

AS MÁSCARAS DE HERMES: uma mitanálise do pós-moderno

Quanto mais eu sinta, quanto mais eu sinta como várias pessoas,
Quanto mais personalidades eu tiver,
Quanto mais intensamente, estridentemente as tiver,
Quanto mais simultaneamente sentir com todas ellas,
Quanto mais unificadamente diverso, dispersadamente attento,
Estiver, sentir, viver, fôr,
Mais possuirei a existencia total do universo,
Mais completo serei pelo espaço inteiro fora,
Mais analogo serei a Deus, seja elle quem fôr,
Porque, seja elle quem fôr, com certeza que é Tudo,
E fóra d'Elle ha só Elle, e Tudo para Elle é pouco

Fernando Pessoa (1997, p. 200).

Da mitanálise à bacia semântica¹

Se a mitocrítica se destina ao estudo da obra artística, do documento, do objeto singular, a mitanálise se volta para as linhas de força, as figuras metafóricas, as possibilidades de síntese da sociedade e/ou de uma época. É o espírito do tempo, a paisagem cultural, o horizonte dos valores e das tendências que a mitanálise busca investigar, por meio do agrupamento de certas metáforas, da reincidência dos mitemas, da redundância simbólica.

A mitocrítica, ao analisar uma obra ou um conjunto de obras, busca cobrir "as matizes dinâmicas de um mito" (Durand, 1998, p. 248), enquanto "os 'últimos passos' da mitocrítica caminham progressivamente para uma mitanálise e mesmo para uma filosofia – totalmente empírica – da história e da cultura" (Durand, 1998, p. 258).

A mitanálise pode partir da análise de textos e formas literárias, como uma ampliação da mitocrítica, ou de uma

¹ Este capítulo foi redigido por Rogério de Almeida e contou com apoio da FAPESP.

perspectiva filosófica, investigando os mitemas de um mito bem estabelecido, e ver como ressoa em uma dada sociedade de um determinado momento histórico (Durand, 1996, p. 216).

Como o objetivo aqui é concentrar a análise no período contemporâneo, vale buscar os mitemas mais importantes do mito que desponta no século XX, conduzindo valores, símbolos, metáforas, comportamentos, generalizações, concepções e, também, contradições, equívocos, dissonâncias, insuficiências de um cenário cultural mais amplo que abarca nossa época.

A predominância do mito de Hermes em nosso tempo presente, no entanto, vem acompanhada de outras figuras míticas, como a de Dioniso e de Prometeu. É importante observar que, em certos setores da vida social, estes se apresentam de forma mais patente ou mais latente, dirigindo com mais força as ações simbólicas.

O estudo de um mito conduz, portanto, às suas transformações e incidências (explosões míticas) em uma época histórica. Há então, no domínio mítico, quatro fases: “latência, denominação do mito, integração mitológica e, finalmente, filosofia do mito” (Durand, 1983, p. 49).

Essas quatro fases que Durand identificou inicialmente especificam-se, numa metáfora hídrica, nas seis fases potamológicas da bacia semântica, conceito que busca dar conta da vida do mito na dinâmica sociocultural. A bacia semântica engloba:

1) a *escorrência*, fase em que diversas correntes culturais se formam;

2) a *partilha das águas*, em que se reúnem correntes e se estabelecem fronteiras, é a fase de oposição dos regimes do imaginário;

3) as *confluências*, que funcionam como os afluentes de um rio, em que as correntes se tornam reconhecidas e apoiadas por personalidades influentes;

4) a *nomeação do rio*, em que um mito, uma história, uma personagem denominam e caracterizam a bacia semântica;

5) a *contenção das margens*, fase conceitual ou ideológica, de constituição e consolidação teórica, estilística e filosófica;

6) o *esgotamento dos deltas e dos meandros*, em que se fomentam as derivações que enfraquecem e dividem o fluxo do rio, ligando-o a outras correntes vizinhas (Durand, 1996, p. 85).

A bacia semântica inscreve-se como tópica de uma sociologia das profundezas, em que o movimento sociocultural percorre o giro espiral da emergência e do recalçamento, da formalização e da contestação, das sedimentações e das corrosões, dos corporativismos e das dissidências, enfim, das trocas e embates entre a sociedade institucional e a *marginalia*. E, na dinâmica fluvial do fenômeno social, enquanto os burocratas codificam um programa pedagógico e os poetas na solidão da noite iluminam recantos insuspeitados, um mito *desmitologiza-se* para que outro se *remitologize*, na concatenação das bacias semânticas que, como fez ver Durand (1998, p. 165), “escalonom-se num movimento em espiral – sob as ‘margens’ filosóficas de uma bacia semântica formam-se já ‘escoamentos’ de uma outra bacia e, sob ‘os deltas e os meandros’, determina-se a ‘separação das águas’ do rio que está para vir...”

A bacia semântica vivida no presente aponta para o ressurgimento de Hermes e guarda correspondências com o pós-moderno. Essa fase de nomeação, mais ou menos definida, e não sem grandes disputas e diferenças de concepções, passa hoje pelo processo de contenção das margens, em que se busca delimitar o alcance da perspectiva pós-moderna, portanto de reconhecimento de um esgotamento moderno e de reconfigurações em diversas áreas da vida coletiva.

