Esta assume hoje em dia o carácter de uma «fé sem dogma» segundo a expressão do sociólogo italiano Franco Ferrarotti. Existem, como o afirma Denis Jeffrey, «deslocações da experiência do sagrado» (Cf.: 69), o sagrado manifestando-se assim sob as mais variadas formas. Podemos dizer que a excitação do indivíduo em contacto com as representações fálicas dos cultos dionisíacos é da mesma ordem que a exaltação dos penitentes sevilhanos aquando das procissões pascais, que o frenesim manifestado nas rezas das comunidades carismáticas, ou ainda que o entusiasmo dos adeptos de um determinado clube de futebol. Aliás, a palavra entusiasmo, se considerarmos a sua etimologia, significa ter Deus dentro de si. Hoje em dia as pessoas escolhem a sua sexualidade, constroem a sua religião, misturando elementos cristãos com motivos pagãos e ideais provenientes das mais variadas tradições, tal como a budista, a maçónica, a astrológica, etc. Há, por assim dizer, uma «bricolage» que levou Lipovetsky a falar de «eros a geometria variável» (Cf.: 73) e Jean-Louis Schlegel a falar de «religions à la carte» (Cf., 1995). Por outras palavras o sentido está em livre serviço. Já não há palavras de ordem provenientes de cima, ou seja, ditadas pelas instituições, mas uma recomposição do sentido pelo próprio povo.

Seria no entanto exagerado ver nesse movimento de recomposição social do sentido, uma mera marca do individualismo que impregna toda a modernidade, como o pensam Frédéric Lenoir e Danièle Hervieu-Léger, respectivamente nos seus livros *as metamorfoses de Deus e o peregrino e o convertido*. Aliás, se somos capazes de ir buscar e de encaixar elementos alheios à nossa própria tradição, é porque as experiências dos homens são partilhadas através da sua ligação a um «inconsciente colectivo», segundo a palavra de C. G. Jung que pressentiu a existência de «uma consciência sem ego», de «um estado intelectual desprovido de ego» (Cf.: 140). A pós-modernidade torna a descobrir o pensamento selvagem do qual Lévi-Strauss dizia que «se define simultaneamente por uma devoradora ambição simbólica (...) e por uma atenção escrupulosa inteiramente virada para o concreto» (Cf.: 291).

Para concluir, podemos dizer que a palavra-chave da pós modernidade é a participação. Mas não se trata da participação do cidadão à vida política democrática, corroída simultaneamente por manifestações extremistas e de apatia, como o entende Dominique Schnapper. Trata-se antes de uma participação cósmica e mágica a esse social que Durkheim qualificava de divino.

Bibliografia:

- ANSART P. (1997), *Les cliniciens des passions politiques*, Paris, Seuil.
- COMTE A. (1969), *Système de politique positive ou traité de sociologie*, vol. I, in *Œuvres d'Auguste Comte*, tome VII, Paris, Anthropos.
- CONDORCET (1970), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Vrin.
- DEBRAY R. (2003), *Le feu sacré. Fonctions du religieux*, Paris, Fayard.
- DELUMEAU J. (1995), *Une histoire du paradis*, tome II, *Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard.
- DURAND G. (1979), *Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Berg International.
- DURAND G. (2002), *Les mythes fondateurs de la franc-maçonnerie*, Paris, Éditions Dervy
- DURKHEIM E. (1973), *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, PUF.
- ELIADE M. (1972), *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard.

- ELIAS N. (1980), *Introdução à sociologia*, Lisboa, Edições 70.
- FREUND J. (1983), *Sociologie du conflit*, Paris, PUF.
- FREUND J. (1990), *Philosophie philosophique*, Paris, La Découverte.
- GIRARD R. (2002), *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Paris, Grasset.
- GUSDORF G. (1991), *Les écritures du moi. Lignes de vie I*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- HUXLEY A. (1994), *Dieu et moi. Essais sur la mystique, la religion et la spiritualité*, Paris, Seuil.
- JEFFREY D. (1998), *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin.
- JUNG C. G. (2000), *Psychologie et orientalisme*, Paris, Albin Michel.
- LÉVI-STRAUSS C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LIPOVETSKY G. (1993), *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard.
- MAFFESOLI M. (1992), *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris, Grasset.
- MAFFESOLI M. (2000), *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris, Denoël.
- MAFFESOLI M. (2002), *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris, Flammarion.
- MORIN E. (1983), *L'esprit du temps*, Paris, Le Livre de Poche.
- PARETO V. (1978), *Les systèmes socialistes*, 2 volumes, Genève, Droz.
- PESSOA F. (2003a), *Aforismos e afins*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- PESSOA F. (R. REIS) (2003b), *Prosa*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- SCHLEGEL J.-L. (1995), *Religions à la carte*, Paris, Hachette.
- SIMMEL G. (1981), *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF.
- TAGUIEFF P.-A. (2001), *Du progrès. Biographie d'une utopie moderne*, Paris, E.J.L.
- TOLSTOÏ L. (1988), *Ana Karénine*, 2 volumes, Paris, Flammarion.
- WEBER M. (1965), *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.
- WEBER M. (1971), *Économie et société*, Paris, Plon.