

ESPiRAL

Revista do Instituto de Estudos da Complexidade



Volume 2
2018

Sumário

3 Tereza Mendonça Estarque e Edgard de Assis Carvalho

Apresentação

4 Henri Atlan

A célula viva: um paradigma dos sistemas naturais complexos

9 Nicolas Truong

Entrevista com Edgar Morin e Régis Debray: ainda não conseguimos encarar a morte de frente

16 Edgard de Assis Carvalho

Complexidade: bifurcações, emergências, reorganizações

28 Harald Sá Peixoto Pinheiro

Educação e cultura na Amazônia: performance e etnopoiesia dos narradores

38 Maria da Conceição de Almeida

Educação, complexidade e ética

51 Luiz Alberto Machado Fortunato

Uma espiral complexa

56 Maicon Cunha

Cidade dos imortais, cidades da beleza e do caos: imagens da barbárie

65 Rachel Sztajnberg

A resistência como força estruturante face à devastação dos sistemas perversos

72 Aida Ungier

Morte e Vida no divã

78 Gérard Pommier

Neurociências: nova eminência parda da Educação Nacional?... Ou pior, eminência negra?

81 Tereza Mendonça Estarque

Intensão e extensão da psicanálise (1997)

106 Alain Caillé

O convivialismo como filosofia política

114 Alex Galeno

Escola sem partido: um partido fanático na Escola

120 Jurandir Freire Costa

A liberdade segundo Rieff e Marcuse: 50 anos depois

A Espiral é uma revista do Instituto de Estudos da Complexidade e publica artigos de autores convidados que têm por objetivo a divulgação do Pensamento Complexo.

Editores

Edgard de Carvalho

Tereza Estarque

Comissão Editorial

Eliana Yunes - IEC / PUC-Rio

Maria de Fátima Amin - IEC / SBPRJ

Ricardo Kubrusly - IEC / HCTE-UFRJ

Wanda Maranhão Costa - IEC/ APFERJ

Revisão

Edgard Carvalho

Wanda Maranhão Costa

Tradução

Christian Desrondaux

Edgard Carvalho

Tereza Estarque

Wanda Maranhão Costa

Formatação dos originais e edição eletrônica

Elir Ferrari

Capa

Mauro Corrêa Filho

Foto da capa

Tereza Estarque

APRESENTAÇÃO

Este segundo número da Revista *Espiral* espelha a intenção do IEC de ampliar suas conexões com saberes de múltiplas áreas do conhecimento. Essa entrada em territórios alheios resume a aposta do pensamento complexo de encontrar vias para o futuro nas quais as oposições entre corpo e mente, razão e desrazão, natureza e cultura, ficarão cada vez mais esmaecidas.

São quatorze textos ao todo que o leitor pode saborear a partir de seu desejo de saber e, com isso, constatar que o ‘caminho se faz ao andar’, fragmento do poema *Caminhante*, de Ant3nio Machado, tantas vezes referido por Edgar Morin.

Da c3lula viva, um paradigma dos sistemas naturais complexos de Henri Atlan, passamos aos dissabores e interroga33es dos m3ltiplos sentidos da morte num di3logo impertinente e franco entre Edgar Morin e R3gis Debray, originalmente publicado na se33ao Debates do *Le Monde*. Esses autores s3o especificamente citados nesta apresenta33o a t3tulo de reconhecimento pelo que contribuir3am para a forma33o de muitas gera33es.

Esse jogo de vida e morte revela o destino tr3gico do sapiens, 3s voltas com suas puls3es, recalques, utopias. E essa oposi33o complementar est3 presente nos desdobramentos dos v3rios autores em rela33o 3s express3es mitol3gicas, aos dissabores da pol3tica, aos desafios das neuroci3ncias.

A psican3lise 3 incessantemente problematizada em v3rios artigos, mostrando seu vi3s pol3tico e sua voca33o para a abertura, mesmo diante do car3ter austero de institui33es que, por vezes, n3o conseguem suspender suas cren3as para deixar fluir o di3logo.

Se a complexidade geral deve ser constantemente posta 3 prova, para que n3o se transforme num paradigma fechado e mal-humorado, h3 tamb3m autores que, neste n3mero, se incumbem dessa tarefa de autocr3tica permanente. Esperamos que o leitor aquilate a inten33o dos editores deste segundo n3mero, centrada no inacabamento humano e nos mist3rios dos conhecimentos.

Tereza Mendon3a Estarque
Edgard de Assis Carvalho
Rio de Janeiro, dezembro de 2018.

A célula viva: um paradigma dos sistemas naturais complexos

Henri Atlan

École des Hautes Études en Sciences Sociales.
Professor emérito de Biofísica nas Universidades Paris VI e Jerusalém.

Durante um seminário sobre a transdução celular do sinal¹, nosso colega George Klein declarou: “A partir de hoje, os biólogos deverão não apenas viver a complexidade, mas também amá-la” A noção de complexidade tem uma longa história. Durante muito tempo, ela foi apenas intuitiva, uma simples palavra para designar nossas dificuldades em enfrentar determinada situação. É nesse sentido que Jacques Monod a utiliza quando, no seu célebre livro “*O acaso e a necessidade*”, observa que a organização biológica é fundamentalmente a mesma dos cristais, apenas “mais complexa”.

No entanto, quase na mesma época, John Von Neumann predisse a emergência no século XX de uma ciência da complexidade. Partia de uma declaração intuitiva a propósito da complexidade funcional: “um objeto é do mais alto grau de complexidade se puder “fazer coisas” muito difíceis e intrincadas”. Reconhecia que o conceito era ainda “vago, não científico e imperfeito”, ressaltando, no entanto, “uma propriedade decisiva da complexidade”, a saber, que existe uma medida crítica abaixo da qual o processo de síntese degenera, mas acima da qual esse mesmo fenômeno, em condições adequadas, pode tornar-se explosivo”. Finalmente, utilizando indistintamente complicação e complexidade como sinônimos, o que não são, assim conclui seus comentários introdutórios: “Por enquanto, nada disso poderá sair do domínio dos enunciados vagos, enquanto não se tiver definido corretamente o conceito de complicação. E não se pode definir corretamente o conceito de complicação enquanto não se tiver examinado minuciosamente alguns exemplos críticos, isto é, algumas construções que manifestam as propriedades críticas e paradoxais da complicação. Não há nada de novo nisto. O mesmo acontece com as propriedades de conservação e de não conservação em física, com o conceito de energia e de entropia e com outros conceitos críticos. Os sistemas mecânicos e termodinâmicos mais simples exigiram longas discussões antes que os conceitos corretos de energia e de entropia pudessem ser extraídos deles.”

Em outros termos, Von Neumann pressentia que não bastaria utilizar a palavra “complexidade” para dar conta de fenômenos. Era preciso, sobretudo, reconhecer que o valor

¹ Em biologia, a expressão transdução de sinal refere-se a qualquer processo por meio do qual uma célula converte um tipo de sinal ou estímulo em outro. A maioria dos processos de transdução de sinal envolve sequências ordenadas, também denominadas cascatas, de reações bioquímicas no interior da célula. (N.R.)

explicativo dessa palavra é muito limitado e que, de fato, ela designa fenômenos e coisas que ainda precisam ser explicados.

Esperanças...

Durante os últimos 40 ou 50 anos, o ideal clássico que visa explicar observações muito complexas, reduzindo-as a leis e mecanismos simples pareceu ser alcançado em biologia, graças à descoberta do código genético e de sua universalidade. Essa foi, realmente, uma descoberta impressionante que levaria a uma lei invariante que se encontra na base de qualquer processo biológico. Em decorrência, um reducionismo genético coroado de sucesso parecia atingível e a realização do projeto de análise do genoma deveria supostamente responder a essa expectativa.

...Decepcionados?

Não foi isso o que aconteceu. Na realidade, a realização desse projeto evidenciou que nem tudo estava inscrito nas sequências de DNA, mesmo no nível molecular e celular. A era do pós-genoma em que entramos é denominada “genômica funcional”, “proteômica” ou “celulômica”. Essas expressões visam ressaltar a importância de se compreender as funções no contexto da estrutura tridimensional das proteínas irreduzíveis às sequências nucleotídicas lineares e das interações reguladoras entre as proteínas, os ácidos nucleicos, as pequenas moléculas e os íons numa única célula. O que caracteriza uma célula é uma rede de milhares de reações químicas, ativadas ou reprimidas diferentemente em função do tipo de célula e do estado em que essa célula se encontra, normal ou patológico. Nem todos os motivos estruturais e funcionais são determinados de modo simples pelo genoma como se se tratasse da execução de um programa de informática. As estruturas de DNA parecem-se mais com dados estatísticos estocados numa memória, transmitidos de célula a célula e de uma geração a outra, e tratados pelo resto da maquinaria celular. É esta última que executa de fato as funções. Essa metáfora deveria ser até mesmo corrigida ao se observar que a estrutura da rede bioquímica funcional de uma célula em um determinado estado é alterada quando o perfil de ativação dos genes é modificado. O quadro que se apresenta como resultado é uma rede em perpétua evolução, cujas mudanças de estrutura são o resultado de sua atividade.

Adeus, simplicidade

O grande desafio atual é conseguir gerir a soma colossal de dados experimentais relativos às correlações entre, de um lado, as estruturas e as interações moleculares e, de outro lado, as funções celulares, tendo bem presente na mente que a noção clássica “um gene – uma proteína – uma função” é a exceção e não a regra. Não somente um gene codifica diversas proteínas, mas também uma proteína é o produto de várias sequências de DNA. Acontece

também que, numa célula, uma única e mesma proteína é responsável por funções completamente diferentes, aparentemente sem relação entre si, de acordo com sua localização e seu microambiente.

Para entender como isso funciona, não basta o método experimental clássico que consiste em fazer variar um único parâmetro por vez, enquanto todo o resto permanece igual. A utilização de técnicas sofisticadas de biologia molecular, como as que fazem nascer animais geneticamente modificados, parecia aplicar com sucesso esse método ao nível molecular e celular, como havia sido o caso, nos tempos pioneiros da fisiologia, ao nível dos órgãos e organismos. Nesse contexto, é ainda surpreendente constatar que a invalidação, num camundongo, de um gene implicado em diversas funções vitais possa ter também poucas consequências fenotípicas.

Além disso, a descoberta de teorias gerais, reduzindo essa complexidade a leis simples, como é o caso na física e até mesmo na química, é muito improvável na biologia.

Modelização, instruções para uso

Modelização é hoje a palavra-chave. Como podemos conceber uma imagem inteligível de uma célula ou de um conjunto de diferentes populações celulares reunindo seus constituintes (organito, macromoléculas, reações químicas, transportes) de tal modo que o modelo reproduza o que é observado?

Devemos, de um lado, aprender com os engenheiros e cientistas da informática a conceber modelos matemáticos e informatizados de máquinas destinadas a efetuar determinada função, reunindo diversas partes, de modo adequado. Conhecendo as propriedades individuais dessas partes e o modo pelo qual elas são interconectadas e influenciam-se mutuamente, pode-se calcular o comportamento do todo. Isso significa que esse todo pode ele próprio ser utilizado como uma das partes de um nível mais integrado de organização. É assim que as máquinas complexas são construídas... inclusive os computadores necessários ao desenvolvimento desses modelos. Por outro lado, é preciso não esquecer que esse tipo de expertise de modelização pode revelar-se frustrante se for aplicado da mesma maneira à tarefa de compreender como são construídas e funcionam as máquinas naturais, não fabricadas pelo homem, como as células, os organismos e, de certo modo, as sociedades. A natureza não construiu essas máquinas a partir de um projeto concebido para tal fim por um engenheiro. É aí que os físicos, engenheiros e cientistas da informática, para tentar resolver esse desafio, devem buscar informação nas observações parciais e muitas vezes contraditórias que os biólogos acumularam.

A estrutura biológica não é necessariamente aquela que um engenheiro inteligente escolheria para realizar a mesma função. A racionalidade da natureza nem sempre é a mesma de um arquiteto, apesar da ajuda da seleção natural, que me perdoem os adeptos da epistemologia evolutiva. A metáfora da bricolagem de François Jacob é, neste caso, mais

conveniente do que a procura pensada e racional dos meios mais elegantes e econômicos para se atingir um objetivo. Lembremo-nos que essa metáfora foi um empréstimo tomado do antropólogo Claude Lévi-Strauss que a utilizava para descrever os tipos de ferramentas desenvolvidas pelas populações que não conheciam nada da ciência moderna nem de tecnologia. Isso significa que diferentes tipos de racionalidade podem estar em funcionamento na natureza, inclusive na natureza humana. Daí resulta que podemos encontrar dificuldades inesperadas e talvez limitações intrínsecas na regra habitual do jogo da modelização, quando a aplicamos para a compreensão de organizações naturais complexas, mesmo ao nível de uma simples célula.

Uma das maiores diferenças em relação à abordagem clássica do engenheiro consiste na utilização pela natureza de um certo grau de acaso, classicamente considerado como uma fonte de desorganização para, ao contrário, aumentar a eficácia de uma organização. Isso é admitido hoje, a tal ponto que engenheiros e físicos integraram esse conceito a seus próprios métodos de concepção de sistemas adaptativos.

Salutar redundância

Uma outra dificuldade, talvez até mais fundamental, é o grau de subdeterminação dos modelos que parece caracterizar a maioria dos sistemas biológicos estudados *in vivo*. Quando nos interessamos por um sistema constituído de um número importante de variáveis observáveis ligadas entre si de tal modo que diferentes estados estruturais e funcionais do conjunto podem ser observados, existem, em geral, numerosos modelos possíveis de interações permitindo predizer os mesmos estados observados. Essa característica não é apenas um obstáculo ao encaminhamento ideal que consistiria em eliminar todos os modelos possíveis exceto um. É provavelmente uma propriedade intrínseca de estabilidade da estrutura que confere um alto grau de robustez e de redundância funcional às diferentes vias nos próprios sistemas reais e não apenas nos seus modelos.

É muito provável que a imensa complexidade das vias de sinalização intracelulares ilustre essa propriedade. Esse grau de subdeterminação pode ser medido por um dado sistema pela relação entre o número de modelos possíveis de interação entre n componentes e o número de estados observados. Isso poderia constituir uma boa estimativa da complexidade dos sistemas naturais. Já que essa relação aumenta exponencialmente com n , constitui verdadeiramente uma limitação intrínseca às capacidades de modelização analítica para tais sistemas.

Por essa razão, é importante escolher bem a estratégia *ad hoc* da modelização, aquela que melhor se adapte ao conjunto de dados disponíveis e às diferentes possibilidades de observações e de experiências. A modelização genérica pode também ser útil. Num modelo genérico, não se busca reunir todos os dados disponíveis numa estratégia “de baixo para cima”. Procede-se, inversamente, “de cima para baixo”, abandonando certos dados

disponíveis ao nível de cada elemento e buscando modelos abstratos capazes de dar uma visão geral de certos traços gerais ou de leis de organização que possam ajudar a explicar estruturas e/ou funções globais. Por exemplo, sob que condições, processos de auto-organização de complexidade crescente, previstos por Von Neumann, podem produzir-se? Como os sistemas naturais engendram sua própria significação, sabendo-se que a relação entre a complexidade algorítmica e o sentido não é a mesma para máquinas fabricadas pelo homem e para máquinas naturais?

Esperemos, enfim, superar uma última dificuldade, que decorreria da realização de modelos tão complexos quanto os sistemas reais que eles devem representar..., de tal modo que a técnica de modelização não forneça mais nenhuma ajuda à compreensão do real.

Tradução: Wanda M. Maranhão Costa
Revisão técnica: Edgard Carvalho

Ainda não conseguimos encarar a morte de frente

Entrevista com Edgar Morin e Régis Debray

Le Monde [Ideias] 02/09/2018

por Nicolas Truong

RESUMO

Reunidos pelo jornal *Le Monde*, Edgar Morin e Régis Debray falam sobre a atualidade de um esquecimento: as tentativas da história do ocidente para apagar a morte, que acabam por fazer dela, um ponto cego.

Um é sociólogo e desenvolveu um trabalho pioneiro de antropologia da morte (*O homem e a morte*, 1951). Outro é midiólogo e publicou recentemente *O Ponto Cego* pela Éditions du Cerf, uma reflexão sobre a abordagem do terrorismo jihadista para questionar nossa relação com a finitude e o sagrado. Reunidos pelo jornal *Le Monde*, Edgar Morin e Régis Debray falam sobre a história e a atualidade de um esquecimento.

A morte se tornou um "ponto cego" no Ocidente?

Edgar Morin: O século XX tentou apagar a morte. Seguindo o exemplo dos Estados Unidos, antes de se colocar o morto no caixão, o colocamos em uma câmara funerária, bem apresentado, bem vestido para uma nova vida. Tentamos assim deixar de lado o fato de que a morte implica decomposição e destruição.

Por ocasião do lançamento de meu livro *L'Homme et la Mort*, em 1951, a morte era um tabu. Não se oferecia como presente um livro sobre o assunto. Apesar das melhores críticas que tive em minha vida, o livro vendeu pouco (com uma tiragem de 4000 exemplares, o editor teve de destruir 1200. Anos mais tarde, a editora Seuil reeditou o livro, que rapidamente teve sua edição esgotada e, depois, foi publicado em edição de bolso. O texto continua sua trajetória. A morte começou a se tornar um tema editorial, especialmente com a publicação dos livros de Louis-Vincent Thomas e do historiador Philippe Ariès, *Ensaio sobre a história da morte no Ocidente*, em 1975. (1975). A ocultação da morte diminuiu gradualmente. Ainda temos dificuldade em encará-la, mas começamos a querer abordar o assunto. Enquanto as religiões oferecem aos crentes cerimônias e promessas para o

além-morte, nós, sem Deus Salvador, vivenciamos a falta de cerimônias e rituais de comunhão.

Sugeri um cerimonial laico em meu ensaio *La Voie*, {A Via}, publicado pela editora Fayard, 2011, seguindo o exemplo do funeral de Cornelius Castoriadis [1922-1997]: um templo protestante havia aceitado que, na ocasião, se tocasse e cantasse sua música e poemas favoritos, e um pastor da província de Épiro que compareceu ao enterro entoou com sua música a despedida final. A refeição funerária, quando opera a comunhão, é um rito antropofágico durante o qual se consome o morto interiorizando-o. Ao mesmo tempo, ele se torna presente no meio de nós enquanto o evocamos por meio de lembranças e historietas.

Laicos como nós precisam sacralizar a despedida, em cerimônia que representa uma espécie de catarse em que ao mergulhar no abismo da morte, mergulhamos simultaneamente na fonte da vida. Tenho na efetivação de uma reforma que possa enriquecer o sentido da morte.

Régis Debray: Que Deus e nossas cerimônias fúnebres o escutem, meu caro Edgar. e nossas cerimônias fúnebres. Tenho a impressão de tratar-se de individualismo e improvisação diante de uma pequena desgraça. O preço a pagar pelo hiperindividualismo é a ausência de ritual e a solidão. Encontramento rápido, vantagem para o cadáver. Sem sinais de luto, sem vigília fúnebre, sem cortejo, o carro fúnebre se tornou peça de museu. Com a cremação rápida, os rastros desaparecem.

Após o triunfo do protestantismo e o fim da crença na ressurreição, nem sequer precisamos de tábias e úmeros, queimamos sem remorso! Chegamos mesmo ao ponto de ouvir: "Cuidem dos seus próprios mortos, colocando-os em um recipiente na chaminé de suas casas e não nos incomodem mais! "

Quanto à arte funerária, é melhor não falar sobre isso. Não lamento, apenas constato. Não afirmo que ontem era melhor, mas que existe, de qualquer modo, um mal-estar na civilização, como já foi dito. A medicalização da morte, fazendo com que ela ocorra no hospital e não mais em casa, e a transferência do cemitério para fora dos limites urbanos pode ser bom para a higiene, mas esse fato produz uma espécie de vazio.

Edgar Morin: Nós não despejamos os mortos nos subúrbios. É a extensão demográfica da metrópole que faz com que o Père-Lachaise e Montmartre se tornem insuficientes. Dito isto, é verdade que carecemos de ritos e mitos.

Em que sentido a expansão da cremação e a transposição dos cemitérios para as periferias mudam nossa relação com a morte?