As múltiplas faces do pós-moderno

Para o historiador Eric Hobsbaum (1996), o século XX pode ser sintetizado como a era dos extremos, pois nenhum outro século conheceu tamanha distância entre os polos, sejam eles de quais áreas forem. A música, a matemática, as ciências, a poesia, o romance, a exploração espacial, as guerras, o sistema financeiro, enfim, onde colocarmos os holofotes,

vamos encontrar uma velocidade de desenvolvimento nunca antes vista, embora acompanhada de suspeitas, dúvidas e esgotamentos. A música erudita rompeu com as escalas; a poesia com a métrica, a estrofe, o verso; a filosofia se desplatonizou; as ciências foram forçadas a rever seus limites; a guerra fria, depois das duas mundiais, colocou a existência humana sob risco; as artes se desmaterializaram e se rematerializaram; enfim, uma espécie de autoconsciência presente nas mais diversas áreas do saber questionou o alcance, a abrangência, a profundidade e as próprias condições do conhecimento.

Em todos esses índices episódicos, a mesma via hermesiana, na qual o *tertium datum*, excluído pela lógica aristotélica, se faz presente. O paradoxo deixa de ser contradição para expressar a *coincidentia oppositorum*, a incidência simultânea dos opostos.

A pluralidade de Hermes, o deus da comunicação, e o esgotamento dos valores modernos, sobretudo os de inflexão prometeica, tornaram-se visíveis pela premente necessidade de batizar o tempo que vivemos, os extremos de nossa era. Nos últimos 40 anos não foram poucas as tentativas de nomear o presente – modernidade líquida (Bauman), capitalismo tardio (Jameson), hiper-realidade (Baudrillard), sociedade transparente (Vattimo) etc. –, e para cada termo uma rede conceitual que busca elucidar as várias facetas de um processo de transformação que, na falta de nome melhor, se recolhe sob o termo genérico de pós-moderno.

O pós-moderno surge como uma nova paisagem, uma operação que diminui a força de determinadas estruturas modernas e faz surgir outras paisagens; de modo geral, trata-se da desconstrução, da fractalização, da transformação do mundo moderno, em que ganha força o que é da ordem do pequeno, do cotidiano, do banal, do múltiplo e do insignificante (Kodo, 2001).

A paisagem pós-moderna, assim significada, é múltipla, plural, fragmentada e fractalizada, aparece como forma de operar, como abertura, como transformação de paradigmas.

Umberto Eco (1985) postula que o pós-moderno é uma “forma de operar” não cronológica, mas presente em diversos momentos ao longo da história, funcionando não como uma negação do passado, mas como uma revisita irônica e não inocente a esse passado. Assim, o jogo irônico na retomada do passado seria o traço característico do pós-moderno. Para Michel Maffesoli (2003), a pós-modernidade é a sinergia entre o arcaico e o tecnológico, em que a Internet, as festas, a tribalização, as comunidades virtuais, as manifestações juvenis seriam exemplos disso. No extremo oposto, há Finkielkraut (1989, p. 131-140), que a caracteriza como a derrota do pensamento, a relativização de todas as referências.

De maneira sumária, há os trabalhos de Baudrillard (1991), em que o pós-moderno aparece como simulacro, fractal, hiperrealidade; em Lyotard (1993; 1996), como o declínio das metanarrativas; portanto, um domínio estético; para Vattimo (1988, 1991), como um pensamento débil, que circula por uma sociedade de comunicação generalizada, uma sociedade transparente; Lipovetsky (1994, p. 109) vê o fenômeno como o que afirma “o equilíbrio, a escala humana, o regresso a si próprio (...), a coabitação dos contrários que caracteriza o nosso tempo (...)”; Jameson (1985, p. 17) como um conceito de “periodização cuja principal função é correlacionar a emergência de novos traços formais na vida cultural com a emergência de um novo tipo de vida social e de uma nova ordem econômica”.

Para Linda Hutcheon (1991, p. 20), o pós-moderno, ou pós-modernismo, é “contraditório, deliberadamente histórico e inevitavelmente político”. De modo mais amplo, é sobretudo paradoxal: em vez da oposição novo contra antigo, haveria uma junção entre opostos, pois ele “não caracteriza um rompimento simples e radical nem uma continuação direta em relação ao modernismo: ele tem esses dois aspectos e, ao mesmo tempo, não tem nenhum dos dois. E isso ocorreria em termos estéticos, filosóficos ou ideológicos” (Hutcheon, 1995, p. 36).

As transformações pelas quais o mundo contemporâneo vêm passando podem ser sintetizadas em algumas linhas gerais: se o contexto moderno se pautou pelas conquistas sociais, pelos regimes ditatoriais, pelo proletariado industrial, pelos partidos políticos e pelos sindicatos, as novas tendências apontam para uma sociedade que convive com a exclusão social, em regimes democráticos, com trabalhadores independentes e predominantemente de serviços, com o protagonismo das comunidades e dos movimentos sociais, ecológicos e religiosos. A informação, antes predominante na escola, é dominada pelos meios de comunicação, as utopias igualitárias cederam lugar ao individualismo, o populismo à tecnocracia e o cientificismo ao relativismo. Por fim, as economias nacionais, o etnocentrismo, a sociedade patriarcal e a subjetividade perdem força para a mundialização da economia, chamada também de globalização, para o pluralismo cultural, a feminização da sociedade e para um eu relacional, definido a partir das redes nas quais está inserido (Lindo, 1996, p. 3). Essa síntese é obviamente passível de refinamentos, mas quando vista de cima permite assinalar com abrangência os vários setores em transformação, razão pela qual o mito possibilita, na sua dimensão simbólica, figurar as linhas de força postas em jogo.

Não é que Prometeu tenha saído de cena com seu monólogo para abrir espaço a outro, seja Hermes ou Dioniso, mas que no palco pós-moderno, na disputa pelo protagonismo da trama que ora se convencionou, Prometeu perdeu espaço e hoje é coadjuvante.

O mito é uma forma de conhecimento. Dado de modo narrativo e simbólico, opera por meio de uma lógica polivalente que incorpora a sensibilidade e responde a uma dimensão da realidade que é existencial. Em outras palavras, o mito não explica, mas aciona sentidos possíveis para a experiência vivida ou a viver.