Régis Debray: Quando não há mais lugar, não há mais elo. O lugar é fundamental para conservar a memória. O que há de lamentável na auto-combustão, é o sem-teto, o desaparecimento do ponto de encontro, onde é bom se encontrar para conversar. O cemitério é o ponto de encontro de amigos, onde vemos todo mundo, onde nos reconectamos com aqueles que perdemos de vista. Nosso último ponto de encontro que pode ser bastante alegre. Isso me agrada bastante. Isso reconforta.

Edgar Morin: Uma das coisas que mais me emocionou nos últimos anos foi o túmulo de Antonio Machado, poeta espanhol e refugiado da guerra espanhola que morreu em Collioure [Pirineus Orientais] em 1939. Quando fui visitar seu túmulo, cerca de oitenta anos depois de sua morte, encontrei não apenas flores, mas também poemas dele e de outros, colocados em cima e ao redor, por admiradores e estudantes de um colégio da região de Andaluzia. A professora passou um poema de Machado para os alunos, cada um deles recitou dois versos, recitei também. Esta comunhão graças ao poeta morto é para mim inesquecível.

Régis Debray: Esperemos que se faça o mesmo com Jorge Semprun [1923-2011], que foi enterrado na fronteira franco-espanhola. Quando um poder quer condenar um dissidente, faz com que seu corpo desapareça ou seja jogado no mar. Colocá-lo no solo, na terra, representa a possibilidade de um longo tempo. Algum lugar, em oposição ao momento presente. Nos dias atuais, até mesmo a concessão perpétua não existe mais, não podemos mais comprá-la por 99 anos, mas por 30 anos e depois renovamos.

Edgar Morin: É muito significativa essa redução do conceito de perpetuidade.

Régis Debray: Sim, é a versão funerária do presentismo.

Correntes tranhumanistas vêm se desenvolvendo há alguns anos. Estamos ampliando os limites da morte transformando os vivos?

Régis Debray: Não, nós os compensamos pelas perdas sofridas com o fim da imortalidade da alma. A expectativa de vida é transferida para o corpo, para lhe devolver um pouco de coragem e energia. Isso é muito estranho. A velha mística se extingue e criamos uma nova: a

mística de que tudo é técnico. todo-técnico. É um pouco o que Edgar denomina amortabilidade.

Edgar Morin: No início do meu trabalho, eu acreditava que os progressos da ciência nos levaria a uma progressiva repulsão da morte, não à imortalidade, porque continuaríamos a morrer de acidentes, mas rumo a um prolongamento indefinido da vida.

Mais tarde, depois de uma temporada no Instituto Salk de Biologia, na Califórnia, o químico Leslie Orgel me ensinou que no circuito de informação DNA-RNA-proteína, um acúmulo de erros inevitavelmente levaria à morte. Por outro lado, percebi que muitas espécies programavam sua própria morte. Então desisti da minha ideia. Mas depois de conhecer o médico Jean-Claude Ameisen, que me explicou que células-tronco, próteses, ciência da computação, medicina preditiva e cirurgias intra-uterinas eram agora concretamente possíveis para prolongar a vida humana, retomei meu argumento inicial.

Régis Debray: Um pouco mais de engenhosidade não se recusa. Viva a pesquisa. Mas devo me ater aos fundamentos: tudo que nasce merece perecer. Não tenho o otimismo de Edgar, nem sua crença na utopia, o que lamento.

Edgar Morin: Mas agora não se trata mais de utopia! O conjunto de descobertas sobre células-tronco que permitem regenerar órgãos, todas as intervenções genéticas que são possíveis com tesouras muito habilidosas, as próteses do coração e outros órgãos, tudo isso junto deveria, mais cedo ou mais tarde, prolongar a vida das camadas privilegiadas e das elites tecno-econômicas.

Régis Debray: Prolongar a vida não significa suprimir a morte ou a finitude.

Edgar Morin: Claro que não. Mas é interessante observar que a ciência reavivou o mito da imortalidade. Discordo desse mito, já o combati e vou continuar a combatê-lo.

O que muda na compreensão que temos da morte com o desaparecimento ou anulação do além-morte?

Régis Debray: Para começar, altera a apreensão da vida. Ou seja, "o conjunto das funções que resistem à morte", como afirmava [Marie François Xavier] Bichat. E uma dessas funções, não menos importante, é a ficção religiosa. A resistência à morte se dá pela denegação da realidade, principalmente da morte, e pela construção de um conto de fadas.

Nossa cultura imaginária, especialmente cristã, entrou em colapso. Encarar isso com clareza, disse [Pierre] Reverdy, é ter uma visão sombria das coisas. Para evitar isso, fechávamos os olhos para orar e víamos a luz pensando no além-morte. Ou no Juízo Final, na Justiça terrena ou na sociedade sem classes. Porque, depois do além-morte, veio o para-almém, o futuro radioso das religiões seculares, cuja vida é curta, mais curta que das religiões reveladas.

Não temos mais nenhum ponto de fuga diante de nós, no sentido ideal ou imaginário. Ninguém sabe como será o futuro, é claro, mas sabíamos até agora, ou pensávamos que sabíamos, como ele se apresentaria. Impedir que ele se desfaça, essa é a palavra de ordem, embora isso soa um pouco simplificado. Falta dinamismo. Os sistemas religiosos sobreviventes tornaram-se meras éticas, e isso da ética cristã à protestante, separados de qualquer escatologia, de qualquer finalidade ulterior. E confiamos ao livre empreendimento individual a responsabilidade de enfrentar o nada.

Para o instinto de conservação, os chineses têm o culto dos ancestrais, os budistas o nirvana para acabar com o sofrimento, os hindus a metempsicose. Quanto a nós, pane total! O nós está em dificuldade total, só resta o eu, o si mesmo. Observem que se trata de uma boa notícia para o Ministro do Interior. Isso significa que não haverá nada além de tumultos, explosões de raiva ou piadas para perturbar a ordem pública.

Revolução é outra coisa. É uma ideia do futuro, um programa, uma antecipação. Victor Serge afirmava que estava sacrificando sua vida pelo futuro, e ele não punha em dúvida que o futuro era a vitória do proletariado mundial e da república socialista universal. Já passamos esse tempo. Acabou. De volta ao real imediato. Difícil aguentar o longo prazo, exceto para pessoas como Marco Aurélio, que, como bom estóico, dizia para si mesmo: a morte é a natureza, e é preciso ser realmente estúpido para se rebelar contra a natureza. Julien Gracq também pensava assim, ao final de sua vida. Aceitação e serenidade. Aí reside a força dos adultos. Mas nós permanecemos crianças diante da morte; contos de fada sempre nos agradarão.

Os próprios islamistas radicais não acreditam neste fim do futuro. Sem mencionar a proliferação de atentados-suicidas perpetrados em nome da organização Estado Islâmico, que não é apenas um niilismo, mas também uma escatologia ...

Edgar Morin: O Islã é uma religião judaico-cristã que assumiu o paraíso cristão e todo o resto da Bíblia, de Abraão a Jesus. O que nos afasta é que não acreditamos mais no paraíso, enquanto eles continuam a acreditar, assim como os cristãos há alguns séculos.

Foram necessárias centenas de anos para que se fizesse a crítica dos Evangelhos, no Renascimento, para que se estabelecesse, historicamente, que eles são posteriores a Jesus, para

que soubéssemos que existem outros Evangelhos apócrifos, para que fizéssemos um grande trabalho para chegar a essa nossa perplexidade, para compreender que existe o incompreensível.

Dito isso, a maioria dos muçulmanos contemporâneos não acredita que alguém alcance o paraíso matando infiéis ou os hereges. Se levarmos em conta as condições históricas desse fanatismo assassino, entendemos que os djihadistas fiquem felizes em morrer como os mártires cristãos há alguns séculos. Além disso, não esqueçamos os fanatismos nazistas, stalinistas e maoístas, que causaram milhões de vítimas.

Régis Debray: Edgar tem razão. Quando falamos sobre o terrorismo que apela para o divino, esquecemos completamente a escatologia que está por trás e que tem sido nossa há mais de um milênio. O atentado suicida é um atalho para o paraíso, um lugar aprazível onde se pode tomar vinho e fazer amor totalmente embriagado. É incrível como essas pessoas acreditam nisso, mas nem sempre foi assim para nós. A palavra "fanatismo" é um pouco fácil.

Os jihadistas não preferem a morte à vida, porque a morte é para eles a porta de entrada para a vida eterna, especialmente se chegarem ao céu com uma boa coleção de vitórias. Para eles, isso não parece ser um mau negócio. Só é ruim para nós, vítimas do entusiasmo deles. Não esqueçamos, quando falamos de guerra, em nível internacional, que um lutador para quem a morte é uma recompensa, um bom começo, tem grande audácia e notável capacidade operacional.

O lado Ocidental tem drones, helicópteros, aviões, mísseis, para compensar a assimetria das motivações de ambos os lados. Mas no final das contas, como ocorreu no Afeganistão e no Iraque, o Robocop está perdendo. Mesmo que ele pareça dominar integralmente o mar e o céu, na vertiginosa batalha corpo a corpo que se trava em terra, ele sente dor e acabará voltando para casa.

Você pensa na sua própria morte? Onde e como você gostaria de ser enterrado?

Edgar Morin: Na maioria das vezes, meu desejo de viver, meu sentimento de participar de uma aventura que me ultrapassa, minhas emoções poéticas, o amor que sempre vivencio, a crença talvez infundada em minha "missão" me pressionam e ocultam minha morte. Ao contrário de Régis, creio que existem inumeráveis "nós", sejam eles pequenos ou grandes, nos quais inserimos a variabilidade do nosso "eu". Existe também, o que eu sinto profundamente, o grande "nós" da humanidade no qual deveríamos estar inseridos para nos tornarmos conscientes de sua comunidade de destino e de aventura.

De tempos em tempos, porém, a ideia da "minha" morte me invade, me esvazia, me aniquila: me sinto aterrorizado diante do fato de que meu eu-sujeito que se afunde no nada e ao mesmo tempo faça com que o mundo se aniquile em mim.

Eu gostaria de morrer nos braços da mulher amada com minhas filhas ao meu redor. Não penso no meu funeral, sou atualmente um homem sem-teto póstumo, sem túmulo funerário ou sepultura perpétua. Quando penso nisso, gostaria que fosse tocada minha música favorita. Sou mais favorável ao enterro do que à cremação. Por superstição, talvez, mas também porque tenho repugnância tanto ao frio glacial do crematório quanto ao fogo devorador da própria cremação.

Régis Debray: A morte? Só penso nisso, logo me apresso. O lugar? Fui reprovado no exame de admissão ao cemitério de Montparnasse, por falta de notoriedade. Eles só aceitam estrelas consagradas. Então, será no campo. Como? Sem frescura, mas depois, grande festa, com muitos amigos, homens e mulheres, toda a família e champanhe para todos. Ler também meu texto "O Sr. Macron deveria saber que os Gauleses são indisciplinados e ainda se manifestam quando ficam insatisfeitos."

Os autores:

Escritor e filósofo, **Régis Debray** dirige a revista *Medium* (Gallimard). Autor de um trabalho mediológico amplamente dedicado ao estudo do sagrado (*Deus, um itinerário*. Paris: Odile Jacob, 2001; *O fogo sagrado - Função da religião*. Paris: Fayard, 2003 ou *As comunhões humanas*, Paris: Fayard, 2005), publicou recentemente *Civilização: como nos tornamos americanos*. Paris: Gallimard, 2017), *O novo poder*. Paris: Éditions du Cerf, 2017) e *Balanço da falência*. Paris: Gallimard, 2018, endereçado a seu filho Antoine sobre as desilusões de uma geração política. Acaba de publicar *O ponto cego*. Paris: Éditions du Cerf.

Sociólogo e pensador da complexidade, **Edgar Morin** publicou em 1951 *O Homem e a Morte* (disponível em edição pocket em coleção "Points"), obra em que desenvolve a ideia de que a ciência não poderia abolir, mas poderia reverter a morte (o que denomina "amortalidade"). Autor de obra considerável, da qual *O Método* (Seuil, 1977-2004) é testemunha, publicou também *Autocrítica* (1959), *O Paradigma perdido: a natureza humana* (1973), *Meus demônios* (1994) e, mais recentemente, o romance *L'Île de Luna*. Paris: Actes Sud, 2017).

Complexidade: bifurcações, emergências, reorganizações¹.

Edgard de Assis Carvalho
PUCSP - IEC

RESUMO

O texto propõe a conversão das instituições em ‘comunidades ecossistêmicas de aprendizagem’ saturadas de emergências e bifurcações. O pensamento complexo é o vetor básico desse contexto interpretativo que entrelaça indivíduo, sociedade, espécie e serve de ponto de partida para repensar a gestão, a governança, a ética civilizatória.

O caráter de um homem é seu destino.
Heráclito

Cada criatura humana tem duas almas: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro...
Machado de Assis

Complexificar é tentar ver os aspectos opostos de um mesmo fenômeno.
Edgar Morin

O sistema político moderno é um todo global, implica um conjunto de subsistemas justapostos, imbricados, ordenados, mesmo que a análise das decisões exiba fragmentações e processos parciais.
Gilles Deleuze/Félix Guattari

1. Democracia cognitiva

Conceito-armadilha, a cultura é composta por padrões, regras, instituições. Por isso, é fábrica da ordem, reprodução do instituído. É também identificada à superestrutura, fragmentada em cultura científica e cultura das humanidades, cultura erudita e cultura popular. Na perspectiva do pensamento complexo, a cultura é um circuito que envolve ordem-desordem-interação-organização. Composta por códigos, padrões-modelo, modalidades de existência, saberes e zonas obscuras, é um sistema

¹ A primeira versão deste texto foi apresentada em workshop no ONS – Operador nacional do sistema elétrico – em outubro de 2018 e integra o projeto de consultoria entre o IEC e o Operador voltado à problematização dos sistemas complexos nas organizações.

metabolizante, uma democracia cognitiva que modeliza as trocas entre o indivíduo e a sociedade, a sociedade e o cosmo. É patrimônio e expressão da práxis e das práticas culturais.

A transmissão dos saberes culturais é prioritária para que esses circuitos sócio-históricos sejam preservados, transmitidos, renovados. Desde o século das Luzes, o dispositivo da cognição e da percepção foi marcado pela disciplinaridade e pela fragmentação. Cada um com sua área, cada um com seu poder. Mais tarde, em meados do século vinte, pensou-se em articular o disciplinar por meio de uma assembleia de áreas que pudessem dialogar entre si. Surgiu a interdisciplinaridade. A transformação esperada não ocorreu, a fragmentação continuou a administrar saberes, percepções, cognições.

A transdisciplinaridade pretende construir feixes interpretativos que transcendam as disciplinas sem, contudo, negá-las. Não se trata de um meta ponto de vista que diaboliza as especialidades e, muito menos, abdica do lado analítico que envolve o processo do conhecimento. É preciso, porém, ir além dele, e assumir que o todo não existe sem a parte e nem a parte sem o todo. Instituições em geral devem converter-se em **comunidades ecossistêmicas de aprendizagem** voltadas à reorganização de seus acervos sócio-históricos que, no curso do tempo, se bifurcam em infindáveis espirais de espaço-tempo e reorganizam o acervo cultural multimilenar gerado pelo homem em seu percurso filo e ontogenético. O formato dessas **comunidades** é fundado na criatividade, no prazer de saber, na lógica da audácia, na pulsão da criatividade, no descentramento decisório, na proliferação de redes interativas. Há seis idéias-base capazes de circundar esse pressuposto: **1.** A criação de modalidades de aprendizagem que assumam a sustentabilidade e a resiliência como metas prioritárias, em universidades, empresas, corporações; **2.** O aprendizado por meio da experiência. A experiência vivida é base para a experimentação de novas formas de entendimento da vida. É nela que o racional e o lógico se entrelaçam com o emocional, o afetivo, o mítico; **3.** A construção de uma visão de mundo que tem como base o respeito à Terra. A unidimensionalidade da técnica e da tecnociência deve ser permanentemente questionada em nome de uma reordenação mais equitativa das relações sociais. Em si mesma, a técnica não é boa nem má. Depende de quem a conduz e comanda, desde Heidegger sabemos disso; **4.** O pensamento sistêmico envolve o inter-relacionamento entre partes e todo. Sistemas abertos jamais se reduzem à soma das partes, pois emergências, dissipações, reorganizações ocorrem a todo tempo. Se os sistemas se fecham, a paralisia e a conformidade se instalam; **5.** O entendimento do sentido da diversidade implica o não isolamento dos ecossistemas como totalidades irreduzíveis. As diferenças existem, é preciso inseri-las nos fluxos universais de espaço-tempo e não na uniformidade que o capitalismo globalizado, líquido, impõe a todas elas. Diferir sim, mas não absolutizar. A colaboração intra e intersistêmica é fundamental para a democracia e para a governança. **6.** A formação integral da pessoa humana. O desenvolvimento de seres

integrais, ao mesmo tempo semelhantes e diferentes, funda-se na formação de humanos que pensem criticamente e ajam eticamente. Ignorar valores éticos e emocionais gera mal-estar e não contribui em nada para a construção de vias para o futuro da humanidade.

Esses seis pontos devem ser vistos como horizontes cognitivos compostos por plataformas e esferas informacionais móveis constantemente bifurcadas, simultaneamente contínuos e descontínuos. Ancoram-se numa visão complexa do homem e do mundo, num método, esse caminho que se faz ao andar, como reiterou o poeta António Machado. Método é errância constante, jamais um receituário inerte de procedimentos. Mas, afinal de contas, como definir e explicitar essa maneira de pensar e sentir, que acredita na religação dos saberes e nas reformas do pensamento, da educação, da sociedade, da vida?

2. Complexidade enativa

Os seis volumes de *O Método* [1977, 1980, 1986, 1991, 2001, 2004] de Edgar Morin, doravante chamado *Hexalogia*, auxiliam essa mudança de mentalidade e paradigma. Vejamos, brevemente, as ideias principais que circundam as 2.500 páginas dessa viagem inacabada pelos saberes, entendendo-as como indutoras de práticas sociais, políticas, culturais, institucionais. Trata-se de complexidade na mais pura expressão da palavra, ou seja, um meta ponto de vista enativo que liga o que está separado, contextualiza o que está descontextualizado, tece em conjunto, desenha vias para o futuro.

A dialogia entre ordem e desordem marca a passagem das leis da natureza à natureza das leis. A desordem da natureza sempre gera reorganizações inesperadas. Por isso, o mundo vivo é envolvido num circuito tetralógico composto de ordens, desordens, interações e reorganizações que se retroalimentam a todo tempo. A unidade complexa dos ecossistemas contém relações entre todo e partes, emergências, complementaridades, antagonismos. Estamos diante de uma poli-super-meta-máquina que, ao mesmo tempo, gera desordens entrópicas e organizações neguentrópicas. O importante é não tratar os sistemas como objetos, mas os objetos como sistemas.

Ecossistemas são sistemas enativos que integram a organização biológica na ordem cósmica. Essa eco-organização entrelaça diversidades, regulações, emergências, dissipações. Envolve adaptações, trocas, seleções que retroalimentam um circuito recursivo dinâmico e aberto. Trata-se de uma espiral eco-bioantropossocial que restaura e renova a natureza viva.

O sujeito assume um destaque especial. Não se trata de um sujeito inerte – *subjectum* – que se submete às forças indômitas da natureza, mas uma potência autônoma simultaneamente *endo* e *exo* referente. Sempre impuro, inconstante, recalcado, o sujeito inclui e exclui a ele mesmo e aos outros, computa sua existência pessoal, estabelece

relações com alteridades de todo tipo. Altruísta e egoísta, feliz e infeliz, sua identidade complexa requer autorreflexão permanente para que a ética do conhecimento e as *comunidades ecossistêmicas de aprendizagem* possam ser construídas e consolidadas.

Imerso em redes policêntricas e segmentárias que se reorganizam por toda parte, o sujeito estende sua percepção para os sentidos da vida, da morte, dos sonhos e dos delírios. Munido dessa força ideativa, cujo caráter é hipercomplexo, tem duas opções: resistir à barbárie, à agonia planetária, à fragmentação, ou simplesmente sucumbir às artimanhas do biopoder, do controle, da convenção, da vigilância que emanam de uma sociedade sem vitalidade e consolidação democráticas.

A abertura bio-antroposociológica é ponto de partida para o reconhecimento do inacabamento humano. Conhecer é, antes de mais nada, computar e essa computação é marcada por entrelaçamentos espiralados dos itinerários racional-lógico-dedutivo e simbólico-mítico-imaginário, regidos por relações de complementaridade, antagonismo, concorrência.