Uma das características do mito é a interligação de níveis diferentes da existência, permitindo trocas entre as dimensões

psicológica, social, existencial e simbólica. Assim, é possível detectar, na bacia semântica da pós-modernidade, a presença forte de Dioniso e Hermes, no crepúsculo de Prometeu, que entretanto permanece na figura de Fausto.

A presença embriagante de Dioniso

Dioniso é o deus que nasce duas vezes, a primeira do ventre de Sêmele, que não termina sua gestação, e a segunda da coxa de Zeus. Durante a infância, é perseguido, dilacerado, cozido e devorado; quando morto, renasce, o que o aproxima de Deméter e dos símbolos de renascimento vegetal. Também conhecido como Baco (do grego *Bákkebos*, que significa videira, vinho), é com o vinho que lhe oferecem cultos, sendo um de seus epítetos o *Pyriýforos*, ou nascido do fogo úmido (Ferreira Santos, 1998, p. 138).

Voluptuoso e cruel a um só tempo, o culto a Dioniso acontece sob o efeito da *mania*, do delírio, da possessão divina, como mostram as mulheres que o seguem, conhecidas como Mênades ou Bacantes. Nesses ritos noturnos, o êxtase era atingido com “danças violentas acompanhadas de flautas, loucas correrias através dos montes e perseguições de animais selvagens” (Martínez et al., 1997, p. 118). A orgia (rito) báquica tem três etapas: a *oribasia*, perseguição das mulheres na montanha, o *diasparagmos*, sacrifício através do dilaceramento, e a *omofagia*, a devoração da carne crua (Lévy, 1998, p. 235).

Nietzsche associa a paixão de Dioniso ao nascimento da tragédia e, tomando a natureza de sua potência como afirmação, liga-o à música para concluir que

dado esse estreito parentesco entre música e mito, é de se supor, do mesmo modo, que a uma degenerescência ou depravação deste estará ligada uma atrofia daquela; de resto, no enfraquecimento do mito em geral se exprime uma debilitação da faculdade dionisíaca (Nietzsche, 1983, p. 21).

A faculdade dionisíaca é, portanto, uma faculdade criadora, é música e harmonia, está ligada a uma loucura sábia, à mistura de alegria e fúria, à embriaguez sagrada. Em *A Sombra de Dioniso* (Maffesoli, 2005), temos um extenso estudo dos valores ligados ao mito de Dioniso e de seu renascimento nas sociedades contemporâneas, fortemente marcadas, em quase toda a modernidade, pela figura hegemônica de Prometeu. Mesmo discordando dessa leitura, Lipovetsky (2007) não deixa de conceder que, ainda que não de forma suprema, Dioniso inspira determinados comportamentos sociais, como a busca de prazeres desregrados e a valorização do corpo erótico.

Dioniso é uma figura forte das sociedades pós-modernas, dá conta dessa relação do corpo com o prazer, do seu uso sexual, dos desregramentos desse uso e das práticas excessivas. Em outra obra, Maffesoli (2003) aponta a pós-modernidade como sendo justamente a sinergia entre o arcaico e o tecnológico, em que as festas *raves*, a Internet, a tribalização, o interesse crescente por horóscopos, por esoterismos etc. seriam exemplos disso.

Dioniso, que só se fazia sentir a *mezzo voce* quando do auge do maquinismo (o 'privado' no século XIX ou mesmo o romantismo), torna-se cada vez mais ruidoso. E assim se traduz, em nossos dias, o ressurgimento ou a concretização do movimento circular (Maffesoli, 2005, p. 53).

Esse movimento circular retoma a noção nietzscheana de eterno retorno e explicaria a volta de determinadas figuras organizadoras do tecido societal. Na leitura de Nietzsche (1983), a força apolínea funda-se na consciência e no autodomínio, enquanto a dionisíaca responderia pela sensualidade, pela crueldade, pela desordem. Na sociologia do cotidiano de Maffesoli, saímos do predomínio prometeico para o ressurgimento de Dioniso, ainda que sua força estruturante não atinja homoganeamente todos os segmentos da vida social.

A deambulação, o encontro, o azar objetivo, tudo isso dá conta também da iniciação pessoal, que faz de cada indivíduo um elemento de um grande conjunto coletivo. Essa perspectiva ultrapassa, a um só tempo, o subjetivismo psicologista e o objetivismo dos diversos positivimos. Uma dimensão impessoal do homem, aquém ou além do individual, é que pode nos introduzir na organicidade social e natural; é o que permite tornar preciso o que chamei de transcendente imanência, que estrutura a socialidade (Maffesoli, 2005, p. 55)

Com o conceito de sujeito coletivo, o sociólogo aposta numa “perda” do indivíduo num ser-conjunto, disperso em e representado por tribos, aderindo à efervescência, ao dispêndio, à negação do energetismo característico dos sistemas produtivos que reinaram sob o auspício de Prometeu.

Na contramão dessa leitura dionisíaca da socialidade contemporânea, Lipovetsky (1989, p. 13) entende que:

Sociedade pós-moderna significa, neste sentido, retracção do tempo social e individual precisamente quando se impõe cada vez mais a necessidade de prever e organizar o tempo colectivo, exaustão do impulso modernista dirigido para o futuro, desencanto e monotonia do que é novo, esgotamento de uma sociedade que conseguiu neutralizar na apatia aquilo que a fundamenta: a mudança. Os grandes eixos modernos, a revolução, as disciplinas, o laicismo, a vanguarda, foram desafectados à força da personalização hedonista, o optimismo tecnológico e científico desmoralizou-se, enquanto as inúmeras descobertas eram acompanhadas pelo envelhecimento dos blocos, pela degradação do meio ambiente, pelo apagamento progressivo dos indivíduos, já nenhuma ideologia política é capaz de inflamar as multidões, a sociedade pós-moderna já não tem ídolos nem tabus, já não possui qualquer imagem gloriosa de si própria ou projecto histórico mobilizador; doravante o vazio que nos governa, um vazio sem trágico nem apocalipse.