O que marca o conhecimento são os circuitos recursivos entre sujeito e objeto, espírito e mundo. Por isso, são as relações de incerteza e os buracos negros que possibilitam a emergência de novas singularidades, que dão o tom do conhecimento dos conhecimentos. Em decorrência disso, os saberes são sempre provisórios, inacabados, incompletos. Quaisquer que sejam, cognitivos inclusive, os ecossistemas comportam acontecimentos aleatórios, desordenados e ambíguos para o observador. Os conhecimentos vivem sempre no limite de sua própria destruição. Causalidades e determinismos não foram e nem serão extintos, mas devem ser colocados em seu devido lugar e, portanto, não serem tomados como um caminho de mão única, responsável pela criação e deflagração dos processos cognitivos.

Há sempre uma brecha que reorganiza os limites e as fulgurações da consciência. Mentes humanas encontram-se às voltas com o fantasma do erro, com a pulsão da elucidação, com as fronteiras da razão e da desrazão. Nosso polienraizamento cerebral-espiritual-cultural-social requer um polienraizamento físico-biológico-zoológico. Submetidos ao espírito do tempo, é a partir deles que seremos capazes de diagnosticar, simular, propor, teorizar, imaginar a complexidade do real.

Daí decorre a importância das noosferas e noologias, esses circuitos de idéias que dão sentido ao mundo. Ao desfazer as fronteiras entre cultura científica e cultura das humanidades, a constante metamorfose da noosfera fornece a pedra angular da construção de uma auto-trans-meta-sociologia. Se as criações humanas são sempre bioantroposociais e o homem 100% natureza, 100% cultura, a biosfera contém uma pluralidade de seres, a antroposfera articula as relações culturais, a psicosfera baliza as formações ocultas do inconsciente, a socioesfera formata as relações sociais. Esses quatro níveis compõem uma totalidade jamais reduzida à soma das partes. É ela que compõe o

mundo da práxis e das práticas cujo caráter multimilenar é sempre inacabado, efervescente, hominescente, mesmo que a mundialização do capital pregue a uniformização em detrimento do universal e do comum.

Quando as ideias se blindam, convertem-se em doutrinas que não admitem contestação e argumentos contrários. Transformam-se em totalitarismos. Os sistemas cognitivos que compõem as teorias são biodegradáveis, abertos para o externo, auto-exo-regenerados, jamais ideologias da promessa de um mundo autocentrado, antropocêntrico, narcísico, que se pretende superior e exclusivo.

A noologia atua como o operador organizacional do acervo gerado na noosfera. É nas comunidades de linguagem que a noologia encontra seu fundamento por meio da emergência e consolidação de relações de sentido que selam a relação entre significante, significado e referente, entre real, imaginário e simbólico. Por isso, as formações noológicas são hologramáticas, pois a parte sempre está no todo e o todo sempre está na parte, como bem disse Pascal. Teorias e conceitos são sobrevoos, inacabados, trazem restos de outros mundos e ideias. Por vezes, buscam coerências, verificabilidades, operacionalidades com o mundo real. Nem sempre conseguem. A teoria dos três mundos entrelaçados - o mundo da natureza, o das instituições, o dos produtos do espírito formulada por Karl Popper - ilustra bem esse ponto de vista.

O maior problema da noologia são os paradigmas. Se forem entendidos como sistemas fechados de representações e crenças, convertem-se em dogmas inquestionáveis. Paradigmas abertos são paisagens mentais que religam razão e emoção. Daí decorre sua crise permanente. São sempre multidimensionais, impacientes, nômades. Não se deixam contaminar pela lógica da convenção que submete, paralisa e fragmenta, mas pela lógica da audácia que enfrenta, afronta, diz a verdade ao poder.

A formação das identidades decorre dessa multidimensionalidade. Identidades são, porém, indutores de identificação e devem inserir-se no fluxo sapiential de modo amplo. Identidades fechadas, que ignoram o Outro, ampliam relativismos racistas, intolerâncias identitárias, estados de exceção. Aqui reside a tragédia do *homo sacer*, homem sem direitos, problematizada por Giorgio Agamben. Perde-se irremediavelmente o sentido e o sentimento da totalidade e o imperialismo da parte se superpõe à democracia do todo.

A identidade complexa investe no sentido trinitário situado dentro e fora da natureza, composto pelo indivíduo, pela sociedade, pela espécie. Relações de antagonismo e complementaridade entre os termos abrem a identidade para o sentido de humanidade, exibem os dilemas da condição humana objetivados nas dialogias entre humano e inumano, racionalidade e afetividade, razão e mito, determinismo e liberdade.

Se esse pressuposto for incutido nas plataformas de espaço-tempo das comunidades ecossistêmicas de aprendizagem, as concepções redutoras e privatizadas do

homo sapiens, faber, economicus, ludens, videns, ridens, rapiens, celularis cairão como um castelo de cartas. Em seu lugar, surgirá uma visão de mundo ilustrada pelo caráter simultaneamente uno, múltiplo, provisório, arlequinado, prosaico, poético da vida em si.

O conteúdo da identidade é, portanto, hologramático, dialógico, recursivo. A identidade não termina nas fronteiras da tribo, como pretendem os antropólogos, da cidade como exortam os sociólogos, da empresa como reiteram engenheiros e economistas. Identidades são sempre ramificadas, incluem a tríade indivíduo-sociedade-espécie, espelham as possibilidades, limites e projeções de um destino histórico cujo futuro permanecerá sempre em aberto como sempre reiterou Ilya Prigogine.

Não resta dúvida que é preciso retornar aos fundamentos perdidos e, mais especificamente, ao homem genérico. Construída por Karl Marx, a noção era desprovida de subjetividade, emoção, amor, loucura, poesia, pois o *homo faber*, fabricante das técnicas e inventor da dominação incontrolada da natureza, ainda era entendido como um destemido desbravador dos ecossistemas naturais, sociais em sentido amplo. Redefinido, o homem genérico não se reduz às fabricações sociotécnicas e tecnocientíficas. Defronta-se cotidianamente com os apelos da repetição, com as pulsões da criatividade, com os sentimentos reais de comunidade, com as contradições e instantaneidades do mundo digital, numérico, proposto pelos algoritmos, esses receituários de execução de tarefas ou de resolução de problemas que tanto fascinam o mundo líquido.

Daí a necessidade de um retorno aos fundamentos sapientais que foram perdidos no curso da história. Tal retorno deve empenhar-se na superação da arrogância do egocentrismo e do narcisismo dos sujeitos e das instituições. Saberes em rede, acêntricos e capilarizados, que religam sujeitos e instituições, podem vir a afrontar as contradições da nave espacial Terra, expressão de Edgar Morin. Estamos diante de um processo que contém três aspectos: mundialização, globalização, ocidentação, desenvolvimento. É preciso, portanto, retomar o pensamento da ética e a ética do pensamento, recuperar o tempo perdido, reativar os circuitos da memória voluntária e involuntária.

Todo ato ético implica religação com os outros, com os seus, com a comunidade, a humanidade, o cosmo. Com Kant aprendemos que a eticidade envolve uma planilha de valores universais. Não faça ao outro o que não quer que seja feito para você, nem às outras sociedades e outras espécies o que não deseja que seja feito para a sua, uma espécie de protocolo inegociável para ações e devires.

Como tudo que é humano a ética defronta-se com incertezas e contradições, isso pelo fato de a ecologia da ação indicar que qualquer ato humano escapa cada vez mais da intencionalidade de seus autores. Sempre existem riscos e precauções, pois o que está em jogo é a relação entre meios e fins. As *comunidades ecossistêmicas de aprendizagem* não poderão operar na minimização dos primeiros e na maximização dos segundos, mas

investir numa planilha de valores cosmopolitas capazes de propor e viabilizar a sustentabilidade local e global, singular e plural, individual e coletiva.

Esse percepto vale, porém, para quaisquer instituições. Uma ética da responsabilidade aliada a uma ética da convicção é o protocolo de um novo contrato simultaneamente natural e cultural. Por isso, a ética de si – autoética –, a ética do outro – socioética –, a ética da espécie – antopoética – são sempre entrelaçadas, redefinem os devires sociais, instauram a democracia do pensamento, repensam a política de civilização.

A ética complexa concebe que o mal contém o bem, o justo e o injusto, o contingente e o necessário. Assumir a incerteza do destino humano implica, portanto, assumir a incerteza ética. A racionalidade aberta e emergente concebe a autonomia da individualidade, mas também reconhece as forças ilusórias, as deformações da psique, a autojustificação, a mentira para si mesmo, a arrogância das instituições. No lugar de uma monocultura da mente, uma policultura da vida.

Podemos assumir o pressuposto de que nenhum ecossistema é capaz de pensar a si mesmo com sabedoria e autonomia sem a religação. Por um estranho paradoxo, as instituições continuam a fortalecer o modelo da fragmentação, da especialização, da expertise, da disciplinarização, da segmentaridade, supondo que apenas as competências das esferas tecnocientíficas advindas do topo serão capazes ou suficientes para resolver e afrontar as contradições de um mundo global transnacionalizado.

A proposta formativa de *comunidades ecossistêmicas de aprendizagem* envolve não apenas uma mudança de atitude, mas uma reforma do pensamento como sempre enfatiza Edgar Morin. A prática da compreensão deve espraiar-se por todos os domínios convivenciais, mesmo que praticada em pequenos ecossistemas, grupos, instituições. Volta-se para o entendimento dos desdobramentos e da identificação das brechas abertas que circundam o mal-estar na cultura.

Compreensão é sempre meio e fim, necessidade planetária, consciência de pertencimento, preservação da Terra-pátria. Se constatamos a incompreensão, a intolerância, a cultura do ódio e das polaridades ideológicas por toda parte, podemos acionar nossas reservas simbólicas de revolta em prol de uma identidade comum que religue dialogicamente parte e todo, texto e contexto, local e global.

3. Gestão e governança

Ideias e conceitos devem ser sempre submetidos ao crivo da provisoriedade nos programas de gestão e governança. Iniciativas nessa direção se disseminam em solos inter ou transdisciplinares das instituições. Em 2004, por exemplo, num colóquio em Poitiers, o físico Gerard Weisbuck estabeleceu uma diferença entre a complexidade restrita dos sistemas complexos e a generalizada do pensamento complexo. A primeira volta-se para o

entendimento dos fenômenos da emergência e não para uma renovação epistemológica. A segunda questiona sempre o ‘conhecimento do conhecimento’ articulando-o com a reflexão ética e política.

Nos seis volumes de *O Método*, Edgar Morin almeja uma convergência entre ambas. Esse trabalho ainda está para ser realizado. Se o pensamento complexo pode encontrar nos sistemas complexos ferramentas que permitam apreender empiricamente a complexidade, as ciências dos sistemas complexos poderiam encontrar nessa hexalogia um quadro epistêmico favorável à fecundação e coevolução entre esses dois polos, ao invés de mantê-los separados. É a isso que Morin denomina uma ‘ciência com consciência’, título de um ensaio de 1982.

Experiências recentes – na Universidade de Toulouse e na Argentina - demonstram ser possível associar cientistas da computação, matemáticos, engenheiros, sociólogos. A partir daí constatou-se a possibilidade de formalizar uma sociologia da ação organizada num modelo multiagentes denominado *SocLab* e, dessa maneira, modelizar e simular sistemas de ação concretos que detectassem a emergência, a forma de sua regulação e, assim, efetivar experiências de simulação computacional em contextos organizacionais.

Mas é bom que não se confunda o modelo do fenômeno com o fenômeno em si. Afinal, o nível de qualquer modelo, que é sempre sistêmico, contém dimensões conscientes, inconscientes, mecânicas, estatísticas que devem ser necessariamente levadas em conta. Aplicar as conclusões eventualmente descobertas na modelização para definir políticas públicas demanda sempre uma decisão ética e biopolítica como preconiza o pensamento complexo.

Na Argentina, o contexto foi outro. Em 2002, foi fundada a *Comunidade do Pensamento Complexo*, com o objetivo de formar redes de pesquisadores ligados a esses dois *corpus*; a complexidade restrita e a generalizada. O caso argentino tem uma vertente mais acadêmica, cujo cunho organizatório e, talvez, produtivista, é patente. Mas iniciativas como essas não devem ser relegadas a segundo plano. Demonstram um constrangimento diante da especialização e da fragmentação disciplinares que marcam empresas, escolas, universidades.

No Brasil, há mais de duas décadas, existem vários grupos de pesquisa de complexidade, em sua maioria vinculados à Universidade, fato este que prejudica a modelização sistêmica em sentido amplo. Há especificidades locais, claro, grupos com mais visibilidade, mas a rede brasileira ainda carece de uma proposta comum, cujas ressonâncias poderiam se concretizar em propostas biopolíticas que batessem de frente na especialização, nas expertises ditas competentes, nas ‘escolas sem partido’, que trazem à tona o espectro da delação premiada, da vigilância, da punição.

Há algo, porém, que religa todos esses grupos: a utopia realizável de um mundo equitativo, convivial, pluralista. A Universidade deve dominar a ciência do seu tempo – famosa formulação de Darcy Ribeiro - e impulsioná-la para a formação de uma comunidade de ideias, na quais as divergências convivam de modo simultaneamente antagônico, concorrente, complementar.

É preciso ‘abrir a problemática sistêmica’, recomendação de *O Método 1, A natureza da natureza*. O ‘arquipélago-sistema’ contém várias ilhas a serem desbravadas, envolve fontes de inspiração que oscilam de Leonardo da Vinci a Paul Valéry, de Gregory Bateson a Herbert Simon, de Henri Atlan a Ilya Prigogine e tantos outros que se empenham na ‘mudança de paradigma’ das sociedades contemporâneas. É preciso lê-los com afinco, repetir o que disseram, criticá-los com delicadeza, sempre tendo em mente a elaboração de reinterpretações que ampliam e renovam suas reflexões.

Conceber os objetos como sistemas, e não o contrário, implica reconhecer que sistemas não são meros ajustes regulados entre partes conectadas por relações constantes. Qualquer sistema vivo é sempre mais ou menos do que a soma das partes que o compõem, sua aferição depende da sensibilidade da escuta e dos sentidos em geral dos agentes envolvidos nesses processos multisseculares.

Documentos oficiais – do CNRS por exemplo – sempre enfatizam que a exploração da complexidade mantém sempre aberto o conhecimento da dimensão da imprevisibilidade. Não há superioridade científica de uma área sobre a outra. De pouco adianta advogar a superioridade dos métodos algorítmicos de vocação operatória, batizados de ‘sistemas complexos’ como os SMA – Sistemas multiagentes – como portadores de virtude resolutória que eles não possuem. Sem crítica epistêmica consistente e pertinente, as incompletudes saem de cena em nome de uma redução estatística de caráter comumente quantofrênico.

O pensamento complexo tem uma célula-tronco, o *pensamento selvagem*, que assume a bricolagem como fundamento. Originalmente formulada por Claude Lévi-Strauss em 1962, em *O pensamento selvagem*, a ideia da bricolagem é mais explicitamente identificada nos mitos e nas artes, expressões culturais que reúnem fragmentos dispersos nas trajetórias do espaço-tempo para conferir-lhes novos sentidos. Ocorre que essa ideia de Lévi-Strauss, não vale apenas para narrativas míticas e expressões artísticas, mas também para as ciências. O pensamento selvagem, baseado na sensibilidade, e o domesticado, fundado no conceito, devem ser religados. Como afirmou Albert Einstein, o conhecimento é um templo de mil formas, sejam elas artísticas ou científicas, poéticas ou prosaicas.

Daí decorre a instigante reiteração de Lévi-Strauss sobre os mitos: o importante, ele enfatiza, não é saber como os homens pensam os mitos, mas o inverso disso. Ao ser questionado sobre as diferenças entre um engenheiro – um homem de ciência – e o

bricoleur ele deixou claro que a marca do bricoleur é a ausência de um projeto. A bricolagem religa restos acabados da cultura e lhes imprime significações imprevistas e emergentes. Projetos não são camisas de força que aprisionam os sujeitos num ambiente fechado, seja ele teórico, conceitual, metodológico. São caminhos abertos para a compreensividade e a sabedoria.

Mesmo sem satanizar procedimentos de caráter algorítmico, típicos da complexidade restrita, poder-se-ia supor que o caráter heurístico da complexidade geral não seria oposto ao mecanicismo da matemática e da informatização, mas complementar a ele. Trata-se apenas de reconhecer – como reiterou Jean-Louis Le Moigne – que a primeira – a restrita – pertence à segunda – a geral – como um aquecedor pertence ao sistema térmico de uma casa.

Ao metaforizar essa ideia, Edgar Morin enfatizou que a bricolagem implica a entrada não permitida em territórios alheios: o pensamento complexo investe nessa ousadia instaurativa. A metáfora da *entrada não permitida em territórios alheios* pode ser considerada um dos pressupostos da complexidade geral, expressa no entrelaçamento dos saberes e na transdisciplinaridade.

Aceitar como complexos sistemas plurivariados, aí incluídos aqueles que parecem perfeitamente regulados, abre a possibilidade da compreensão, uma espécie de dinâmica acoplada entre as dimensões micro/macro e a modelização de quem percebe e objetiva uma das unidades que compõem o sistema. O *Instituto Rhône-Alpino* dos sistemas complexos estabeleceu algumas balizas para esse meta ponto de vista: estudos teóricos transversais sobre certas classes de sistemas, trabalho reflexivo no qual as ‘ciências da complexidade’ questionam seus próprios fundamentos e metodologias.

Uma das recomendações desse Instituto localizado na região da Auvergne sugeriu que as instituições se empenhassem na construção de bibliometrias em domínios científicos abarcados pelas ciências ditas duras, já que as moles ainda são incipientes nesse tipo de iniciativa. Seus pesquisadores exemplificam esse fato com os desdobramentos do conceito de auto-organização, que passou a ser aplicado em diferentes objetos tais como citoesqueletos celulares, nanoestruturas, insetos sociais com base nas matrizes disciplinares oriundas da biologia, química, física.

Posteriormente, a noção foi retomada pelas *Complex networks*, empenhadas na decifração dos princípios gerais da organização da natureza. De nada adianta descomplexificar a complexidade, pois novos campos sempre criam tensões. Ao contrário, a recomendação é de que as duas complexidades – restrita e generalizada – colaborem entre si. A bibliometria agrupou artigos em categorias, por exemplo, *Complex networks*, *Self organized maps*, *Data analysis*, *Neural networks*, *Mutiagent systems* e tantos outros que as organizações viessem a criar.

Ainda que possamos olhar com certo ceticismo os efeitos classificatórios das bibliometrias, quando permanecem adstritos a meras constatações empíricas da prevalência de determinados formatos interpretativos, elas são vetores que permitem esclarecer os plurisentidos da complexidade restrita e generalizada e a existência de sistemas de baixa – BC - e alta complexidade - AC, concebidos por Edgar Morin.

Nos primeiros, a megamáquina societal é totalitária e escravagista, especializada, coercitiva, a autonomia dos sujeitos é fraca, a organização é simplificadora, extremamente racionalizada; nos segundos essa megamáquina é pluralista, policêntrica ou acêntrica, as policompetências garantem a dinâmica do sistema, a coerção é fraca, os indivíduos gozam de grande autonomia, a organização contém incertezas, desordens, liberdades, antagonismos. Na alta complexidade, os operadores dialógicos, recursivos, hologrâmicos se articulam de forma mais nítida ao tetragrama ordem-desordem-interação-organização. É assim que a irreversibilidade do sistema se move por intermédio de dinâmicas não lineares, nas quais determinismos e causalidades são sempre colocados entre parêntesis.

Claro que estamos diante de tendências – aliás o próprio Morin esclarece esse fato – que não são passíveis de uma operacionalização acrítica no dia a dia da governança das instituições. A governança remete à ideia de governo e gestão, implica também a arte de governar, estabelecida pela filosofia desde Aristóteles. Diz respeito à dinâmica da pólis, marca indelével do ‘animal político’ que circunda o processo civilizatório, as comunidades organizadas de cidadãos livres e iguais.

Como sabemos, as sociedades se autorregeneram e se autopertuam pela transmissão da cultura, pela sexualidade, pelas pluralidades. A sociedade e suas organizações – reitera Edgar Morin – são um complexo sempre capaz de auto-eco-reorganização. Se os sujeitos são simultaneamente endo e exorreferentes, as sociedades também o são. Vivem para si e para os outros, mas essa convivência deve ser pautada pelo pluralismo, pela liberdade, pela tolerância, pela convivialidade, pela ética.

Em um mundo globalizado a governança não implica a rejeição ou o apagamento das diversidades em prol de uma uniformização sancionada pelo quadrimotor ciência-técnica-indústria-estado. Existe uma hologramia entre o diverso e o universal, a democracia deliberativa e a colaboração das culturas são as únicas formas capazes de fazer valer essa utopia realizável.

Esse indutor cognitivo vale não apenas para a governança e a governabilidade biopolíticas, mas também para as instituições em si mesmas. Talvez essa seja a base para construção de vias para o futuro e para a metamorfose de uma Via para o futuro da humanidade que sepultem para sempre quaisquer totalitarismos que só fazem acentuar as convulsões econômicas, a degradação da biosfera, a crise das civilizações tradicionais, as supremacias raciais, as violências totalitárias.

Vivemos o espectro de um abismo inexorável e ninguém melhor do que Friedrich Hölderlin nos alertou sobre isso: Lá aonde existe o perigo, ele reiterou, cresce também o que salva. Precisamos aprender a olhar de dentro para fora, mas também de fora para dentro, como muito bem percebeu o alferes Jacobina, personagem central do conto *O Espelho*, esboço de uma teoria da alma humana, de Machado de Assis. Aturdido diante de seu próprio reflexo, ele percebeu, estarecido, que era um ente animado, uno e múltiplo como todos nós.

Referências

Agamben, Giorgio. O reino e a glória. Uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2; tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempom 2011.

Einstein, Albert. Como vejo o mundo; tradução H.P. de Andrade, edição especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. [Saraiva de Bolso].

Lévi-Strauss, Claude. O pensamento selvagem; tradução Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

Machado de Assis, Joaquim Maria. O Espelho, uma teoria da alma humana. Em *Obra Completa*, volume três. Rio de Janeiro: editora Nova Aguilar, décima reimpressão, 2004.

Morin, Edgar. O Método 1: a natureza da natureza. [1977]. tradução Ilana Heineberg; revisão Edgard de Assis Carvalho. Porto Alegre: Sulina, 2011.

_____. O Método 2: A vida da vida. [1980]; tradução Marina Lobo. Porto Alegre: Sulina, 2001.

_____. O Método 3: o conhecimento do conhecimento. [1986]; tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 1999.

_____. O Método 4: As ideias: a sua natureza, vida, habitat e organização. [1991]; tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 1998.

_____. O Método 5: A humanidade da humanidade: a identidade humana. [2001]; tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2002.

_____. O Método 6: ética. [2004]; tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.

_____. A Via para o futuro da humanidade; tradução Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

Pena-Veja, org., Dominique Wolton, coord. Edgar Morin: um pensamento livre para o século 21. [Hermès 60, Edgar Morin, aux risques d'une pensée libre]; tradução Edgard de Assis Carvalho/Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

Educação e cultura na Amazônia: performance e etnopoesia dos narradores

Harald Sá Peixoto Pinheiro
FACED-UFAM¹

RESUMO

Nos registros e impressões sobre as narrativas orais indígenas deixados por pesquisadores na Amazônia coexistem razão e imaginação, bem como astúcia e inventividade mitocriadora. Inseridas e impulsionadas por uma poética da relação, as narrativas míticas anunciam um modelo educativo e colaborativo de aproximação entre natureza e cultura, escritura e oralidade por meio do qual pesquisadores e diversas etnias reinventam suas identidades. Esse texto explicita aspectos estéticos, epistêmicos e culturais da obra *Moronguetá* (1980), de Nunes Pereira, como testemunho atento e inventivo da tessitura de uma poética intercultural na Amazônia.

Introdução

Estamos vivendo num cenário duplamente profícuo para a cultura científica em geral e em especial para cultura das humanidades, visto que alguns setores cognitivos têm se revelado mais abertos ao diálogo, deixando de lado antigos preconceitos e velhas rivalidades, sem que pereçam as tensões necessárias que sempre propiciaram a dinâmica de circulação e inventividade dos saberes. O caráter epistêmico das ciências – mesmo o das chamadas ciências duras – tem manifestado uma crescente dimensão estética, enquanto o caráter estético das artes e da literatura tem atingido *pari passu* um *status* formador de novas racionalidades.

Ciência e Filosofia, razão e arte, antropologia e literatura, oralidade e escritura tem sido algumas dessas áreas e temas que, em parceria, vem produzindo um universo de novas percepções encantatórias para uma melhor compreensão da natureza e cultura, que lança os sentidos e o entendimento para além do habitual e nos retira, inadvertidamente, de nossa zona de conforto. São *platôs* estéticos de criação educativa e inventividades interculturais.

O desmoronamento de fronteiras rígidas que demarcavam o epistêmico e o estético, a razão e o mito, o rigor e o vigor, o lógico e o poético permitiram também a resignificação de conceitos, métodos de abordagens e fez repensar diferentes campos de atuação da ciência, bem como possibilitou compreender melhor a prática de antigas experiências cognitivas e gnoseológicas.

¹ Doutor em Ciências Sociais (Antropologia) pela PUC-SP e Prof. do Departamento de Teoria e Fundamentos da FACED-UFAM. Email: haraldsa@hotmail.com.

É nessa ambiência ao mesmo tempo epistêmica e estética que situamos uma das principais obras do etnólogo Nunes Pereira, o seu *Moronguetá, um decameron indígena* (1980). Nesse trabalho de fôlego que é resultado de mais de quarenta anos de densa etnografia com diferentes culturas tribais do norte da Amazônia fundem-se, de um lado, os resquícios da fria e abstrata ciência positivista, ainda emoldurada na promessa redentora do mundo e, de outro, a experiência do concreto que adquiriu no longo convívio com a sensibilidade indígena por meio de seus mitos, seus ritos e suas crenças, tão despreziosa em sua busca pela verdade, ao mesmo tempo em que marcadamente apaixonada pela busca de sentido.

Oralidade, performance e a poética da diversidade

A formação intelectual e humanista de Nunes Pereira já anunciava essa aproximação – e até cumplicidade – entre ciência e arte. Embora veterinário de formação, bebeu nas fontes da literatura e filosofia. Estudou com paixão a zoologia e botânica, fazendo implodir as fronteiras que separavam, tão radicalmente, humanidade de animalidade, de onde os mitos foram tributários dessa conquista. Fez dos relatos de naturalistas um mapa e um receituário idílico para suas viagens e expedições aos rincões da Amazônia no contato com diversas etnias locais, chegando a realizar seus *insights* mais audaciosos nos estudos do etnoconhecimento, que resultaria em sua vocação de etnólogo visionário. Sua vivência de andarilho-pesquisador dá todo sentido a uma das máximas de Paul Ricouer (1994), quando sugere que necessitamos cada vez mais do olhar do geógrafo, do espírito do viajante e da criação do romancista em nossas próprias criações e inventividades científico-literárias.

À semelhança de sua formação, híbrida e sempre sujeita a um pensamento nômade e mestiço, a raiz do nome *moronguetá* (conversa, conversação) repousa em diferentes aproximações sonoras, em um farto leque de significações poéticas que justificam sua polissemia. Mas não se trata de uma conversa qualquer, de um relato qualquer, senão um diálogo belo, cheio de curiosidade, mistério e surpresas, movido por palpitações que oscilam entre a excitação e a aterrorização, acabando por vezes num misto de derrisão e pânico. No fundo o *moronguetá* (numa versão aproximada de *porandura*) constitui-se numa conversa agradável que justifica o sentido de contar e narrar com prazer e para o prazer de um público seletivo e receptivo, pois seduz o espectador por meio de uma poética da escuta e do qual o narrador-ator tem o poder encantatório de despertar-lhe a atenção, clamar seus sentidos, auscultar suas palpitações mais latentes, à medida que também agrega em sua “fala-corpo” elementos de profunda ambivalência estética que dão coloração singular a sua poética.

A importância dos estudos de oralidade hoje vem denunciar certa mitologia da escritura, onde o impresso tem por tradição da modernidade a pretensão de conter a quinta essência da obra, justificando a presença por vezes ortodoxa de todos os formalismos e estruturalismos contidos na teoria literária. E o caráter literário, ou seja, a transformação disso em texto escrito deve exumar todos os ranços que fizeram no passado alusão ao oral. O oral seria aquilo que

deveria ser subtraído, preterido pela escritura. Não é menos verdade que o domínio do escrito impede que compreendamos a tensão que sempre habita tal relação.

Talvez essa supressão – ou obliteração – do oral seja mais impactante para nós pesquisadores das ciências humanas na Amazônia, em especial da antropologia indígena e da literatura comparada, pelo fato da tradição oral ainda ser bastante forte com as tradições de narrativas dos mitos e das lendas que marcam o cotidiano social de muitas localidades na Amazônia. A oralidade do narrador dos mitos executa performaticamente uma unidade entre a entonação vocal e gestualidade corporal.

Singularidade cênica, escuta-recepção e teatralidade performática compõem alguns elementos imprescindíveis dessa poética. Walter Benjamin chegou a destacar esse aspecto que, diferentemente da informação, a narração não se preocupa em transmitir o puro em si do acontecimento, já que é incorporado na própria vida daquele que conta, para comunicar, em seguida, como sua própria experiência àquele que escuta. Diz Benjamin (1994, p.205) que “dessa maneira o narrador nele deixa seu traço, como a mão do artesão no vaso de argila”.

Décadas antes de Nunes Pereira, o etnólogo Kock-Grünberg (1872-1924), já atentara para um aspecto que seria caro aos estudos de uma Antropologia da Performance nos dias de hoje, isto é, o aspecto artístico das narrativas por meio de pantomimas que interagem e se fundem com as palavras do narrador. Nesses estudos performáticos da antropologia indígena sabe-se, por exemplo, que há um sem número de fonemas que só são utilizados na narrativa oral do mito.

Para Nunes Pereira os índios da Amazônia são mitômanos. E, num certo sentido, ele próprio também o foi pela forma de como os mitos o atraíam e de como ele facilitava – no processo de coleta e deleite – sua ampla audiência performática. Assim, coletava mitos como quem colhe frutos e flores num pomar, num bosque ou num quintal particular, tendo a sabedoria de distinguir qual o fruto se tira do ramo e qual o fruto se espera cair; espreitar e sentir quais flores suavizavam seu aroma ainda que dissimulassem seus espinhos. Sabia esperar o tempo certo da colheita que sempre acabava por se dispor em acolhida. O contato narrativo dos mitos lhe valeu um dom de desantropomorfosar o tempo, em tempo não humano, tempo das coisas e dos seres viventes. Aos poucos e sem mistérios os frutos míticos e as flores narradas se revelavam a ele sem epifanias e sem eufemismos, simples como ouvir. Mesmo assim, entendemos implicar - mais que uma ciência da voz – numa poética dos sentidos, à luz da gramática e retórica do gesto nos narradores indígenas.

O que seria para alguns a marca da contradição e anacronismo nos procedimentos metodológicos – e até teóricos – a pesquisa de Nunes Pereira, nos remete, pelo contrário, a feitura de um trabalho etnográfico e etnológico coimplicado na tessitura entre o sentido de vivência de que tratam as narrativas míticas e o rigor que a objetividade científica ainda tem em dissecá-las. Dar mobilidade e visibilidade a essas duas ações em conjunto sem que caiam na dupla armadilha

iminente, ora da uniformidade, ora da disjunção constitui um desafio a se pensar ainda hoje, ciosos em compreender a mágica atuação do maestro, da partitura e sua orquestra.

Tal questão por si só coloca nossa investigação num plano de análise específico, pois lança nosso olhar a uma confluência criativa e co-participativa entre o rigor e a sensibilidade e, mais particularmente, entre racionalidade e imaginação. Não podemos ignorar o aspecto que é peculiar ao sentido kantiano de que a imaginação criadora persuade a razão e a leva a pensar para além do imperativo da lógica dos conceitos, ampliando sua compreensão por meio do horizonte estético, satisfatório ao surgimento profícuo de uma “lógica das ambivalências” do qual o mito se retroalimenta. Nessa perspectiva, o *Moronguêta* nos conduz a vislumbrar uma manifestação alternativa e criativa na arte de narrar à medida que nos instiga a repensar e superar uma antiga dívida do pensamento conceitual com a sensibilidade e tradição mitopoética.

Essa dívida de herança conceitual e que se consolidou com a modernidade desprezou a “lógica da ambiguidade” de que é tecido pela vivência e herança do imaginário mitopoético, que deseja valorizar a teatralidade performática contida na ambiência narrativa do qual se fundem natureza e cultura, tradição e inovação, individual e coletivo.

Já que o mito é o nada que é tudo como preconizou poeticamente Fernando Pessoa, assim também não constitui autoria, embora se realize na mediação de todos e de ninguém. Evitando o sentido de autoria da poesia oral Zumthor prefere comungar com a ideia de “reserva de domínio”, por não implicar em posse direta ou sociopirataria de determinados conteúdos de caráter etnocognitivos como o são os mitos. Diz Zumthor (2010, p. 232) que “em toda prática da poesia oral, o papel do executante conta mais que o do compositor”. Isso serve bem para o narrador indígena e sua performance mítico-literária.

Com a sensibilidade atenta aos procedimentos durante a coleta das narrativas Nunes Pereira parece pretender recolocar no lugar o papel da tensão entre escritura e oralidade – cada vez que ocorria o momento poético da captura do oral – sem colocar em relevo e em letras douradas o registro do texto como mero apanágio da erudição, da verdade objetiva e da idade de esclarecimento de que a razão anseia despontar em seu reino solipsista, destacando-se como resultante de uma mnemotécnica redentora e por vezes impiedosa. É quando, perplexo, se dá conta do duplo risco, de um lado, o reducionismo, ilusão e ineficácia do escrito em capturar apenas as palavras, negligenciando os gestos, as agitações por vezes milimétricas do corpo, suas diversificadas personas faciais que se transportam tão rapidamente das caretas de horror à piedade, as palpitações dos órgãos vitais e os sussurros que pontificam a ação artística de quem narra, em sua versatilidade teatral; de outro, colocando em questão, ainda que sutilmente, certa ingenuidade que perdura ainda hoje de que só pela escrita preservamos a tradição das culturas orais, ainda mais quando ignoramos o fato de que ela (a escrita) é também desencadeadora do desinteresse premente pela memória oral e a negligência do importante papel que ainda cumpre a oralidade.

A partir de uma percepção que entendemos ser de caráter dialógico pudemos pensar as narrativas míticas coletadas e apresentadas por Nunes Pereira como atividades propriamente poéticas, à medida que se fundam e se performatizam na *poiesis* como dimensão da atividade criadora, no sentido de que a arte não revela a realidade, mas a reinventa; na medida em que esse real é transfigurado em irrealdade inventiva do cotidiano. Essa reinvenção faz dos mitos e de seus narradores elementos indispensáveis a uma espécie de teatralização da existência, do qual a palavra fecundada pela imaginação poética legitima um plano educativo e sensível que as narrativas orais e escritas desempenharão fortemente na Amazônia. Acabam, inevitavelmente, por se constituírem como redes de conversação que definem diferentes modos de viver, perceber e estar-no-mundo.

O pertencimento poético das narrativas desterritorializam limites do tempo e barreiras do espaço. Pertencer ao mundo no sentido poético é ser igualmente tocado por ele em seu nomadismo ancestral que interliga natureza e cultura, fundindo-a uma a outra à semelhança de uma sutura cosmológica de um tempo imemorial em que animais e plantas falavam e as fronteiras entre animalidade e humanidade ainda inexistiam. Aqui, anacronismo é condição *sine qua nom* para pensar e se expressar poeticamente. Aliás, é bem apropriado o sentido de “devorador de distâncias” que Nunes Pereira emprega a Bahira, outro herói e personagem bufão dos povos Kawahiwa, encontrado em suas pesquisas etnológicas, apontando o registro do *cronotopos*, isto é, a condição imperiosa do herói em transpor tempos e espaços em suas façanhas e peripécias.

O caráter dialógico das narrativas poéticas implica, num só plano, oposição e complementaridade, permitindo com que os elementos dissonantes e por vezes disjuntivos possam se fazer presentes e valorizados sem que tenhamos que relegá-los ao status de natureza dicotomizante de suas contribuições. Outro aspecto aqui assinalado está no fato da dialogia evitar o caráter hierarquizante que habitualmente atribuímos a determinados saberes, enclausurando alguns conceitos em exclusivas áreas cognitivas e ainda privilegiando umas em detrimento de outras. Razão também que preferimos evitar o termo dialético visto que não se trata de elaborar – à luz das contradições – o apaziguamento das tensões e numa zona de conforto que pretende a reconciliação operatória por meio da síntese.

Por todas essas razões é que temos preferido denominar tais experiências narrativas de etnopoésias, por coimplicarem de forma dialógica o trabalho de cunho antropológico e poético. Tal encontro permite traçar uma rica via de comunicação e intercambialidade que torna visível a interseção entre áreas do saber aparentemente distintas e rivais. Nesse plano de análise, a etnopoésia configura-se como uma espécie de istmo extremamente fecundo que, em vez de dividir e inibir por razões inóspitas acaba por integrar e estimular a convivência de pólos desiguais como se já fosse destinada a hibridização poética; no lugar de implantar um deserto inerte, inútil à criação e ainda marcado pela incapacidade da coexistência de seres, pensamentos e afetações plurais resultaria fertilizando o inventivo, o desconhecido que está subliminarmente colocado na relação.

A imagem metafórica do istmo é plenamente importante para recompormos a idéia entre o particular e o geral – à semelhança do princípio hologramático – que não quer apenas valorizar o continente em detrimento da península, nem a chegada, em detrimento da travessia. Na mesma proporção, Glissant (2005, p. 53-54) chama atenção para relação entre pensamento-continental e pensamento-arquipélago. O primeiro apela à totalidade, a abrangência, ao absoluto, ignorando o que flui por fora da órbita do sistema; o segundo, mais atento às singularidades das culturas, integra a intuição poética, as demandas imaginárias de que o mundo é tão carente. Enquanto o “continental” organiza-se sob o signo da escrita e da erudição o “arquipélago” atua em sintonia com as tensões que resultam da oralidade-escritura.

O significado dicionarizado não coloca a questão tal como a preferimos, pois se refere ao istmo apenas como uma estreita (quase insignificante) faixa de terra que separa a península de um continente. A percepção metafórica, pelo contrário, serve mais aos nossos propósitos já que valoriza a relação por meio da interligação criativa, não hierarquiza os pólos entre menor e maior, melhor e pior, particular e geral, vendo nisso um *télos* aristotélico que almeja sempre a trajetória virtuosa de um Bem. Na metáfora o istmo deixa de ser um mero espaço de passagem, de transitoriedade, de deserto árido e infértil para glorificar uma poética do encontro, da relação, da diversidade. O istmo glorifica aqui a importância de uma lógica do “terceiro incluído”, que interliga ser e não-ser, antes abolido pela herança ontológica pré-socrática de Parmênides e o *Organon* aristotélico.

A partir disso tudo é que nos permitimos falar em uma poética da relação e da diversidade, destacando analogias profundas que resultaria – no estudo ao qual nos propusemos aqui – na investigação entre artes verbais indígenas na Amazônia, literatura e etnologia. E, talvez, o grande mérito dessa dialogia tenha sido o fato de ampliar nossa compreensão de poesia e de diversificar nosso entendimento acerca da etnologia. Uma das grandes vantagens de evitar as distâncias e as hostilidades cognitivo-disjuntivas, nesse caso, é combater um forte “genocídio cultural” (ROTENBERG, 2006) de que fora confinado determinados saberes tradicionais, justificando ainda mais o divórcio preconceituoso que sempre marcou a relação entre cultura da escrita e cultura oral.

Noutra perspectiva, entendemos não ser o bastante reafirmar o mito como linguagem inaugural, mesmo que se encontrem nessa forma de linguagem os traços fundadores de uma memória arquetípica da humanidade. Entendemos que essa visão essencialista do mito o colocou num plano de análise de transcendência teórica e de compreensão hermética, restrita ao universo dos especialistas, ora minimizando o caráter corporal, histriônico e mimético dos grandes e pequenos gestos dramatizados pela narrativa que compõe toda a estilística de um dado narrador, ora negligenciando por completo a atuação poética de uma espécie de ator em cena.

A visão essencialista do mito aprisionou suas análises apenas no horizonte da palavra imemorial, palavra proferida, palavra encantada, fazendo a palavra em si um apanágio à verdade, ainda que esta verdade não seja comparável ao trabalho da empiria científica de que estamos

habituaados. A tradição essencialista, no entanto, viu na sacralização da palavra um porto seguro à visão explicativa que o mito comporta, esquecendo os elementos que compõem a narração e sua narrativa poética.