Para Lipovetsky, há em curso um processo de personalização que desde a Segunda Guerra vem se intensificando, tornando a sociedade cada vez mais individualista, daí o esvaziamento dos valores modernos e coletivos, daí a ruptura com as sociedades disciplinares, universalistas, coercitivas, para a instalação de uma sociedade flexível, baseada na informação e na estimulação dos desejos, com valores hedonistas, respeito pelas diferenças, culto da liberdade pessoal, da expressão livre. Assim, a sociedade deixa de se caracterizar pela coletividade, que mergulhava o indivíduo numa rede de regras uniformes – vida política, produtiva, escolar, moral – cujas convenções sociais subordinavam os valores individualistas aos sistemas de organização e sentidos disciplinados, e passa a se constituir por processos que valorizam o livre desenvolvimento da personalidade íntima, a realização pessoal, a singularidade subjetiva, as quais não serão mais vigiadas (se quisermos remeter a uma terminologia foucaultiana), mas controladas.

Embora não apareça em momento algum nominado, Lipovetsky parece descrever certos mitemas de Fausto, principalmente em suas derivações contemporâneas, quando “vem a ser o herói sem drama de nossos sonhos mais quiméricos” (Dabezies, 1998, p. 341). Nessa direção, Alberto Filipe Araújo (2012, p. 72 ss.) associa a “utopia tecnológica” ao mito de Fausto, ou melhor, à voz de Mefisto, com suas promessas robóticas e protéticas de uma vida geneticamente manipulada, em conjunção com o desenvolvimento da nanotecnologia e pautada pela ditadura das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação. Tal caminho abre “as portas não só à desumanização da sociedade e à perda da identidade cultural, como também pelo fato de a cultura se render à tecnologia” (p. 72).

Dabezies, ao historicizar a ocorrência do mito de Fausto na Literatura, aponta sua ligação com Prometeu no final do século XIX, sob influência romântica, quando Fausto passa a ser, como o titã, “a figura ideal da humanidade moderna que aspira à liberdade, à ação, ao progresso” (1998, p. 337). Segundo

o autor (p. 340), haveria três mitos de Fausto (Durand trataria como derivações): o do século XVI, com uma face voltada para a busca renascentista de saber e a outra face para a crença medieval num pacto com o diabo que lhe retira a liberdade; o Fausto romântico, “modelo de humanidade”, herói grandioso que aspira ao “Conhecimento e ao Amor”, mas sucumbe em suas pretensões de ir além dos limites da humanidade; por fim, o Fausto do século XX, herói sem drama, com seus sonhos impossíveis. Nesse sentido, como não lembrar a ambição metafísica e desesperada do Fausto de Fernando Pessoa (1991, p. 5): “Ah tudo é símbolo e analogia”?

Além de Prometeu, Fausto pode ser associado a outros mitos, ou melhor, a novas roupagens do mesmo mito, no caso o do desejo humano de fabricar a vida. É o que aponta Araújo (2012), em seu estudo sobre *As Lições de Pinóquio*, quando o liga ao mito de Frankenstein, Golem e Fausto, lembrando das atualizações filmicas como *La piel que habito* (2011) de Almodovar, *Faust* (2011) de Sokurov e *Inteligência Artificial* (2001) de Spielberg.

Tais constatações da presença de Fausto na contemporaneidade, e toda sua dívida ao mito-matriz Prometeu, reforça, de um lado, o mitema de certo domínio imposto a uma suposta natureza, a *hybris* desafiadora dos limites humanos, e de outro a crença na autonomia do homem moderno, condutor de sua história pessoal. Em trabalho mais recente, Lipovetsky (2007, p. 215) insiste na ideia de uma intensificação do individualismo:

O que se manifesta é menos uma realidade supra-singular do que uma estratégia pessoal, uma instrumentalização do grupo com fins de valorização e de afirmação de si. De resto, do que dependem os fenômenos de poliinclusão e o caráter instável, móvel, do neotribalismo a não ser, precisamente, da lógica do indivíduo dissociado, desligado, legislador de sua própria vida? Não é a evasão de si nas emoções e fusões coletivas que predomina, mas o *Homo Individualis* dispondo de si próprio até em sua autodefinição social.

Buscando traçar os contornos de uma sociedade de hiperconsumo, Lipovetsky chega ao turboconsumidor, que não consome mais por status, mas em busca de satisfação emocional, prazer, felicidade. No entanto, em seu hiperindividualismo, esse turboconsumidor se vê desamparado, sujeito a ansiedades e frustrações, distante, portanto, dessa felicidade que busca por meio do consumo. É a *sombra faustiana*, sua parcela de flerte com o mal, outrora expresso pelo pacto diabólico, mas que subjaz na ideologia da alienação, seja expressa em termos de consumo ou prazer egoísta e compulsivo

Já para Maffesoli (1998), os agrupamentos contemporâneos – eventos de consumo exacerbado, de reuniões esportivas, de aglomerações de férias ou shows musicais – sinalizariam o retorno das tribos, o declínio do individualismo moderno, o ressurgimento de um “dinamismo societal” que atravessaria o corpo social e se afirmaria em microgrupos que se criam menos para essa ou aquela finalidade e mais para o prazer de estar junto. Buscando escapar da lógica do “dever ser”, que apregoa que devemos julgar a partir do que está instituído, o sociólogo afirma que “*a constituição em rede dos microgrupos contemporâneos é a expressão mais acabada da criatividade das massas*” (Maffesoli, 1998, p. 137) e que “existe um constante movimento de vaivém entre as tribos e a massa [que] se inscreve num conjunto que tem medo do vazio” (p. 140).