A sacralização da palavra, intuída ontologicamente, serviria de ascese ao caminho mais profundo do Ser, do qual a palavra em seu claustro teleológico pretende possuir e alcançar, como reino do inteligível e do imutável. Tomar apenas a palavra como ponto assente e imperativo do aspecto narrativo do mito é lançá-la num imobilismo e confinar a poesia numa espécie de sedentarismo redentor de que a voz nômade do narrador pretende enunciar, desterritorializando palavra e corpo num estilo performático. Aos poucos, aquilo que se presumiria numa poética da voz, suplantada por meio de uma poética da palavra, acabaria dando lugar a uma poética dos sentidos, imprimindo as marcas de sua ação teatral em sinergia com a poesia gestual que confere sua individualidade a cada performance verbal-corporal.

Por essa razão que o narrador não legitima a performance apenas quando enuncia a palavra e nem os efeitos teatrais se resumem na presença exclusiva do narrador em cena. A cenografia e a etnocenologia espera algo mais auspicioso do mito, sua ambiência e seu narrador. A recitação como recriação designa o estilo em forma de movimentos irrepitíveis que cada narrador incorpora como técnica de atuação teatral, o que o faz – num só ato poético – mobilizar a herança da tradição com a engenhosidade da inovação. Isto é, num só plano compor os elementos que fundem os limites do individual e do coletivo. A poesia desses narradores da selva trouxe à lume a compreensão da Amazônia como um espaço estético privilegiado à semelhança de um grande anfiteatro no qual natureza e cultura protagonizam a vida em suas plumagens policrômicas e suas vozes polifônicas.

Mesmo visto como guardião de uma memória coletiva ancestral o valor do mito, ainda assim, não se limita apenas ao caráter documental, mas estético. É preciso atribuir a isso o caráter inventivo da narrativa, seus efeitos corporais, seus variados elementos de beleza e composição estética, fundada na categoria de performance e poesia oral que nos tem emprestado Paul Zumthor em suas últimas obras dedicadas a uma ciência da voz, do nomadismo e da oralidade.

A dialogia e o entrecruzamento da etnografia do *Moronguêta* com o pensamento de Paul Zumthor nos permitiu, aqui, uma ampliação nas discussões que envolvem o ato narrativo enquanto ato performativo, o que conduz melhor sua percepção para uma atividade igualmente consciente-inconsciente em ação dupla, isto é, corpóreo-verbal. O mito narrado performaticamente deve ser pensado como procedimento poético de uma arte verbal que envolve mais que um simples espetáculo de exuberância e exotismo natural, mas a plena teatralização da voz e do corpo, somados a recepção de um público e de um espaço apropriado a sua audiência, do qual lhe atribui sentido e significado estético.

Moronguêta talvez seja um registro atento e sensível de uma poética da relação que já estava implícita desde a lógica da conquista das Américas. A etnologia e a literatura anunciavam

timidamente esses contatos. Nunes Pereira não fora o primeiro e certamente se espelhou em trabalhos que destacavam as narrativas poéticas do confronto de outros continentes. Isso fica evidente quando descreve o *insight* da obra e que resultou desde a definição do título, reconhecendo uma analogia anterior a sua, de Leo Frobenius (1873 – 1938), antropólogo e africanista que escreveu o livro *Der Schwarze Dekameron* (O Decameron Negro), que se trata de um conjunto de narrativas de povos africanos, em que o referido etnólogo pesquisou entre 1904-1935, realizando doze grandes expedições na África Ocidental. E como observou Nunes Pereira (1980, p.52), “com uma gesticulação complementar e elucidativa, libidinosa ou obscena, na sucessão de fatos reais ou de lances imaginários, tudo aquilo fazia parte da narrativa e, mais do que isso, do estilo do narrador”.

Por essa razão e, seguindo alguns modelos estéticos deixados pelo pioneirismo de Frobenius, faz de Bahira e Macunaíma – só para citar alguns – a personificação de anti-heróis que já pontificavam uma posição de destaque na literatura medieval e renascentista. Das homologias entre Bocaccio e Frobenius, Nunes Pereira aproxima ainda mais sua poética da relação, interligando e amplificando vozes advindas da Europa, África e América.

A saga de personagens embusteiros, espertalhões, astuciosos que lembram as histórias heróicas de cavaleiros errantes, de trovadores itinerantes da poesia oral entre os séculos XII e XIII medieval. As aventuras de amor erótico, obscenidade, lascívia ganham a forma de um perspectivismo nas mitologias afro-ameríndias, onde a proezas das personagens se confundem com encantamentos e forças mágicas. Nesses episódios híbridos de grotesco-sublime não há diferença, nem hierarquia entre a ontologia do mundo humano e do mundo animal e vegetal, o que torna possível repensar as fronteiras entre cultura e natureza.

Considerações Finais

Enfatizamos alguns registros importantes que conferem aos estudos da etnopoesia e da mitopoética maior visibilidade e certa autonomia dentro de um cenário propriamente estético e epistêmico que sempre precisará de constantes revisões e de novos estímulos.

Ainda nos questionamos acerca do status de “gênero literário” das narrativas mitopoéticas pela composição transgressora em seus engendramentos e efeitos de criação. Em especial, por ensaiar o desmoronamento de fronteiras há muito tempo fincadas no solo da literatura Ocidental, atribuindo leveza e inventividade ao que parecia árido e inóspito. Por vezes, ainda nos fascina a ideia de que tais especulações estético-conceituais “funcionam” melhor no campo do anonimato e da clandestinidade. Acreditamos que é precisamente no anonimato, na sensível penumbra da vida cotidiana, banal e extraordinária que esses saberes e afetos encontram o combustível necessário à sua ação subversiva sobre a vida e a existência.

O oral e o escrito retroalimentam-se de tensões e inventividades. As narrativas compiladas e traspostas para a escritura revelam que o impresso possui características próprias, mas é resultante de uma vitalidade movente e dinâmica semelhante da linguagem labial e mnemônica,

típica das culturas ancestrais. O efeito de mitocriação ganhou vigor à medida que seus limites eram desafiados pela “apropriação” do saber escrito, potencializando a performance a arte verbal do narrador. Aliás, o sentido de poético surge também de uma falsa ruptura entre o oral e o escrito, construindo-se um mito de que tais categorias são definitivamente auto-excludentes, quando, na verdade, são interdependentes.

À semelhança dos efeitos de mestiçagem e hibridismos culturais a mitopoética constitui-se de múltiplas facetas e seus estudos ainda encontram-se no plano de uma emergência paradigmática. O mesmo deve-se ao território da etnopoesia do qual não é possível conferir uma identidade singular e tão facilmente reconciliadora com os cânones da literatura e ciência.

Referências

BARTHES, Roland. *Mitologias*; tradução Rita Buongiorno e Pedro de Souza. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2001.

_____. *O Rumor da Língua*; tradução Mário Laranjeira. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. [Obras Escolhidas]; tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOCCACCIO, Giovanni. *Decameron*. Dez novelas selecionadas; seleção, tradução, introdução e notas Maurício Santana Dias. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

GLISSANT, Edouard. *Introdução a uma poética da diversidade*; tradução Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

KOCK-GRÜNBERG, Theodor. *Del Roraima al Orinoco*. Vol. I, II e III. Caracas: Banco Central da Venezuela, 1979-1982.

LANA, Feliciano Pimentel. *A Origem da Noite e Como as Mulheres Roubaram as Flautas Sagradas*. Duas histórias ilustradas e contadas em dessana. Edição bilingüe: Português/Dessana. Manaus: EDUA, 2009.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. A etnocenologia poética do mito. *Anais V Colóquio Internacional de Etnocologia*; Salvador, Bahia, de 25 a 29 de agosto de 2007.

MONTEIRO, Rego. *Lendas, crenças e talismãs dos índios do Amazonas*; tradução e notas Regina Salgado Campos. São Paulo: EDUSP, 2005.

PEREIRA, Nunes. *Moronguetá, um decameron indígena*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1980.

PINHEIRO, Harald Sá Peixoto. *Mitopoética dos Muyraquitás, Porandubas e Moronguetás: Ensaio de Etnopoesia Amazônica*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC, 2013.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo I; tradução Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papyrus, 1994.

ROTHENBERG, Jerome. *Etnopoésia no milênio*; tradução Luci Collin. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2006.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*; tradução Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat, Maria Inês de Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *Escritura e nomadismo*; tradução Jerusa Pires Ferreira e Sônia Queiroz. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

_____. *Performance, recepção e leitura*; tradução Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

_____. *A letra e a voz*. A “literatura” medieval; tradução de Amálio Pinheiro (Parte I) e Jerusa Pires Ferreira (Parte II). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Educação, complexidade e ética

Maria da Conceição de Almeida
UFRN/GRECOM – Grupo de estudos da complexidade

RESUMO

A partir de ideias de Ilya Prigogine (2001), Edgar Morin (2005), Henri Atlan (1993; 2006; 2009), Claude Lévi-Strauss (2009; 2012), dentre outros, o texto aponta os limites da concepção clássica de ética para repensar um mundo cada vez mais complexo. A ideia de ética deve ser reconstruída levando-se em conta a tríade indivíduo-sociedade-espécie, buscando conceber uma ética plural, aberta, polifônica, com base na autoética, na socioética, na antropeética. Ao final, encontram-se alguns princípios capazes de fundamentar uma educação complexa e transdisciplinar.

Operadores cognitivos e complexidade

A crítica à fragmentação das ciências e aos fundamentalismos; a defesa de uma antropologia de base complexa e transdisciplinar; os princípios responsabilidade, hospitalidade e cuidado; a sugestão de que é crucial desterritorializar a concepção do bios para além do propriamente humano; a compreensão do princípio da incerteza como o que permite escolhas e apostas; a esperança na refundação de uma sociedade orientada pelas forças da conjunção e da amorosidade, e não pela patologia da competição, do descartável e do consumo, têm sido também para mim operadores cognitivos que alimentam meus sonhos e minha prática como docente e cidadã.

As ideias de Zigmunt Bauman, Ilya Prigogine, Edgar Morin, Hans Jonas e Mauro Ceruti, além de outros pensadores revisitados pelos autores do citado livro estão implicadas na minha forma de compreender a ética, a condição humana e a educação. Devo confessar, todavia, meu débito maior e o afeto cognitivo mais visceral com as ideias de Ilya Prigogine, Edgar Morin, Henri Atlan e Claude Lévi-Strauss. Sobretudo esses quatro pensadores têm me permitido construir e problematizar reflexões que, articuladas entre si, politizam meu entendimento da educação, da sociedade humana e da vida de forma estendida.

Prigogine^{2,3}, ampliando o princípio da incerteza de Werner Heisenberg,⁴ sugere que, sendo o futuro incerto, podemos e devemos fazer nossas apostas e, mais do que isso, advoga a importância decisiva das ações individuais. No que diz respeito à concepção complexa do fenômeno humano, lembrará Prigogine que somos a bifurcação e a emergência no interior de uma longa história que nos é anterior. Para ele, “há uma história cosmológica, no interior da qual há uma história da matéria, no interior da qual há uma história da vida, na qual há finalmente nossa própria história”³.

Henri Atlan^{5,6}, que desde a década de 70 do século passado problematiza o limite difuso entre o vivo e o não vivo, propõe que a educação articule a família, o meio social e a escola, tendo por missão

maior a aprendizagem de três juízos: o estético, o ético e o juízo de verdade. Tendo por base o pensamento de Spinoza, Atlan defende a concepção de ética na paradoxal relação entre determinismo e liberdade do sujeito humano. Suas pesquisas sobre a fecundação *in vitro* e inseminação artificial⁵⁻⁷ dão suporte às ousadas reflexões filosóficas acerca da singularidade do sujeito e do domínio humano: “*Até que nível ou a partir de que nível de organização o humano é humano?*”⁸.

Edgar Morin, sobretudo por meio dos seis volumes de O Método 6 – Ética, dos livros direcionados à reforma do pensamento e da educação e, ultimamente, pelas proposições acerca de “um pensamento do Sul”, arquiteta a reorganização dos conhecimentos, capaz de religar as ciências da natureza, da vida e do ser humano, com vistas a reedificar uma “*política de civilização e de humanidade*” que salvasse os valores antropológicos das culturas tradicionais⁹.

O humano é, pois, transpassado por dinâmicas e domínios que se originaram na história cosmológica. O fenômeno humano, como uma das dimensões do *bios* complexifica, supera e reorganiza os patamares que lhes são anteriores, mas não os suprime. Uma biologia, uma animalidade, uma humanidade e uma existencialidade, tais como concebidas por Edgar Morin, constituem dialogicamente as bases de uma epistemologia da complexidade.

De sua parte, e tendo como base de método a geologia, a psicanálise e o marxismo, Lévi-Strauss afirmará a unidade e a diversidade da condição humana^{13, 14, 15}. Tendo como pressuposto a indissociação entre natureza e cultura, esses dois termos constituem “operadores lógicos” do pensamento e não domínios distintos do mundo. Para ele, seguindo-se os ensinamentos de Rousseau, se quisermos conhecer *os homens*, devemos olhá-los de perto em suas singularidades. Mas é o olhar distanciado que permite conhecer *o homem* e sua condição humana biossocial.

Por meio da metáfora do microscópio, Lévi-Strauss expõe um argumento irretocável. Relata que, se observarmos as sociedades por meio de lente fraca, veremos indivíduos que se amam, se odeiam, constroem relações de poder. Entretanto, se fizermos uso de lente mais potente, já não veremos indivíduos, mas uma constelação de átomos e moléculas. Por meio dessa metáfora o autor discute sua polêmica afirmação a respeito da *diluição* do ser humano na natureza e se pergunta pelo lugar da liberdade.

Tendo por referência fragmentos das ideias desses pensadores, passo a expor algumas reflexões sobre a ética da complexidade e, como desdobramento, a concepção de educação como espaço de aprendizagem da cultura e da experimentação da diversidade.

A insuficiência da ética clássica

A concepção clássica de ética como um conjunto de regras e preceitos orientadores da conduta moral é insuficiente, senão incompatível com o exercício cognitivo que quer não só religar o que foi separado pelo pensamento⁹, mas também abrir-se a uma experimentação mais polifônica, incerta e palpante com outros seres, formas de vida e domínio estendido das coisas. Daí porque certo

distanciamento dos códigos, preceitos e axiomas predominantemente morais e normativos talvez possibilite a *trans-forma-ção* de nossas concepções diante da história do *Homo sapiens-demens*, história essa que foi, durante os dois últimos séculos, marcada por dois equívocos interpretativos e compreensivos.

O primeiro equívoco diz respeito à defesa intransigente da universalidade dos valores humanos, pautada pela homogeneização e padronização das expressões culturais. Esse universalismo extremo alimenta e faz emergir a *violência cognitiva*, cuja face pode ser reconhecida no autoritarismo das ideias-mestras, nos macroconceitos, nas atitudes intransigentes diante das singularidades e ainda na apologia da globalização e do progresso.

O segundo equívoco se circunscreve à defesa radical dos particularismos e de uma lógica da diferença que é pródiga em imputar identidades insulares e incomunicáveis, porque as julga excludentes. Esse equívoco alimenta o *reacionarismo cognitivo* e tem, no pensamento relativista, sua forma de expressão mais acabada. O respeito piedoso ao outro e a defesa da autonomia e da preservação dos costumes pela intangibilidade são alguns valores e atitudes que, por omissão, inocência ou ingenuidade acabaram compactuando com a construção de uma cultura e de um ser humano dolosamente cindidos, fraturados. Na base de todo respeito incondicional, está a perversa docilidade, a desmobilização política, o medo de agir.

Esses dois estilos de pensamento produziram de forma tácita, proposições normativas que se pautam, ora pelo princípio da *redução* (no caso da verdade única do universalismo extremo), ora pelo princípio da *disjunção* (lógica da diferença excludente), o que acarreta distorções na maneira de ver e agir no mundo. O saudável paradoxo do uno e do múltiplo, a interconexão entre universalidade e singularização, assim como a dialógica entre autonomia e dependência estão lamentavelmente fora dessas duas formas de conceber e compreender o sujeito, a cultura, a vida, o mundo.

Desse patamar cognitivo, não é possível inferir princípios que se aproximem da ética da complexidade e da necessária cumplicidade entre os homens e os outros sistemas vivos do planeta – uma das consequências da tão almejada “*ecologia das ideias e da ação*” de que fala Morin. Para ele, a ética complexa excede os domínios da cultura humana. Supõe compreender a paridade e, ao mesmo tempo, a dissintonia entre matéria-vida-homem. Mesmo afirmando que a ética se manifesta em nós de maneira imperativa e como exigência moral, considera que esse imperativo origina-se de três fontes interligadas, isto é, uma fonte *interior* ao indivíduo, que se manifesta como um dever; uma fonte *externa*, constituída pela cultura e que tem a ver com a regulação das regras coletivas e, por fim, de fonte *anterior* ao ser humano, originária da organização viva e transmitida geneticamente ⁹.

Esse macroargumento, que abre a introdução do livro Método 6 é um divisor de águas no oceano das numerosas interpretações filosóficas e sociológicas sobre ética. Isso porque, como regra, essas interpretações encarceram a ética num mundo noológico autônomo, dirigido por uma consciência transcendente e uma razão ideal ou numa axiomatica da moral coletivista, difusa e universal, ou no domínio das contingências individuais e das singularidades subjetivas, que acabam por degenerar a ética

em *moralia*, conforme expressão de Friedrich Nietzsche ¹⁶. Pautadas na concepção da condição humana extirpada dos domínios da vida e da matéria e na noção antropocêntrica de sujeito, ou seja, limitada à experiência humana, as interpretações clássicas da ética apresentam hoje suas brechas e insuficiências.

No novo patamar inaugurado por Morin, a tríade *indivíduo-sociedade-espécie*, tanto quanto a dialógica natureza-cultura e individual-coletivo servem de tela para reconstruir a ideia de ética no intercruzamento da história da vida, da história da cultura e da história individual. Isso só é possível porque a concepção de sujeito elaborada pelo autor ao longo de toda sua obra vale, como ele próprio anuncia no Método 6, para todo ser vivo – mesmo que o *sapiens-demens* opere uma diáspora sem precedentes no interior da história do vivo pela complexificação do padrão de inacabamento e pela propensão à diversidade e conseqüente singularização do sujeito biossocial ⁹.

Distante de qualquer biologismo, essa compreensão do sujeito supõe uma ética encarnada, incerta, ambígua, complexa. Nós, seres humanos, oscilamos permanentemente entre razão, afetividade e pulsão. Temos que nos haver ao mesmo tempo com o princípio de *inclusão*, que responde pela consciência do *nós*, propiciada pelo coletivo e pelo próximo (mãe, família, partido, grupo ou pátria) e com o princípio de *exclusão*, que garante nossa identidade singular (eu mesmo).

Na contingência de todas as pequenas e grandes decisões e escolhas, reatualizamos permanentemente as aprendizagens do passado não propriamente humano e, a partir delas, construímos novos padrões de escolhas e respostas cada vez menos estigmatizadas, cada vez mais complexas e indeterminadas. O sujeito humano se engendra, no interior das contingências sócio-históricas e bioculturais – outra forma de dizer que emerge do interior de reorganizações biológicas, genéticas, históricas e sociais. Para Morin é possível distinguir, mas não isolar nem contrapor, os domínios individual, social e biológico que, juntos, configuram o paradigma aberto e inacabado da espécie, do sujeito e da ética ⁹.

Somente porque parte de uma concepção complexa do sujeito, repito, é possível ao autor reconsiderar a noção de ética num patamar epistemológico igualmente complexo. Se oscilamos entre pulsão, razão e afetividade (concepção do cérebro triúnico de Mac Lean) ⁹ e entre egoísmo e altruísmo, a ética só pode ser pensada como estratégia, aposta provisória (decisão e risco), convicção pessoal que admite autoengano. A ética é complexa por ter sempre que enfrentar a ambigüidade e a contradição, por estar exposta a incertezas, por se situar no limite difuso entre o bem e o mal.

Para tecer esse frágil e incerto horizonte da ética Morin faz uso abundante de exemplos históricos e de romances clássicos – esses últimos, verdadeiros operadores cognitivos complexos para a compreensão da ambigüidade que parasita a ética. A prostituta Sônia, do romance Crime e Castigo, de Dostoiévsky, o monsenhor Muriel, de Os Miseráveis, de Victor Hugo, tanto quanto outros personagens e romances, se fazem presentes para problematizar a difícil arte do perdão, os limites da compreensão, a incerteza ética. O camponês do romance Quatre-Vingt-Treize, também de Hugo, que salva um chefe

contrarrevolucionário o qual, em seguida, manda fuzilar três mulheres, faz uma pergunta crucial e desconcertante: “*Então, uma boa ação pode ser uma má ação?*”¹⁷.

O livro *Ética*⁹ expõe, pois, com vivacidade e crueza, processos e eventos que operaram no limite ou no centro da barbárie, da intolerância, do totalitarismo e promoveram genocídios irreparáveis no curso de nossa história recente. Nazismo, stalinismo, escravidão, Gulag, Auschwitz, terrorismo... Forças do mal? Degenerescências e desvio de boas intenções? Bestialização coletiva? Como identificar o responsável quando se trata de processo de responsabilidades em cadeia desde os líderes como Hitler e Stalin até os executores dos campos de morte? Quando Hannah Arendt escreve sobre Eichmann, ela o vê como uma engrenagem da máquina criminoso e é a mediocridade desse funcionário perfeito que a choca. Ela percebeu também que o absurdo Auschwitz não seria compensado com uma pena de morte, conta Morin⁹.

Há, pois, que se considerar a ambiguidade da relação entre intenções e ações quando pensamos a ética. Nada garante à partida que uma boa intenção não se degenera em atrocidades futuras. As boas ações podem produzir maus resultados e o inverso. Assim como o pensamento complexo, a ética complexa não escapa ao problema da contradição. Há sempre incerteza escondida sob a aparência unívoca do bem e do mal. É preciso romper com o código binário bem-mal, justo-injusto. Para o autor, a crença numa ética superior com finalidades emancipatórias universais toma, quase sempre, ilusões por verdade. Daí a necessidade da vigilância ética e do exercício do ‘*pensar bem*’ proposto por Pascal. É no interior do paradoxo, da incerteza e da contradição que se situa a ética para Morin. É distante da fragmentação, dos determinismos, da universalidade, do culpado único, do estereótipo do homem bom e acima de qualquer suspeita, que situa a ética complexa.

A reflexão sobre a ética na ciência e mesmo sobre a ética do cidadão deve voltar à tona, hoje. Não porque seja necessário privilegiar esse dispositivo da cultura em detrimento dos outros, mas porque é crucial desinsularizar o conhecimento científico e demonstrar os elos estreitos que ligam ciência, sociedade, política, técnica, sujeito. Uma *ecologia da ação* está ligada diretamente à ética complexa. A ecologia da ação supõe a compreensão da relação estreita entre convicções e ações, entre teoria e ação, entre o individual e coletivo, entre política e vida cotidiana.

Dessa perspectiva, a ética complexa remete a escolha, aposta, estratégia. Extrapola qualquer maniqueísmo e permite refletir sobre problemas essenciais do nosso tempo: *É absolutamente ético querer incondicionalmente salvaguardar a natureza do Homo sapiens? Ou não seria ético querer melhorar essa natureza, inclusive por meios biológicos?*”, pergunta Morin¹⁰. Longe de optar entre o naturalismo ou a bioengenharia, trata-se mais propriamente de formular de ordem política, social, individual, coletiva.

Assumir a relação entre ciência, política e ética e se ater à ambiguidade de cada uma delas em sua ação conjunta, configura um axioma importante. O problema da ciência vai além dos cientistas. Citando Clemenceau, para quem a guerra é um assunto sério demais para ser deixado nas mãos dos militares, Morin⁹ sublinha que a ciência é um assunto sério demais para ser deixado nas mãos dos homens de ciência.

Uma ética complexa reconhece que a ciência tornou-se também um problema cívico, de cidadãos. Daí porque é fundamental investir numa *democracia cognitiva* e no fim do esoterismo da ciência.

Ter consciência de que não somos o centro de tudo e de que, conforme ensina a cosmologia contemporânea, além da identidade terrestre, temos uma identidade cósmica – porque somos constituídos de partículas formadas, desde o começo do universo, de átomos forjados num sol anterior ao nosso e de moléculas que se juntaram na Terra –, muda certamente a forma de ver a nós e ao mundo, de compreender nossa ligação com todas as coisas. Isso tem relação com a arte de saber viver. Tem a ver também com a tomada de consciência de que o desenvolvimento tecnoeconômico leva à degradação da biosfera, das nossas sociedades e das nossas vidas. Isso conduz, talvez, para uma *ecosofia*, tal como proposta por Félix Guattari, que para Morin remete à sabedoria coletiva e individual, que exige a salvaguarda da relação com a natureza viva⁹.

Excedendo em muito o diâmetro de ação da ética clássica, portanto da ética como campo individual de escolha, uma ética complexa produz uma mudança filosófica e nos conduz “*a uma sabedoria antropológica: renunciar ao controle e à dominação do mundo, estabelecer uma ‘nova aliança’ com a natureza, conforme os termos de Prigogine e Stengers, sabendo que somos filhos e órfãos do cosmos, pois dele nos distanciamos pela cultura e pela consciência*”¹¹. A ética complexa como um horizonte alargado volta a problematizar os fundamentos e os princípios da moral tornando-se, desse modo, crucial ao enfrentamento de desafios, paradoxos e do imponderável que emerge da ambiguidade entre bem e mal no processo dialógico entre juízo pessoal e os princípios morais cristalizados socialmente. O ponto de partida a ser acionado, permanentemente e sem trégua, se situa na autoanálise que se abre à análise do outro. Essa autoanálise, para Morin⁹, precisa ser exercitada desde o começo do ensino fundamental para poder se torna, posteriormente, uma prática tão comum quanto os exercícios físicos. Deveria e poderia ser estimulada por uma pedagogia complexa capaz de religar cultura científica e valores humanos.

Num tom fortemente estético e político, Morin argumenta em favor da *ética da responsabilidade e da convicção*, atitudes que podem fazer girar o circuito trinitário proposto por ele, ou seja, *autoética, socioética, antropolítica*. Movido por complementaridades, concorrências e antagonismos, essa trindade se torna *estratégia* para enfrentar a ilusão do bem universal. Para tal, o exercício da introspecção é fundamental.

Citando Carl Jung, para quem a humanidade sofre enorme carência de introspecção, e Paul Diel, que fala da pertinência de reabilitar a introspecção nas ciências, Morin assevera que a introspecção não pode ficar isolada, ela se torna complexa pela análise do outro, a extrospecção. Trata-se de um longo trabalho de aprendizagem e de enraizamento da reflexividade. Introspecção e reflexividade. Estão, portanto, muito distantes da ideia de autorreflexão confessional, íntima e solitária. Ao contrário, a autoética supõe o difícil exercício de enfrentamento de nossa estrutura psíquica. Aí sim, a autoética poderá expressar, por desdobramento, a *ética da responsabilidade, da religião, de liberdade, do amor, da compreensão, da magnanimidade e perdão, da arte de viver*¹².

Tecida e problematizada no interior de uma antropologia complexa e fundamental, a ética complexa não vislumbra nenhum evangelho de salvação. O pior da crueldade e o melhor da bondade do mundo estão no ser humano. Somos um misto de barbárie e ‘ilhas de bondade’. Mas a dialógica do bem e do mal não ensaia nenhum horizonte imobilista e derrotista. Num argumento desafiador, Morin conclui que, mesmo que as forças de ligação sejam minoritárias em relação às forças de dispersão e mesmo que a crueldade e a barbárie sejam majoritárias, é preciso de forma obstinada e incansável apostar nas ilhas de bondades. A ética de resistência à crueldade do mundo é também a ética de aceitação do mundo. A emblemática expressão de Beethoven (*Muss es sein? Es muss seins!* – Será que isso pode-deve ser? Isso pode-deve ser!) condiz com o perfil de uma ética da aposta nos fragmentos do bem imersos no oceano de barbárie e maldade.

Se é assim, uma nova atitude do ser humano diante de si próprio e do mundo que o acolheu terá que ser, em parte reaprendida –, se é que adormecemos atitudes solidárias do passado –, em parte inventada, se entendemos a debilidade dos ideários que limitam a humanidade a um de seus múltiplos domínios. Uma nova ética requer novo mapa de múltiplas entradas e pontos de partida; requer menos códigos e normas e mais flexibilidade criativa; requer a consciência da coparticipação nos erros e acertos da gestão social contemporânea; requer que nos desalojemos dos limites confortáveis das verdades únicas que funcionam como calmantes, ansiolíticos, entorpecedores; requer, sobretudo, abdicar do lugar de demiurgo e da pulsão narcisista – dois dos sintomas de uma doença quase incurável do pensamento científico quando se institui como o *oráculo da verdade* sobre as coisas.

Reacender a memória do diverso no ensino

Grande parte dos saberes e das informações estocados nos livros e transmitidos pelo ensino formal nos distancia da lembrança e da consciência de que, como sujeitos, contraímos, ao longo da nossa história, um débito impagável com a diversidade. A dessintonia entre os avanços da pesquisa científica e os conteúdos disseminados no âmbito da educação formal nos alerta sobre a necessidade de injetar fluxo de vida nos conhecimentos congelados que, mesmo que cumpram o papel de informar sobre a história (parcial) da ciência, não respondem aos desafios de toda ordem colocados pela história atual.

De fato, temos aprendido tudo pela metade. A informação de que somos mestiços já à nascença está ausente dos conteúdos das disciplinas escolares em qualquer nível. Em seu lugar, uma matemática supostamente exata separa e opõe as várias faces da realidade que é *híbrida* em si conforme Latour¹⁸. Se a sociedade-mundo expressa a necessidade da copartilha nos horizontes comuns e, mais que isso, reclama por laços efetivos de convivência entre as culturas, talvez tenhamos que exercitar uma verdadeira aeróbica dos neurônios para reconhecer que nossa autonomia e singularidade, como seres humanos, emergem da dependência essencial que nos liga ao que excede ao propriamente humano. Na base das atitudes de

intolerância ao diverso e de descompromisso com a sociedade do futuro, está o mesmo padrão de conceber o mundo, a matéria, a vida.

Crianças e adolescentes que não aprenderam, porque não experimentaram, os valores da parcimônia e do companheirismo terão certamente mais dificuldade de compreender e exercitar a solidariedade e a gratuidade dos afetos alargados e exogâmicos dos quais tanto necessitamos hoje. Crianças e adolescentes que experimentaram excessivamente a contingência dos pronomes possessivos *meu(s) ou minha(s)* (meu país, meu lugar, minha religião, minha família, meus amigos e meus inimigos, minha casa, meu gato) certamente terão mais dificuldade para abraçar o projeto do *nosso* destino comum, dos nossos erros e acertos coletivos e a consciência de que o mundo não começa nem termina no umbigo de cada um. Terão certamente dificuldade de inserir o outro na dialógica do eu e de não só aceitar, mas, sobretudo, apreciar, gostar, bem como aprender a conviver com a diversidade. Acima de tudo, terão dificuldade em substituir a oposição *meu-deles* por uma consciência que inclua a sintonia universal entre os seres humanos e todas as coisas do mundo.

Como educadores podemos nos cobrar a missão de fazer diversificar as experiências e os estados do ser de crianças, adolescentes e adultos com os quais partilhamos a *arte de viver e conhecer* – outra maneira de compreender a educação para Atlan. Em lugar de nos fixarmos nas topologias do pensamento que consagram o *Tudo* e o *Não*, melhor seria compartilhar com nossos estudantes uma pedagogia do *Talvez*². Dessa parceria e cumplicidade na experimentação cognitiva, certamente advirão com mais fluxo e rapidez desvios coletivos grávidos de desejo pelo diverso, pelo múltiplo, pelo diferente, pelo outro. Não basta respeitar e tolerar a diferença. É necessário cultivá-la, apreciá-la, incentivá-la.

Tais argumentos e proposições não deveriam se encerrar no luminoso palácio da retórica nem na clausura escura da tecnoburocracia do pensamento. Se concebemos os horizontes do pensamento complexo como um compromisso com a ‘civilização das ideias’ e com a *refundação* (fundar outra vez) do social na qual homens, mulheres e crianças sejam mais felizes, sabemos também que esses horizontes comportam dificuldades, avanços e retrocessos. Mas, mesmo distante do ufanismo, podemos nos alimentar das ideias de Prigogine para quem o ‘futuro está aberto’, comporta ‘bifurcações’ e incertezas – outra forma de dizer: façamos nossas escolhas, sejamos otimistas³. A construção de uma sociedade mais justa e fraterna é sim possível. Começa a partir de nossa contingência singular, social e supõe reaprender algumas pequenas verdades que nos omitiram nas salas de aula, na família, na rua, nas igrejas.

No âmbito das instituições educacionais, é importante reacender a memória de nossa condição humana mestiça. Por meio de várias estratégias de ensino e em todos os níveis da formação científica é importante relembrar insistentemente que somos pó de estrelas, matéria que se tornou viva, sujeitos com histórias singulares, o único animal que sonha acordado, que constrói utopias, conta sua história. Que somos marcados pelo inacabamento, portanto, nada está dado em definitivo. Que profundamente dependentes de nossa herança biológica e genética, fazemos dessa herança uma senha para dialogar com o meio, seja esse meio natural, social, real, seja imaginário. Que o corpo como nossa forma de existir no

mundo é um coágulo aberto, uma ferida que nunca sara completamente, mas que revive teimosamente a cada uma das sucessivas necroses bioespirituais.

Afirmou Boris Cyrulnik^{19,20} que somos *corpo poroso*. Um corpo que se deixa transpassar pelos múltiplos determinismos que são sempre sequenciais, provisórios, reversíveis. Que somos cem por cento natureza e cem por cento cultura ou ainda, como observou um poeta brasileiro, nos seres humanos, ‘a anatomia ficou completamente louca’, porque às vezes somos inteiramente coração. Conforme Otavio Paz²¹, somos responsáveis pela maior invenção da humanidade – o amor – e até esse estado tão intraduzível do ser depende também de metabolismos bioquímicos e das enzimas que secretamos.

Relembrar a natureza mutante da realidade, sua história e suas transformações é tarefa que nos cabe em qualquer área do conhecimento, em qualquer disciplina, em qualquer nível de escolaridade. É necessário informar aos estudantes que a emergência do *sapiens-demens* se deu no interior de outras grandes transformações. Isso facilita a compreensão do nosso débito com a vida, com a matéria e com o que acreditamos ser essencialmente distinto de nós. Talvez assim fosse mais fácil às crianças e aos adolescentes compreenderem que a história singular de cada um e de cada cultura é uma emergência discreta da história do Universo e do diverso. É necessário lembrar também, e insistentemente, que nada está dado à partida e que somos nós, como inventores da palavra, e por meio dela que duplicamos, amplificamos, construímos e distorcemos o entendimento do que está dentro e fora de nós. Que, por outro lado e ao mesmo tempo, a palavra não basta, não substitui a ação e a experiência, isto é, a experimentação corpórea de uma semântica escondida nos porões do inconsciente e para quem ou além das palavras.

Se é assim, uma educação complexa se inicia com a vivência da diversidade e no alargamento das experiências cognitivas corporais, no esgarçamento dos limites do unitário, do único e do singular vivido pelo sujeito. Distante da biofobia e da sociofobia, uma ecologia das ciências pode prefigurar o horizonte aberto da indispensável ética da diversidade.

Desafios da educação para a diversidade

A educação é um operador de aprendizagem da cultura e como instituição e prática social precisa tornar-se a base para a projeção do futuro. Não são poucos os cientistas e pensadores de renome internacional que se têm posto à tarefa de identificar os pontos cruciais do paradoxo no qual vivemos para, a partir daí, sugerir caminhos para reduzir os efeitos danosos dos desmandos da civilização. Albert Einstein é um desses cientistas. Nos livros *Como Vejo o Mundo* e *Escritos da Maturidade*^{22,23}, descreve a função social da ciência, os perigos do uso indevido de suas descobertas e o papel da educação.

Cabe à educação o desafio de construir um ideário de sociedade pautado pelos princípios da multiplicidade e da troca entre conhecimento científico e saberes da tradição. A escola pode facilitar uma

aprendizagem mestiça, capaz de transformar experiências singulares em configurações mais híbridas, abertas, policompetentes.

Em *Alfabetização Ecológica* ²⁴ Maurice Holt, Alice Waters e Fritjof Capra, entre outros, avaliam os efeitos negativos e mesmo predadores de uma proposta de educação cujos princípios curriculares são orientados pela quantidade excessiva de informações, sem o necessário tempo para os estudantes tratá-las e refletir sobre elas. Propõem o que chamam de *slow school*, princípio que não remetente à de uma leitura lenta para pessoas vagarosas, mas à atitude de uma introspecção aos moldes da filosofia, da tradição, da repetição comunitária. Somente assim seria possível fazer consistentes escolhas morais. Na proposta de *slow school*, o aluno tem tempo não apenas para memorizar, mas também para entender o que está sendo ensinado .

Esse tempo *slow* pode favorecer o sentimento de implicação do sujeito no mundo. Como educadores, poderíamos informar a nossos alunos os vários domínios dos quais nos constituímos e somos dependentes. O *domínio da vida* (somos seres vivos, portanto, biodegradáveis, inacabados, em permanente metamorfose); o *domínio da matéria* (somos seres corpóreos, materiais, constituídos por átomos e partículas); o *domínio da humanidade* (somos seres da quimera, do sonho, da imaginação, da palavra, o único animal que diz *era uma vez*, que conta sua história). Esse compartilhamento de informações pode ser entendido ao mesmo tempo como princípio e desafio para fazer emergir a educação para a diversidade.

A autoformação tem aqui papel importante. Requer empenho sistemático e cotidiano e constitui mais um desafio para nós, educadores. Os estudantes não devem esperar que seus professores os presenteiem com um ‘*kit básico*’ que permite religar saberes, áreas de conhecimento, domínios do mundo. Como o conhecimento se constrói a partir de um sujeito – por si, em si, para si e para o mundo; como ninguém conhece no lugar de ninguém; como ninguém se transforma senão a partir de si próprio, das próprias experiências e aprendizagem, sem a experimentação noológica e fenomenal do sujeito não há possibilidade de religar as áreas de conhecimento nem é possível tornar operativa a educação que tenha por matriz uma ética da diversidade biocultural.

Horizonte aberto

Uma agenda aberta e provisória de princípios capazes de facilitar uma educação complexa e transdisciplinar poderia ser anunciada conforme se dispõe a seguir.

1. Uma sociedade-mundo orientada pelos princípios da unidade na diversidade e do diálogo intercultural supõe aprendizagem mestiça.
2. Se a educação formal constitui hoje um lugar privilegiado da produção do conhecimento e construção da cultura, urge favorecer e estimular a experimentação cognitiva do diverso em todos os níveis de escolaridade.

3. Além da necessária religação dos conhecimentos científicos, é importante acionar pontos de fuga que façam a ciência dialogar com o mundo.
4. O diálogo entre ciência, tradição, arte e espiritualidade pode vir a alimentar, com mais fluxo e vida, os ideários da ‘ecologia das ideias’, da atitude transdisciplinar e de uma ‘política de humanidade’.
5. A sustentabilidade da vida no planeta requer avaliação urgente e corajosa dos prognósticos da tecnociência para o amanhã que começa hoje. É necessário tornar a problematizar, de forma corajosa, a ideia do progresso ilimitado da ciência.
6. É fundamental, ainda e sempre, manter a condição de indignar-se contra qualquer forma de crueldade diante da vida. A indignação e a revolta, quando estética e docilmente canalizadas, podem se constituir em forças civilizacionais importantes para alimentar valores como a solidariedade, o diálogo e a esperança. Nisso reside a *Boa Utopia*.
7. O futuro é incerto, portanto está aberto. Se estamos imersos na incerteza, devemos lançar nossas apostas. Diante da bestialização da sociedade do terror, devemos responder com apostas e atitudes condizentes com os inegociáveis valores éticos da vida e da diversidade cultural.
8. A consciência de que somos múltiplos em nossas identidades pode reduzir o autocentrismo e a fobia em relação ao outro em qualquer de seus domínios – étnicos, sexuais, religiosos. Essa consciência propicia avanço em complexidade porque pode fazer emergir a aptidão e a competência para a construção de confederações culturais. Quem sabe assim possamos multiplicar redes de solidariedades distantes da intolerância.
9. Toda transformação, mudança de caminho e projeção de futuro começa pelo hoje; começa pelo sujeito ao mesmo tempo insatisfeito, visionário e mobilizador; começa no âmbito microscópico, local e no fragmento, para depois se expandir. Começa no individual e, como se fosse por contaminação virótica, se expande e se torna um processo coletivo. Foi assim que fizemos a história – a da sociedade e da ciência.
10. A ciência une os povos, diz Prigogine, na *Carta às futuras gerações*². Se é assim, se partilhar dos mesmos códigos facilita a democracia cognitiva, que esses códigos comuns sejam múltiplos em seus operadores cognitivos (oralidade, escrita, informática).