Mas se aqui Maffesoli parece responder à “era do vazio”, título de um dos livros de Lipovetsky, este rebate Maffesoli numa referência clara à “sombra de Dioniso”:

Distribuidor de alegrias em abundância, Dioniso era o deus que incitava os homens a gozar à larga, a deixar-se levar, provando tanto os prazeres simples quanto os gozos da bacanal extática. E é precisamente esse *ethos* de alegria que nós redescobrimos, declaram seus novos apóstolos, insistindo na nova cultura cotidiana que presta um culto às sensações imediatas, aos prazeres do corpo e dos sentidos, às volúpias do presente. (...) Digamos

com toda a clareza: a meu ver, não se poderia estar mais enganado no diagnóstico. Pois o que é que, em nossos dias, não está cercado de ameaças, de incertezas e de riscos? O emprego, o planeta, as novas tecnologias, a globalização, a vida sexual, a escolha dos estudos, as aposentadorias, a imigração, os ‘subúrbios’, quase tudo é suscetível de alimentar os sentimentos de inquietação (Lipovetsky, 2007, p. 237).

Essa insegurança que Lipovetsky vê alastrada no tecido social desenha-se como perdura de um desejo moderno de controle, disciplinação e permanência. As “ameaças”, “incertezas” e “riscos” que Lipovetsky aponta não seriam justamente sintomas de reação à presença de Dioniso? Sempre que o deus báquico se fez presente, trouxe consigo, ao lado das “alegrias em abundância”, uma corrente de temor e incerteza, como reação ao descontrole e desconforto de sua embriaguez. Que a prática social em sua totalidade não seja marcada por desregramentos constantes, que o gozo tenha suas circunstâncias controladas, que o prazer do corpo e dos sentidos esbarrem nos compromissos cotidianos é fato visível e suficientemente difundido para ser negado, mas daí a afirmar que não tenham força estruturante em nossas sociedades ocidentais parece um equívoco. Os discursos prometeicos perduram na pós-modernidade, mas reservados a certas instituições que dependem desse mesmo discurso para continuar a operar.

Ainda para Lipovetsky (2007, p. 361):

(...) a preocupação educativa e preparação para o futuro aumenta em razão de uma época dominada pela incerteza e pelo risco. A utopia do desabrochamento pessoal pode brilhar: isso não impede que permaneça inteira a exigência de educação, que passa necessariamente pelo acesso ao saber, pela imposição de conteúdos e métodos, por aprendizagens mais ou menos coercitivas. O ciclo da fé na permissividade e na espontaneidade subjetiva está encerrado. Uma página foi virada: estamos diante dos limites e das contradições do puro hedonismo.

Lipovetsky sintetiza o desejo conservador de retomar as rédeas do social pelo controle das referências, mas resta dúvida de que esse movimento predomine na pluralidade contemporânea. Enfim, se o turboconsumidor não é dionisíaco, tampouco podemos nos fiar nesse homem do equilíbrio rascunhado por Lipovetsky.

Embora o objeto de análise seja o mesmo, os autores partem de perspectivas opostas, realizam análises opostas e concluem por significados também opostos. O tom negativo de um se contrapõe a uma visão otimista das tensões contemporâneas do outro.

Chama atenção, todavia, que leituras tão díspares possam, em certa medida, convergir para uma constatação única, a da pluralidade presente nas sociedades contemporâneas. De certa forma, atesta-se que “modos de vida estranhos uns aos outros podem engendrar, em pontilhado, uma forma de viver em comum” (Maffesoli, 1998, p. 142).

Na perspectiva durandiana, essa convivência de contrários, em que Dioniso e Prometeu tensionam a vida cotidiana, seria indício de Hermes.

As Máscaras de Hermes

Durand (1979, p. 226) considera que a parte dionisíaca, expressa, por exemplo, por Nietzsche, faz parte da elite pensante dos decadentes do final do século XIX e não dá conta da pluralidade que marca, principalmente, o final do século XX (e podemos incluir o início do XXI). Mesmo a figura de Zaratustra, a despeito das alegações do próprio Nietzsche, estaria mais próximo de Hermes, o mensageiro, com sua águia e serpente expressas pelo caduceu.

Avançando em sua leitura, Durand (1979, p. 227) afirma a subsistência de três mitos em nossa cultura ocidental. O primeiro seria Prometeu, que norteia o progressismo titânico dos donos do poder, presente na esfera do instituído.

O segundo é Dioniso, infiltrado na orgia dos *mass media*. E finalmente, o último e mais recente seria Hermes, presente entre os cientistas e poetas, enfim, entre os criadores, afeitos a uma razão hermesiana, que pensa os contrários sem apagá-los.

Essa concepção mitológica não deixa de ser solidária com a abertura pós-moderna, pois aceita em seu pensamento a pluralidade característica deste tempo e de cada um. Nas sociedades contemporâneas, a pluralidade é marcada pela convivência de um individualismo patente e notório com expressões de experiências coletivas, em que o grupo se sobrepõe ao indivíduo. Personalização e dissolução no todo convivem e se alternam em diferentes experiências. Não se trata de síntese ou equilíbrio, mas de uma tensão, sempre insolúvel, entre diferenças, as quais podem até ceder a pequenos acordos, a fusões pontuais, sem, no entanto, se anularem ou se ajustarem a qualquer tentativa de homogeneização.

Hermes é o deus da comunicação e da diferença entre os comunicantes, deus das encruzilhadas, arquétipo do sentido de toda linguagem. Por um lado, ele é o guia, o pastor, o condutor; por outro, é portador de um certo tipo de conhecimento, saber hermesiano, dado ao domínio retórico e interpretativo. É o responsável pela realização da *coincidentia oppositorum* alquímica, pelo *tertium datum*, pela hermenêutica, pelo hermetismo, pela *hermetica ratio*, pela condução das almas, seja levando-as ao mundo dos mortos, seja dele trazendo-as.

A mitanálise durandiana nos mostra Hermes ressurgindo no século XX, como *angelos*, mensageiro, deus da comunicação, mas também da diferença entre os comunicantes, portanto deus das encruzilhadas, divindade dos limites, enfim, arquétipo do sentido de toda linguagem (Durand, 1979, p. 227).

Dentro da extrema variedade de representações folclóricas, artísticas, literárias, o imaginário ocidental insistiu nesse aspecto relacional, denominador comum de atributos que vão da travessia das almas ao furto, passando pelo comércio, pela magia, pela poesia e pelo saber. (...) É

o mestre de um certo saber, ou melhor, de uma maneira de alcançar o conhecimento (divino, gnóstico, eclético, ‘transdisciplinar’ – dependendo do enfoque, ou tudo ao mesmo tempo) (Faivre, 1998, p. 449).

Como é mais uma maneira de saber do que propriamente *um* saber, a Hermes liga-se o importante símbolo da estrada, não como elo entre dois pontos, mas mundo em si, caminho onde o acaso e o imprevisto serpenteiam, labirinto de provas, mais do que viagem a um destino, a jornada constante, o constante trajeto, a mediação.

Hermes não só é responsável pela pluralidade, mas é ele próprio plural, como atestam seus correlatos, Mercúrio romano, mercúrio alquímico, Tot egípcio, Hermes Trimegisto, Wotan germânico, além de uma série de outros disfarces, como o *nabi* (profeta) islâmico Idris, o boto brasileiro, o São Francisco cristão, o Virgílio de Dante, e tantas outras personagens, literárias ou não, além de estar presente também em uma série de obras, como nos volumes de *Em Busca do Tempo Perdido*, de Proust, ou mesmo em Jung.

Hermes é conhecido como o *puer aeternus*, ao mesmo tempo *puer* (criança) e *senex* (velho), é também *sermo* (discurso, língua) e *ratio* (razão, inteligência); alude-se a um Hermes *crióforo* (o que carrega um carneiro aos ombros), é o *psicopompo*, o condutor de almas; “ora ele aparece como reflexo de Cristólogos, ora como soldado das legiões infernais!” (Faivre, 1998, p. 453); logo após nascer, fez-se ladrão do rebanho de seu irmão Apolo, com quem comercia a lira que acabara de inventar; quando preparou o sacrifício das vacas de Apolo, “com a esperança de ter reconhecidos todos os seus direitos de olímpico, divide as vítimas em doze porções, como há doze deuses ao todo, isto é, quando formam uma totalidade” (Sissa; Detienne, 1990, p. 196).

Em seu último livro, Durand (2000, p. 37-38) aponta sete insurgências do mito de Hermes: a primeira, de raiz egípcia, ainda como deus Thot, entre 1580 e 1090 a.C.; a segunda com

a constituição canônica do mito de Hermes na Grécia entre os séculos VI e III pré-cristão; a terceira explosão helenística do mito se dá no império romano, entre os séculos III a.C. e III d.C.; o quarto retorno de Hermes ocorre nos séculos XIII e XIV, com o Renascimento gótico e a alquimia; o sexto retorno se dá no século XVIII, com os esoterismo diversos, os mistérios iniciáticos e a egiptomania. Finalmente, Hermes ressurgiu no século XX.

O caminho escolhido por Durand para estudar o último ressurgimento de Hermes foi partir da mitocrítica das obras de André Gide, Herman Hesse, Proust, Meyrink e C. G. Jung, para então estabelecer uma mitanálise que permitisse compreender o mito à luz da bacia semântica.

Conforme aponta o autor, o século XX viu renascer o mito de Hemes a partir do esgotamento do mito unitário de Prometeu e de seu contraponto – expresso principalmente pelo decadentismo – Dioniso. De início, essa manifestação hermesiana se dá no seio das produções estéticas, mas contamina outras esferas e, por suas características disseminatórias e convergentes, constitui-se como uma “ética do pluralismo” (Durand, 1992, p. 269). Esse pluralismo pode ser percebido nas diversas estéticas de vanguarda surgidas no começo do século, embora, consideradas em sua singularidade, muitas reproduzissem valores prometeicos e dionisíacos, sem chegar a uma mudança figurativa do mito diretor. É o caso do futurismo italiano, cujo furor destrutivo é ainda um prolongamento das configurações prometeicas; ou do impressionismo, que valorizará a subjetividade transformadora do olhar, de modo gliscromórfico, viscoso e confusional, características dionisíacas.

Por meio da leitura mitocrítica e mitanalítica de Durand, Charles Baudelaire pode ser considerado o precursor, desdobrando-se daí a questão do *fracasso*, expressa por Gide e Hesse – fracasso esse que explicita a quebra do mito unitário de Prometeu. Aqui, poderíamos acrescentar boa parte da produção de Álvaro de Campos, heterônimo pessoano que encarna o

fracasso, a face esgotada de Prometeu (Almeida, 2011). Outra questão abordada por Durand é a da *alteridade recobrada pelo pluralismo*, expressa por Proust e Meyrink e, finalmente, temos a *ética da plenitude ou o reino de Hermes*, centrada na obra de C. G. Jung (Durand, 1992, p. 269).