Referências

1. Pessini L, Siqueira JE, Hossne WS. *Bioética em tempos de incerteza*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Loyola; 2010.
2. Prigogine I. Carta às futuras gerações. In: *Ciência, razão e paixão*. [Maria da Conceição de Almeida, Edgard de Assis Carvalho, orgs.]. tradução Edgard de Assis Carvalho, Isa Hetzel, Lois Martin Garda e Maurício Macedo. Belém: Eduepa; 2001.

3. Prigogine I. *Do ser ao devir*, tradução Maria Leonor F. R. Loureiro. Petrópolis: Vozes; 2001. p. 26. (Nome de Deuses. Entrevistas a Edmond Blattchen).
4. Heisenberg W. *A parte e o todo*; tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; 1996.
5. Atlan H. *Viver e conhecer*, tradução Maurício Roberto Campelo de Macedo, Isa Maria Hetzel de Macedo *Cronos*. 2001 jul/dez;2(2):63-76.
6. Atlan H. *Tudo, não, talvez: educação e verdade*; tradução Fátima Leal Gaspar, Carlos Gaspar. Lisboa: Instituto Piaget; 1993.
7. Atlan H. *O útero artificial*, tradução Irene Ernest Dias. Rio de Janeiro: Ed.Fiocruz; 2006.
8. Atlan H, Botbol-Baum M. *Dos embriões aos homens*; tradução Leandro Neves Cardim. Aparecida: Santuário; 2009. p. 13.
9. Morin E. *O método 6: ética*; tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina; 2005. p. 19.
10. Morin E. *O método 6: ética*. Op. Cit. p. 78.
11. Morin E. *O método 6: ética*. Op. Cit. p. 94.
12. Morin E. *O método 6: ética*. Op. Cit. p. 140.
13. Lévi-Strauss, C. *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. Apresentação: Maurice Olender; tradução Rosa Freire d’Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras; 2012.
14. Lévi-Strauss, C. *Tristes Trópicos*; tradução Rosa Freire d’Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras; 2009.
15. Lévi-Strauss, C. *A outra face da Lua: Escritos sobre o Japão*, tradução Rosa Freie d’Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
16. Nietzsche, F. *Genealogia da Moral*; tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
17. Hugo Victor. Noventa e três. Porto: Porto Editora; 2008. Apud Morin, E. *O método 6: ética*, op. cit. Porto Alegre. Sulina; 2005. p. 125.
18. Latour B. *Jamais fomos modernos*; tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34; 1994.
19. Cyrulnik B. *Memória de macaco e palavras de homem*; tradução Ana Maria Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget; 1993.
20. Cyrulnik B. *Do sexto sentido: o homem e o encantamento do mundo*; tradução Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget; 1999.

21. Paz, O. *A outra voz*; tradução Wladir Dupont. São Paulo: Siciliano; 1993.
22. Einstein A. *Como vejo o mundo*; tradução H. P. de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1981.
23. Einstein A. *Escritos da maturidade: artigos sobre ciência, educação, religião, relações sociais, racismo, ciências sociais e religião*; tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1994.
24. Holt M. A ideia de slow school: é hora de desacelerar a educação? In: Stone MK, Barlow Z, orgs. *Alfabetização ecológica: a educação das crianças para um mundo sustentável*. São Paulo: Cultrix; 2006.

Uma espiral complexa

Luiz Alberto Machado Fortunato

ONS

Doutor em História das Ciências, Técnicas e Epistemologia HCTE, UFRJ.

RESUMO

Foi difícil para mim aceitar o convite inicial de Tereza Estaque para escrever um texto para a *Espiral*. Confesso que me senti aquém do padrão autoral da revista e ao tema desafiador da Complexidade. Depois de um tempo Edgard Carvalho também me estimulou e então pensei em relatar como minha relação com o pensamento complexo se dá numa espiral e como busquei me associar com colegas de trabalho para também envolver a organização onde atuo na jornada da Complexidade. Sem rigor acadêmico ou pretensão teórica, esta crônica é o relato sintético de uma jornada em espiral complexa para ser compartilhada com vocês.

Contextualizo inicialmente minha iniciação no tema. Sou engenheiro eletricitista desde 1974, com uma carreira essencialmente dedicada à gestão de recursos hidrotérmicos em grandes sistemas elétricos interligados de energia elétrica, como acabou se constituindo o brasileiro, de 1973 aos tempos atuais. Nessa jornada, quer como engenheiro da Eletrobrás (entre 1974 e 2000) e do ONS- Operador Nacional de Sistemas Elétricos (desde 2000), quer como professor de engenharia elétrica no CEFET-RJ (1), entre 1980 e 2016, lidei com uma crescente complexidade do meu objeto principal de atenções, o sistema interligado nacional de usinas geradoras, linhas de transmissão, subestações e cargas consumidoras, em parte pela evolução física desta malha de interdependências, em parte pela diversificação e natureza física das aleatoriedades associadas às fontes geradoras e ao consumo.

Para fazer frente ao desafio de obter racionalidade de custos e segurança máxima no atendimento às necessidades do país, empreendemos uma evolução fantástica de métodos e ferramentas matemáticas e computacionais, num mergulho rumo aos detalhes e às peculiaridades, uma sanha modeladora embriagante, onde cada vez nos encantávamos com nossas conquistas e nos acreditávamos como capazes de representar o real e lidar com ele antecipando tendências e cenários.

Obviamente essa miragem revelou-se impossível e muito custosa a todos nós, tema que rapidamente me desvio para me voltar ao caminho na senda da Complexidade, que se caracterizou basicamente pela minha desilusão ao final da década de 1990 com a possibilidade de resolver toda a complexidade do enunciado da gestão ótima da operação interligada do sistema elétrico brasileiro com modelos matemáticos. Nesse contexto, conheci o livro de

Ruben Bauer, *A Gestão da Mudança* (2), que me aproximou rapidamente do pensamento complexo e me abriu as portas para uma nova bibliografia.

Destaque-se que nessa época o setor elétrico brasileiro estava enfrentando uma agenda reformista com o projeto RESEB (3), do qual emergiram grandes mudanças institucionais, inclusive com a criação do ONS, para onde eu fui trabalhar em março de 2000.

Em abril de 2004 estava atuando como diretor do ONS e pude assim, alguns anos depois, provocar uma primeira reaproximação em relação à Complexidade, de modo mais orgânico e com alguma ambição institucional: introduzir no ONS as bases do pensamento complexo. Tal iniciativa foi empreendida com a primeira parceria do operador com o IEC, numa tentativa de aproximar as bases do pensamento complexo à realidade operacional da DAC- Diretoria de Assuntos Corporativos, sob minha responsabilidade à época, composta de atividades e gerências responsáveis por Tecnologia da Informação, Recursos Humanos, Instalações Prediais e Gestão Financeira do operador. Isto foi buscado por intermédio de uma programação de encontros, conversas e troca de impressões sumariamente descritas a seguir.

Primeira tentativa de incorporação do pensamento complexo ao acervo de recursos cognitivos e operacionais do ONS – abril a agosto de 2007

- a) Etapa básica de disseminação conceitual: reuniões entre os membros do IEC, Tereza Estarque, André Eirado, Luiz Alberto Oliveira e Ricardo Kubrusly, e um grupo de aproximadamente 20 gestores e técnicos, onde, inicialmente o IEC sugeria temas, textos, livros e debatiam-se os conceitos associados à complexidade;
- b) Etapa de internalização conceitual nas gerências da DAC: reuniões entre os membros do IEC e cada um dos gestores das quatro áreas citadas da DAC, onde se buscava aferir a absorção dos conceitos difundidos na etapa anterior e se identificar inserções objetivas destes conceitos nas atividades usuais das gerências.

De modo crítico, hoje podemos avaliar esta primeira iniciativa como tendo conseguido introduzir no ONS, objetivamente, uma primeira noção de complexidade. Contaminou no “sentido complexo” algumas lideranças e técnicos importantes da organização, abrindo caminho para o que eu gosto de chamar de “conversão” à complexidade, um caminho sem volta e naturalmente sedutor e estimulante de se reinterpretar a realidade. Infelizmente, este avanço não produziu nenhum reflexo operacional nas gerências da DAC (etapa (b)), o que hoje creditamos à estrutura geral do projeto, à insuficiência da duração e ênfase do projeto na etapa (a).

Vida que segue, terminei meu mandato à frente da DAC em abril de 2010, mantendo-me ligado ao ONS como assessor do Diretor Geral. Em tese deveria me envolver com a construção e condução de uma agenda de desenvolvimento organizacional. Tal proposta não se verificou na prática e acabei me voltando para meu desenvolvimento pessoal, iniciando um doutoramento no programa HCTE da UFRJ (4), coincidentemente sob orientação de Ricardo Kubrusly do IEC, também professor da UFRJ, na ocasião coordenador

do programa. Neste HCTE tive a felicidade de contar com mestres de extrema importância, como os professores Luís Pinguelli Rosa e José Carlos de Oliveira, que contribuíram significativamente no curso das disciplinas e na escolha e desenvolvimento da pesquisa final de tese, abordando a governança institucional do setor elétrico brasileiro e a Complexidade (5), que contou também com a co-orientação do professor Adriano Proença, da Engenharia de Produção da mesma UFRJ.

Essa nova etapa de aproximação em relação à Complexidade se caracterizou por uma intensa ampliação de referências bibliográficas, mas também por uma integração das bases do pensamento complexo com muitas das concepções e metodologias da engenharia de produção, principalmente no campo da gestão estratégica, tecnológica e inovação. Particularmente importante no meu doutoramento foi o desenvolvimento da pesquisa final, numa abordagem de *Design Science* (6), com a montagem e atuação de um grupo de colaboração de onze técnicos seniores com diversas formações, arregimentados basicamente por conta de antigas e sólidas relações profissionais e pessoais durante minha carreira no setor elétrico brasileiro. Nitidamente, esses colegas colaboraram também por conta de seus antigos e relevantes vínculos com o setor, e seus desafios, cientes da relevância do tema da pesquisa.

Atuando como em um grupo focal, durante quatro workshops, entre março de 2013 e março de 2014, esses colaboradores reafirmaram vários dos princípios conceituais do pensamento complexo, analisando informações, resultados de minhas pesquisas bibliográficas, interpretando e sugerindo testes e novas investigações, numa materialização emocionante da vitalidade e criatividade que se pode obter de uma abordagem complexa.

Numa tentativa de confirmação de resultados parciais da pesquisa, estive em contato com Eva Buchinger, pesquisadora austríaca (7), cujas contribuições conceituais no campo da formulação de propostas para modelagem de arranjos de governança institucional complexa foram determinantes no encaminhamento do meu doutoramento: experiência (ou novo arco da espiral) que trouxe inestimáveis contribuições à pesquisa, além de reafirmar as bases autopoieticas dessa jornada.

Enfim, o ciclo do doutorado consolidou-se como uma ampla etapa das voltas espirais, com incorporação de novos e importantes elementos conceituais, o que logo em seguida alimentariam uma nova fase da minha jornada complexa.

Uma nova etapa de trabalho no ONS se iniciou em abril de 2016 com um novo titular na Direção Geral, o que possibilitou um resgate das ideias anteriores de implementação de uma agenda renovadora (autopoietica) no operador, contexto onde me inseri em posição de coordenação e apoio decisivo nos projetos reestruturantes e inovadores. Com este novo fôlego e apoio corporativo da Direção Geral, conseguimos empreender quatro movimentos de impacto no ONS: uma reestruturação organizacional; um novo ciclo de planejamento estratégico completo; um primeiro plano de desligamento incentivado, envolvendo mais de

110 técnicos seniores (quase 15 % da força de trabalho) e a formalização de seu primeiro Plano Diretor de Desenvolvimento Tecnológico.

Tais iniciativas nutriram diversas camadas do pensamento no operador, em suas mais variadas esferas de governança, de onde surgiu uma citação recorrente sobre a crescente *complexidade* do nosso ambiente institucional e do nosso objeto de atuação, o SIN-Sistema Interligado Nacional. A partir desta consciência, emergiu uma nova tentativa de reafirmação e ampliação da inserção do pensamento complexo no ONS. Uma retomada mais ambiciosa da experiência de 2007.

Dessa vez, organizamos um novo projeto com base no aprendizado de 2007 e nas parcerias do operador com a Escola Politécnica da UFRJ para inovação tecnológica e, também, com o IEC. Concebemos um projeto de pesquisa sobre como seriam consorciadas as bases do pensamento complexo com as premissas conceituais e procedimentos operacionais do recém-concluído novo ciclo de planejamento estratégico na sua etapa de monitoramento. Além dos recursos externos da UFRJ e do IEC, contamos também com a importante participação da consultora Macroplan (8) que foi a responsável pela condução do planejamento estratégico, e finalmente, com uma equipe núcleo do ONS, criada a partir da reestruturação dedicada à inovação e à estratégia, e mais trinta outros técnicos seniores de diversas áreas da organização.

Essa segunda etapa de inserção do pensamento complexo no ONS está sendo conduzida durante o segundo semestre de 2018, articulando princípios técnicos da Design Science, da metodologia tradicional de cenários e Matriz SWOT, usada em planejamento estratégico, e as bases do pensamento complexo, este último sob orientação do IEC, que contou com as participações de Tereza Estarque, Edgard Carvalho e Luiz Alberto Oliveira.

Basicamente, serão realizados quatro workshops com os grupos focais com trinta técnicos do ONS, consultores da Macroplan, integrantes do IEC, sob a coordenação dos professores Adriano Proença e Vinícius Carvalho da Escola Politécnica da UFRJ. Cada um desses workshops se encarrega de uma etapa evolutiva da aplicação da metodologia *Design Science*, inclusive com reuniões preparatórias, cujo objetivo é avançar na concepção de um novo constructo para o monitoramento da evolução das condições do planejamento estratégico do ONS com base nas concepções do pensamento complexo.

Embora tal projeto ainda esteja em curso quando escrevo este artigo, já nos é possível tirar algumas conclusões parciais:

- Melhor e maior internalização das bases conceituais, em função da duração, estrutura e metodologia usados no projeto;
- Efetiva incorporação de bases conceituais do pensamento complexo às medidas operacionais do ONS;

- Potencialidade de desdobramentos da experiência por todo o operador, em função do objeto do projeto estudado, planejamento estratégico da organização, e pelo fato de que deste projeto participaram técnicos de todas as cinco diretorias do ONS.

Mesmo que essa segunda experiência do ONS com o pensamento complexo ainda não esteja concluída, são possíveis de se identificar várias evidências da continuidade da “conversão” à complexidade dentre nossas equipes e nossos parceiros técnicos, como Macroplan, Escola Politécnica da UFRJ, podendo concluir que a espiral está em curso, cada vez mais ampla e abrangente, numa evolução que amplia significativamente a inserção de pessoas e das organizações nas bases do pensamento complexo.

Referências

- (1) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca. CEFET/RJ
- (2) Ruben Bauer. *Gestão da Mudança: Caos e Complexidade nas Organizações*. São Paulo, Atlas, 1999.
- (3) – PROJETO RESEB - *Reestruturação do Setor Elétrico Brasileiro*. 1994-2004.
- (4) Programa História das Ciências, Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, HCTE-UFRJ
- (5) Luiz Alberto Machado Fortunato. *Setor Elétrico Brasileiro: Complexidade e Governança: Uma Contribuição para o Aprimoramento da sua Coordenação Institucional a Partir do Modelo M3 de Eva Buchinger*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, R J, 2015.
- (6) Aline Dresch. *Designs Science e Design Science Research como artefatos metodológicos para Engenharia de Produção*. Programa de Pós-Graduação em Engenharia de Produção e Sistemas, Mestrado. São Leopoldo: UNISINOS, 2013.
- (7) Eva Buchinger. Department of innovation systems. Viena: AIT Austrian Institute of Technology.
- (8) www.macroplan.com.br

Cidade dos imortais, cidades da beleza e do caos: imagens da barbárie

Maicon Cunha

Vice-Diretor do IEC

Doutor em Teoria Psicanalítica pela UFRJ

Membro associado em formação do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro.

RESUMO

A intenção deste artigo é promover uma discussão acerca de uma característica presente no imaginário social da atualidade: a ideia de imortalidade. O desenvolvimento do texto articula como a imortalidade idealizada se enreda nas tramas do individualismo, tendo como analisador as violências urbanas generalizadas.

A imortalidade é uma característica que norteia um importante sentido no imaginário das subjetividades atuais. O ideal do corpo perfeito, do qual se intenta de todas as formas fazer com que não envelheça, revela um verdadeiro horror face à morte. Um exemplo bastante emblemático disso se situa no registro do culto ao corpo. As mudanças propiciadas pelas técnicas médicas, aliadas à indústria dos cosméticos e academias, prolongam as vidas, na tentativa de perpetuar um corpo jovem eternamente. A imagem resta como um muro que protege. A morte se torna algo a ser vencido, ideal que é poeticamente capturado pela pena de Borges (2015) no conto “Os imortais”. Neste conto, Borges descreve a cidade dos imortais, descoberta através de temerosos e difusos desertos, quando um cavaleiro diz que do outro lado do rio Ganges, caminhando rumo ao ocidente, onde o mundo acaba, chega-se ao rio cujas águas conferem a imortalidade. Às margens posteriores desse rio, encontra-se a cidade dos imortais. Então, Joseph Cartaphilus parte para conhecer a cidade e o rio.

Passando por muitas dificuldades até encontrar a cidade, se perdendo entre sono e delírios, Cartaphilus finalmente, depois de percorrer dias e noites, a encontra, com a ajuda de trogloditas; a enxerga construída sobre uma meseta de pedra. Se dirigindo à cidade, alguns homens de baixa estatura, que lhe causavam, não medo, mas repulsa, o seguiam. Em meio a um silêncio hostil e quase perfeito só se ouvia o vento subterrâneo. Cartaphilus se habituara naquele mundo duvidoso, não sem um horror.

Chegando a um palácio incrível, surpreendido pela antiguidade da construção, Cartaphilus pensou que era uma obra dos deuses. O caráter labiríntico do palácio o fazia se perder por entre escadas e pavimentos e com a impressão de enorme antiguidade juntava-se a sensação do interminável, do atroz, do complexamente insensato. A cidade dos imortais causava medo e

repugnância: “Esta cidade (pensei) é tão horrível que sua mera existência e perduração, ainda que no centro de um deserto secreto, contamina o passado e o futuro e de certo modo compromete os astros. Enquanto perdurar, ninguém no mundo poderá ser corajoso ou feliz.” (BORGES, 2015 p. 15). No palácio dos imortais nada parecia fazer sentido ou servir a uma finalidade.

Borges delinea encantadoramente um esboço da terrível sensação que é estar no registro da imortalidade. Todas as outras criaturas, que não os humanos, ignoram a morte, pois ela só existe para aquele que nela pensa. Não é sem motivo que Freud atribui um lugar fantástico para as religiões em “O futuro de uma ilusão” (FREUD, 1927/2006). O ego se recusa a morrer e no inconsciente estritamente há uma recusa da ideia própria da morte. O tal sentimento oceânico que Roland disserta e que Freud problematiza no início do *Mal-estar na civilização* (1930/2006) não seria, na visão freudiana senão o desejo de uma perpetuação da unidade egoica com o cosmos.

Seja como for a morte ocupa um lugar central nas formulações dinâmicas e possui efeitos na vida: “A morte (ou sua ilusão) torna preciosos e patéticos os homens. Estes comovem por sua condição de fantasmas; cada ato que executam pode ser o último; não há rosto que não esteja por se dissipar como o rosto de um sonho. Tudo, entre os mortais, tem o valor do irrecuperável e do casual. Entre os Imortais, por sua vez, cada ato (e cada pensamento) é o eco de outros que no passado o antecederam, sem princípio visível, ou o fiel presságio de outros que no futuro o repetirão até a vertigem. (BORGES, 2015, p. 21).