Baudelaire é, segundo Durand, um dos primeiros restauradores do mito hermesiano, tanto no plano ideológico, em que se reabilitam aspectos gnósticos, como a unificação mística, quanto no estilístico, em que as figuras oximorônicas filiam-se a uma “retórica das profundezas” (p. 272-273). Mitocriticamente, sobressaem-se quatro mitemas: o da alteridade, da sombra inevitável, companheira da luz; o da transposição desta dualidade em uma encarnação modelo: a mulher dupla, como Pandora; o da interiorização da dualidade em ato poético, na operação da obra: é o mitema hermético por excelência; e, finalmente, o da Grande Obra, simbolizado pela iniciação (p. 275-276). Se os dois primeiros mitemas encontram-se na produção romântica como um todo, ressaltando o mito prometeico, os dois últimos apontam para uma configuração hermesiana, cuja imaginação ética situa-se em um regime dramático de imagens. É essa imaginação que acompanhará o compromisso ético do poeta do século XX: “a sobrevalorização da obra como dever fundamental do homem, como mensagem ou como missão, senão como ‘justificação’.” (p. 286).

Em André Gide e Herman Hesse, a pluralidade hermesiana não encontra possibilidade de unificação, pairando a personalidade destronada no fogo de artifício das pluralidades. A alteridade não é integrada, não se realiza nenhuma plenitude, embora permaneça, nos pluralismos que constituem a obra de ambos, uma busca de perfeição: como a perfeição não é deste mundo, pulam de imperfeição em imperfeição, sem jamais saírem do labirinto da pluralidade vazia. Por fim, numa saída de mais a mais esteticista, a arte tem como fim a própria arte, concebida como espelho onde Narciso se desnuda para se descobrir vazio em sua dispersa multiplicidade. É nesse

sentido que surge o mitema do *fracasso*: a recusa prometeica não possibilita a plenitude hermesiana. A transubstanciação alquímica não se realiza, não se integram os contrários, não se vive a alteridade. No entanto, é inegável que tanto Gide quanto Hesse transitam por uma sensibilidade cujo rosto é de Hermes (p. 303-307).

Nas obras de Proust e Meyrink, a alteridade é integrada ao pluralismo. No caso de Proust, sua obsessão pelo tempo e seu estilo de escrita, labiríntica, em que a relação causa/efeito é substituída por um simbolismo hermesiano, é regida, longe do espelhamento narcísico, pelo mito de Hermes. Numa análise mitocrítica, emergem três mitemas, a saber: o poder do ínfimo, o mediador e o psicólogo. O primeiro aparece na minuciosidade e na microcosmização de certas passagens, em que o mais forte é simbolizado pelo mais pequeno; o segundo permite a reunião dos contrários e das alteridades e, finalmente, o terceiro mitema, como o iniciador exemplar que une um mundo ao outro (Durand, 1992, p. 311).

Em Proust, encontra-se, sob a tessitura do passageiro – o tempo que se gasta, o mundo que passa, a morte –, a permanência na multiplicidade, em que a leitura do mundo exterior se transforma em operador, acelerador ou catalizador do procedimento subjetivo da “leitura interior” (Durand, 1992, p. 320). Por meio dessa estrutura dramática, a linearidade e a inexorabilidade do tempo se reúnem com a redundância, a recorrência, a sincronidade, transformando-o em destino, destino assumido e amado: *amor fati*.

Com Jung, salienta-se a estruturação múltipla do *ethos* humano, insinuando-se uma dupla pluralidade: a primeira, horizontal, organizadora da consciência em sensações, sentimentos, pensamentos e intuições; de acordo com os estímulos provenientes do meio ambiente vital, as atitudes podem ser diversas, dependendo da combinação dessas percepções. A segunda pluralidade se dá a partir do descentramento do núcleo do eu, que se dispersa em um drama de várias vozes: *persona*,

sombra, *animus/a* e o *si mesmo*. Afastando-se de uma formulação cartesiana da alma, cuja unidade era controlada pela razão, vê-se, com Jung, a ação múltipla das várias facetas que compõem um eu, sem que este se desintegre, salvo os casos patológicos, mas pelo contrário: essa multiplicidade é regida pela unicidade. Há um centro, mas ele é composto justamente por diversas figuras, de modo que o abafamento de uma implica no desequilíbrio do todo (p. 329).

O princípio que buscará o equilíbrio dessas diversas vozes é o processo de individuação, atingido pelos mecanismos de sincronicidade e enantiodromia, em que o primeiro é responsável pela fusão entre a temporalidade individual e a intemporalidade do arquétipo, enquanto o segundo pela polaridade inversa, ou seja, a psique é regulada internamente por uma *compensação* fundamental: o consciente e o inconsciente não podem ser separados, a menos que se tenha um homem mutilado. Assim, o ato da escrita, da criação, pode ser muito bem o gesto de confrontação que participa do processo de individuação e busca, a partir dos acordos sincrônicos em tensões enantiodrômicas, a Obra, ou a Grande Obra, ou seja, a plenitude na individuação mesma. Essa plenitude – em que o *Animus* (ou *Anima*) adquire sua amplitude simbólica, expressa pelo Velho Sábio (Hermes) ou pela Grande Mãe, e todos seus derivados – nada mais é que a harmonia suprema dos contrários que participam do processo psíquico, fim último do processo de individuação (p. 332).

Em paralelo a Jung, embora não com a mesma terminologia, encontra-se Fernando Pessoa, para quem o drama das vozes não se conteve nas figurações internas da psique, mas ganhou vida externa, biografia, personalidade e alma. Os múltiplos eus que habitaram Pessoa e a ética plural derivada de sua(s) obra(s) poética(s) não são uma aberração psíquica, mas o seu exato contrário.

Assim, o estudo mitocrítico da obra pessoana revelou confluência com a mitanálise do período. Em *O Criador de Mitos*

(Almeida, 2011), o estudo buscou mostrar como, em Pessoa, os mitemas hermesianos se fazem presente. Em Caeiro, com a valorização do microcosmo de sua aldeia, na mediação do pastor de pensamentos e na iniciação de uma sensibilidade afeita à exuberância vital do mundo imanente; em Campos, como iniciador de uma sensibilidade plural, que integra a alteridade por meio da coincidência dos opostos, mediador da transcendência do mistério e da imanência do vitalismo criador, que une máquina e vida, técnica e alma, na valorização do ínfimo que substancia o cotidiano e o coaduna ao eterno; em Reis, por meio da economia da emoção que preenche de intensidade o cotidiano (*carpe diem*), realizando a mediação entre o reinado e a abdicação, e a iniciação por meio da condução da vida pelos caminhos da morte (*cadáveres adiados que procriam*); e finalmente no Pessoa ortônimo, cuja *Mensagem* é mediação (e vice-versa), e cujo emblema iniciático e psicagógico é sua missão de criador de mitos, em que a força dos heterônimos se reflete no mito diretor de Hermes.

Essa aceitação da pluralidade de eus lança luz, em contraparte, sobre o mito totalitário que encampou boa parte do território da modernidade, pregando uma ética unitária para indivíduos identitariamente únicos. Stuart Hall (2000) mostrou como a concepção dos sujeitos iluminista e sociológico, que fizeram parte da modernidade, buscava reunir em si a noção de uma identidade única e em acordo com ela mesma. De forma diferente, sem que tenha havido um rompimento com a modernidade, o sujeito pós-moderno encontra-se aberto, desconfia dessas concepções modernas, mas joga com elas sempre que preciso, de modo que aceita múltiplas identidades e se identifica com situações, pessoas e valores contraditórios e paradoxais, de forma que não se pode mais falar em unidade, senão em unicidade. Unicidade de um eu múltiplo.

A mitanálise do período cultural do início do século XX expressa as múltiplas faces de Hermes. E esse retorno se dá sob uma ética da plenitude, em vez da ética “clássica” da perfeição.

Todas as reflexões sobre o problema prático parecem centrar-se no problema da totalidade plural, da alteridade que constitui o *mesmo*, e temem a ameaça da destruição da harmonia e da coerência (Durand, 1992, p. 334). De fato, a via de Hermes é estreita, em que qualquer desvio pode ser fatal, mas se evita, assim, o engano das atitudes projetivas simplistas. Essa “nova ética” que busca o acesso a uma plena “autonomia” integra em vez de combater o mal e a Sombra em seu sistema autônomo de decisão (p. 335), como demonstrou Maffesoli (2002), ao pôr a nu a parte do Diabo que conforma cada um e relativiza uma ética de contornos maniqueístas: integração do mal ao bem e da morte à vida.

Portanto, a bacia semântica que emerge no século XX, especificamente nas reformulações estéticas que dão azo às expressões culturais, é regida pelo mito de Hermes, o qual restitui a imaginação como a “rainha das faculdades” e possibilita, por meio da análise dos mitos, a compreensão dos valores socioculturais e históricos e do homem que faz parte desse contexto.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Rogério de. O Criador de Mitos: imaginário e educação em Fernando Pessoa. São Paulo: Educ, 2011.

ARAÚJO, Alberto Filipe. As lições de Pinóquio: estou farto de ser sempre um boneco!, com Joaquim Machado de Araújo e José Augusto Ribeiro. Curitiba, PR: CRV, 2012.

BAUDRILLARD, Jean. A Sociedade de Consumo. Lisboa: Edições 70, 1991.

DABEZIES, André. “Fausto”. In: BRUNEL, Pierre (org.). Dicionário de mitos literários. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

DURAND, Gilbert. Science de l’homme et tradition. Paris: Berg International, 1979.

_____. Mito e Sociedade: a mitanálise e a sociedade das profundezas. Lisboa: A Regra do Jogo, 1983.

_____. Figures Mythiques et Visages de L’oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse. Paris: Dunod, 1992.

_____. Introduction à la mythodologie: mythes et sociétés. Paris: Albin Michel, 1996.

_____. Campos do Imaginário. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

DURAND, Gilbert & SUN, Chaoying. Mythe, Themes et Variations. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.

ECO, Umberto. Pós-Escrito ao Nome da Rosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

FAIVRE, Antoine. “Hermes”. In: BRUNEL, Pierre (org.). Dicionário de mitos literários. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

FERREIRA SANTOS, Marcos. Práticas Crepusculares: Mytho, Ciência & Educação no Instituto Butantan – Um Estudo de Caso em Antropologia Filosófica. São Paulo: FEUSP, 1998. Tese de Doutorado, 2 vols., ilustr.

FINKIELKRAUT, Alain. A Derrota do Pensamento. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. São Paulo: DP&A, 2000.

HOBSBAWM, Eric J. A Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991). São Paulo: Cia das Letras, 1996.

HUTCHEON, L. Poética do pós-modernismo. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

JAMESON, Frederic. Pós-Modernidade e Sociedade de Consumo. São Paulo: Novos Estudos CEBRAP, 1985, nº 12.

KODO, Louis L. Blefe: o gozo pós-moderno. São Paulo: Zouk, 2001.

LÉVY, Ann-Déborah. “Dioniso”. In: BRUNEL, Pierre (org.). Dicionário de mitos literários. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.