A morte propõe uma injeção de sentido à vida. É por isso que as artes, a política, a ciência, a filosofia, enfim, aquilo que é da ordem da cultura humana, só existe na medida mesmo em que foram concebidas “no ponto do trágico, mas fatal, encontro entre o período finito da existência física humana e a infinitude da vida espiritual humana.” (BAUMAN, 1998 p. 191). Em consequência, o conhecimento da mortalidade significa, ao mesmo tempo, o conhecimento da possibilidade de imortalidade, mas aí inscrita no plano da temporalidade. Bauman sustenta que “talvez, se indagado, Freud respondesse que o nosso perpétuo impulso em direção à imortalidade é, em si, o efeito do instinto de morte... ou poder-se-ia falar, acompanhando Hegel, da astúcia da razão: ela consola os mortais ao acenar-lhes com a perspectiva da imortalidade.” (BAUMAN, 1998, p. 191), e é na implacável realidade da morte que ela se impele à ação.

Tratando da mortalidade e da imortalidade na modernidade e na pós-modernidade, Bauman (1998) afirma que o desejo de ultrapassar a morte esteve ditado, ao longo da história humana, por duas estratégias básicas: a primeira coletiva e a segunda individual. Na primeira, se concebe a imortalidade a partir das instituições. Os seres humanos são mortais, mas a Nação, a Igreja, o Partido e a Causa vivem muito mais que os indivíduos, algumas vivem eternamente na cultura¹. Nessa, as individualidades se dissolvem no coletivo. A segunda estratégia é individual.

¹ O que confere sentido ao martírio, a privação individual de algum direito, até a morte, em nome de uma Causa.

Fisicamente, todos os indivíduos morrem, mas alguns são preservados, o que evoca a ideia de memória, uma vez que existem indivíduos que permanecem por seus feitos. Enquanto existirem homens com memória, eles serão existentes. São os casos dos reis, legisladores, filósofos, poetas e artistas em geral.

A modernidade, caracterizada pelo poder individualizante, como bem tratou Foucault, constituiu um desafio, pois era preciso que nos regimes democráticos a questão da imortalidade permanecesse num mundo em que Deus havia morrido, como anunciou Nietzsche. Nesse cenário, a fórmula da modernidade de transformar os seres humanos em indivíduos requeria que a imortalidade coletiva viesse a suprimir a individualidade, enquanto a imortalidade individual permanecesse privilégio de poucos. Assim, o humanismo que passou a, de certa forma, ser o *ethos* que definia a substituição de Deus pelo homem viu-se atrofiado, “de modo que o altivo e arrogante ‘eu sou’ ‘degenerou-se naquele de um inválido crônico que acompanha a vida da janela do hospital” (BAUMAN, 1998, p. 194).

Na tentativa de elevação, por um lado, do homem, como ser de sua própria gestão enquanto vivente supostamente livre, a modernidade terminou por cronificar a condição de docilização dos corpos (FOUCAULT, 2009). Disto deriva a transformação da categoria do estranho em anormal (FOUCAULT, 2010), fazendo morrer as diferenças em nome do imaginário de pureza, advindo do idealismo da revolução francesa. O progresso tecnológico que se constitui num crescente desde a revolução industrial trouxe, entretanto, não uma configuração de igualdade, mas a captura dos recursos disponíveis pela classe dominante. A pós-modernidade é herdeira de um descrédito das ambições modernas, que tiveram no humanismo, pelo lado filosófico, e nas temáticas do socialismo, pelo lado político e econômico, suas sedimentações.

A medicina, que prolonga cada vez mais a vida através da ampliação de sua ciência, faz estes benefícios chegarem apenas para aqueles que podem pagar o seu preço. Bauman destaca que “dentre os sonhos modernos abandonados e desesperançados, está a perspectiva de suprimir as desigualdades socialmente geradas, de garantir a todo indivíduo humano uma possibilidade igual de acesso a tudo de bom e desejável que a sociedade possa oferecer.” (BAUMAN, 1998, p. 195). Nessa seara, a exclusão social, que era tida na modernidade como um erro a ser corrigido pelo progresso, se instaura como princípio regulador. O anormal não é mais o monstro do século XIX, mas o consumidor falho que não pode adquirir os sedutores bens e serviços ofertados pelo mercado, numa lógica onde se privatiza de tudo, inclusive as possibilidades de sobrevivência.

Por um lado, a morte se encontra banalizada, inserida na tática incessante de colocar “os velhos em guetos geriátricos muito antes de serem confiados ao cemitério, esse protótipo de todos os guetos; transferir funerais para longe de locais públicos; moderar a demonstração pública de luto e pesar; explicar psicologicamente os sofrimentos da perda como casos de terapia e problemas de personalidade.” (BAUMAN, 1998, p. 198). A morte dos anônimos, confinados por muros da exclusão, como nas favelas e *banlieues*, mesmo que muros simbólicos, como acontece com os refugiados vagando como zumbis pela Europa - numa errância que tende ao infinito - é

convertida em espetáculo lucrativo seja pela mídia, pela indústria armamentista, tornando-se, assim, acessório da vida cotidiana.

Por outro lado, se há algo de coletivo atualmente, é que a imortalidade se configura como uma ilusão ou desejo que se enreda no plano privado. Cada um vira uma empresa de si. Aliada a uma *memória artificial*, cuja condição de possibilidade foi dada pelo desenvolvimento das tecnologias da comunicação e informação, pelo refinamento cada vez mais rápido e intenso das mídias tecnológicas, a atualidade se configura como um verdadeiro “show do eu”:

Com a capacidade infinita e o apetite insaciável da memória artificial, ser registrado não é mais a recompensa dos poucos eleitos, nem necessariamente o resultado do próprio empreendimento de alguém. Agora todos têm a possibilidade e a probabilidade de ter o nome e o registro de vida conservados para sempre na memória artificial dos computadores. Pela mesma razão, ninguém tem a possibilidade de obter um acesso privilegiado à comemoração perpétua. A fama, essa premonição da imortalidade, foi suplantada pela notoriedade, essa imagem da contingência, infidelidade e inconstância do destino. Quando todos podem ter um quinhão dos refletores, ninguém permanece sob os refletores para sempre, mas tampouco ninguém submerge para sempre na escuridão. A morte, a irrevogável e irresistível ocorrência, foi suplantada pelo ato do desaparecimento: os refletores movem-se para outro local, mas sempre podem voltar-se, e de fato se voltam, para o outro lado. Os desaparecidos estão temporariamente ausentes; não totalmente ausentes, porém – eles estão tecnicamente presentes, armazenados em segurança no depósito da memória artificial, sempre prontos a serem ressuscitados sem muita dificuldade, e a qualquer momento. (BAUMAN, 1998, pp. 202-203).

Assim, mortalidade e imortalidade se inserem numa dinâmica de interminável ressurreição, mas sem finalidade, sem céu, num horizonte semelhante à cidade dos imortais, onde por nada ser morte, tudo já é morto.

Violências e barbárie: por uma ética de destino à agressividade

Um outro ponto sobre a questão da imortalidade como ethos imaginário da atualidade, será feita agora uma passagem sobre o fenômeno da violência, nesta trama. Uma das facetas mais adjetivas da atualidade se inscreve na leitura das relações intersubjetivas pautada pela espacialização em contraposição à categoria de tempo. O espaço assume uma prevalência cada vez mais intensa na constituição da experiência subjetiva. Birman (2012) sustenta que os sujeitos vivem sob a égide da sensação de um eterno presente, de maneira que a inscrição da espacialização da experiência psíquica comporta um quadro que delinea as formas pelas quais a dor exerce uma dominância sobre as subjetividades atuais, em detrimento do sofrimento. Isso porque o sofrimento pressupõe

um apelo em direção ao outro, enquanto a dimensão da dor evidencia uma posição solipsista do sujeito na medida em que este se fecha ao outro.

É nesse contexto que afirmamos a pertinência da problemática da violência, enunciando uma discussão ampliada em sua configuração atual, que necessita de um urgente esforço para pautar um delineamento das formas pelas quais discursos sobre o fenômeno da violência são produzidos. Presenciamos um silenciamento sintomático no tocante a esse tema, enquanto aumentam vertiginosamente as demandas por penalizações mais duras. Alia-se a isso uma avalanche discursiva rumo à prevalência da judicialização da vida como forma privilegiada nos conflitos e impasses sociais. Essa composição está remetida a um incremento da violência e da crueldade como formas de manifestação de algo que se encontra num conjunto maior de elementos, entre os quais poderíamos caracterizar algumas das formas do mal-estar na atualidade.

Esse silenciamento comporta uma dimensão de blindagem da discussão acerca da complexidade social e individualiza a problemática, em lugar de descortinar os fios que fornecem a tessitura da rede simbólica à qual está referido. No bojo disso se encontra uma possível solução que se pauta no desejo de maior proteção contra o ato violento. A violência urbana, cada vez mais marcada pela dimensão da crueldade, tende a ser interpretada como problema individualizado. As manifestações de violência aumentam e com elas há um incremento da necessidade de punição ou de isolamento individual (ou grupal, nos casos relacionados à xenofobia) como forma principal do ideal de solução. A discussão que é retomada no Brasil recentemente sobre o estatuto do (des)armamento é índice desse contexto.

Assim, a extrapolação para o campo da delinquência encontra fundamentação a partir de atores contingenciais que não costumam ser levados em consideração nas discussões midiáticas mais amplas, e que, portanto, surgem como ato na cena social. Um ato violento pode ser compreendido como um protesto contra algo que não tem possibilidade de ser elaborado enquanto palavra na sua potência simbólica de doação de novos sentidos. Nesse campo, a contribuição de Winnicott (1987) no que se refere à delinquência é um importante vetor que elucida um componente relacional nessa trama. O autor disserta sobre a delinquência afirmando que esta seria uma condição advinda a partir de um quadro de privação emocional.

A criança, por meio do roubo, busca não somente o objeto, mas também a capacidade para procurá-lo criativamente. Pela sua conduta antissocial destrutiva, ela também procura o controle ambiental para reconquistar sua segurança e resolver sua ansiedade: “A criança antissocial está simplesmente olhando um pouco mais longe, recorrendo à sociedade em vez de recorrer à família ou à escola para lhe fornecer a estabilidade de que necessita a fim de transpor os primeiros e essenciais estágios de seu crescimento emocional” (WINNICOTT, 1987, p. 122).

Lacan (1948/1988), por outro lado, sustenta que no tocante à agressividade há uma manifestação da pulsão de morte que tem como fio condutor a ideia de fragmentação corporal. Através da violência seria possível haver a experimentação da fragmentação, passo anterior à congregação da

unidade egoica, que será experienciada com o júbilo narcísico. Há algo de uma agressividade que é signo de vitalidade e precisa ser destinada a outros fins.

No entanto, esta compreensão da agressividade contempla a dimensão da crueldade? Na atualidade o estatuto das violências encontra uma diferenciação? Não obstante o roubo, o assalto, ser já uma violência na qual humilha-se o outro, traumatiza-o, toma à força, será que a dimensão do aniquilamento até a morte física encontra uma explicação, uma compreensão?

As figuras do vazio no cotidiano individualista permeiam as relações na atualidade e assim a noção de alteridade se encontra altamente em xeque. Assim, podemos dizer que há sentido nas violências atualmente, ou são expressão de uma barbárie totalmente sem sentido, sem destino?

Portanto, entender a complexidade e as necessidades que uma pessoa tem para se tornar minimamente saudável, amando e trabalhando, ajuda na compreensão de determinados nós sociais. Vale ressaltar que a problemática da delinquência encontra sua equivalência nos quadros de xenofobia e na eleição de muros físicos ou simbólicos entre as pessoas, tão destacados em algumas narrativas do mundo contemporâneo.

Por outro lado, a violência, do ponto de vista psicanalítico, alude, inequivocamente ao estatuto da violência do pulsional. A pulsão, sendo compreendida como um conceito limite entre o psíquico e o corporal, inscreve a ação humana e é inscrita por ela. *Trieb*, como Freud, usou no alemão, situa uma ideia de uma força que impele e que é impelida, causa de todo emaranhado que torna a vida humana possível.

Na medida em que o sujeito é desamparado, a pulsão se inscreve como a possibilidade de existência, caracterizada sempre pela parcialidade. O outro como agente necessário nos cuidados iniciais do bebê, desamparado e permeado por excitabilidades ativas, age de forma violenta na medida em que invade o corpo do bebê para cuidar deste e inseri-lo na ordem simbólica. A violência pulsional é imprescindível.

No campo psicanalítico a instauração de um modelo terapêutico baseado na dialética transferencial insere a violência da interpretação como mote do processo de mudança subjetiva. A dimensão do sofrimento faz o jogo de linguagem no setting analítico supor uma interpelação a um outro, detentor de um suporte saber, e que interpreta. Esta dimensão não ocorre sem uma certa operacionalidade violenta. Não há relação eu/não eu, eu/outro, que não suponha um certo nível de violência.

No entanto, vemos na atualidade uma clínica mais muda, marcada pelo esvaziamento subjetivo. O outro é entendido como alguém que enreda uma suposta violência em outro nível, uma violência que atinge a fragilidade narcísica das subjetividades da era do individualismo.

A psicanálise tematizou as dimensões da violência, seja individualmente, seja coletivamente. Nos idos da primeira tópica freudiana, com o livro *A Interpretação dos Sonhos* (Freud 1900/2006), a coluna teórica da psicanálise estava pautada pela noção de uma ideia intensiva, ou seja, a pulsão na sua forma de representação manifesta: a *Vorstellung*, por assim dizer. Com a segunda tópica, a reformulação teórica com a pulsão de morte leva ao primado da intensidade, pois esta existe antes

da ideia. O que quer dizer que quando Freud trabalha na primeira tópica com a *Vorstellung*, ela já é uma intensidade capturada, ligada.

Nesta medida, surge a dimensão do excesso pulsional, que será atrelado à pulsão de morte, sobre a qual é possível a Freud afirmar, em 1924, no *Problema Econômico do Masoquismo*, que a pulsão de morte é a pulsão por excelência. Ou seja, a condição de existência do aparelho psíquico é de que esta energia livre, anárquica, que busca um estado de inércia, seja capturada pela representação. O que implica em dizer que só há vida possível quando se consegue contornar as exigências de morte, desta intensidade não-ligada.

Este deslocamento teórico impôs novas reflexões sobre o estatuto do mal-estar com o qual Freud sempre esteve às voltas. Se a problemática da existência da violência, da agressividade e da destrutividade girava em torno de um desvio com relação ao sexual, agora a questão se impõe de uma forma tal que a crueldade se mostra primordial, restando o gerenciamento possível entre as exigências da pulsão e da civilização. A violência é primária, portanto, e a pulsão de vida contrabalança este movimento. Não há uma homeostase desde sempre, regida pelo princípio de prazer. Em vez disto, o aparelho psíquico precisa permanentemente gerenciar aquelas exigências, sendo a pulsão de vida a possibilidade de se evitar a morte.

Seja pelo receio da morte, seja pela renúncia da dor que o homem provoca ao outro, uma parte de si é direcionada ao externo e, nesta medida, a formação alteritária é condição fundamental na captura da força pulsional para a formação do laço social. Não há subjetividade que se forme fora do domínio do outro. Freud empreendeu a sua teoria da formação subjetiva a partir da noção do outro. Se, por um lado, a ética do desamparo revela a falta de proteção e de garantias, por outro lado, em contrapartida, a construção de caminhos simbólicos para a vida é um imperativo que não se constrói fora do domínio da precariedade e da falta de uma solução que seja ontologicamente harmoniosa. Em *Psicologia de Grupos e Análise do Ego* (FREUD, 1921/2006) isso fica nítido, dada a impossibilidade de separar os registros do sujeito e do social. Entretanto, o mais interessante neste texto, além de apontar este paradoxo, é a enunciação da impossibilidade da plena captura do sujeito pela ordem social.

Nesse texto, de 1921, Freud está em um momento teórico de sua obra em que arquiteta o que é chamado de segundo dualismo pulsional, já marcado pela noção da existência de um resto que não é passível de ser simbolizado. Ou seja, a imposição da questão teórica da morte implica no caráter irremediável da desigualdade como constituinte da política. Freud vislumbrava isto desde as *Reflexões para os Tempos de Guerra e Morte* (1915/2006), quando ele escreve sobre os horrores causados pela guerra. A desilusão sentida pelo caos mostra a descrença com relação ao Estado como garantidor da ordem, pois na medida em que ele foi eleito como o regulador do social, ela incita a guerra, promovendo a violência desenfreada.

As reflexões e inquietações de Freud há cerca de 100 anos atrás na Europa podem ser extrapoladas para a nossa realidade brasileira de hoje, a despeito das múltiplas diferenças de contextos. Nos perguntamos sobre o Estado garantidor da ordem. Intervenção militar na cidade do Rio de

Janeiro é benéfico ou não? Quem é responsável pela segurança: os próprios indivíduos com suas armas particulares? Muito há de se problematizar neste sentido. De qualquer forma, há uma urgência de nos colocarmos constantemente o debate sobre as especificidades da dimensão da violência e da crueldade presentes no nosso cotidiano.

Assaltos nos quais mais do que o roubo do objeto em si está em jogo uma dimensão do aniquilamento total do outro é algo para ser pensado profundamente. Disparam-se balas contra vítimas que não reagem à ação de criminosos, num jogo que nos faz interrogar o que está presente nesse tipo de ação. Mas fundamentalmente devemos nos perguntar sobre políticas públicas que se assentam na ideia de que com uma arma o indivíduo normal pode ser um imortal. Qual é o estatuto de proteção que uma arma confere ao cidadão? Será esse mesmo o caminho a ser seguido? É sobre a centralidade da barbárie e da crueldade que devemos sublinhar nossos esforços de compreensão.

Referências

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*; tradução Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BIRMAN, J. *O sujeito na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 2012.

BORGES, J. O imortal. In: BORGES, J. *O Aleph*; tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. História da violência nas prisões; tradução Raquel Ramallete 37ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *História da loucura: na idade clássica*; tradução José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FREUD, S. *Pulsão e Destinos da Pulsão*. Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente; tradução coordenada por Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2004. (Trabalho originalmente publicado em 1915).

_____. *A Interpretação dos Sonhos*. (Parte I e Parte 2). A Interpretação dos Sonhos; tradução coordenada por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006. (Trabalho originalmente publicado em 1900).

_____. *Reflexões Para os Tempos de Guerra e de Morte*. A História do Movimento Psicanalítico, Artigos Sobre Metapsicologia e Outros Trabalhos; tradução coordenada por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006. (Trabalho originalmente publicado em 1915).

_____. *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*. Além do Princípio do Prazer, Psicologia de Grupo e Outros Trabalhos; tradução coordenada por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006. (Trabalho originalmente publicado em 1921).

_____. *O Problema Econômico do Masoquismo*. O Ego e o Id e Outros Trabalhos; tradução coordenada por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006. (Trabalho originalmente publicado em 1924).

_____. *O Futuro de uma Ilusão*. O Futuro de uma Ilusão, O Mal-estar na Civilização e Outros Trabalhos; tradução coordenada por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006. (Trabalho originalmente publicado em 1927).

_____. *O Mal-estar na Civilização*. O Futuro de uma Ilusão, O Mal-estar na Civilização e Outros Trabalhos; tradução coordenada por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006. (Trabalho originalmente publicado em 1930).

LACAN, J. Agressividade em psicanálise. In: *Escritos*; tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. (Trabalho originalmente publicado em 1948)

LASCH, C. *A cultura do narcisismo*; tradução Ernani Pavaneli. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1983.

WINNICOTT, D. *Privação e delinquência*; tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

A resistência como força estruturante face à devastação dos sistemas perversos

Rachel Sztajnberg

Psicanalista, membro titular da Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro.

RESUMO

O artigo propõe uma releitura do mal-estar na civilização para os nossos dias, agora já não referido à culpa e ao Édipo . O meteórico avanço científico-tecnológico teve como consequência a ruína dos pilares civilizatórios que antes sustentavam a convivência humana: a família, a organização social, o Estado, a religião. A falta de mediação ampliou as fissuras éticas. Mais à mercê dos próprios impulsos, o homem contemporâneo viu-se remetido ao vazio e à agonia. A barbárie hoje nos ameaça .

Where is the knowledge we have lost in information?

T. S. Elliott

Encaro o futuro em longo prazo. Sei que não participarei da colheita, mas faço questão de morrer semente.

Frei Betto

O sofrimento psíquico contemporâneo nos interroga e nos desafia a partir de um contorno muito distinto daquele que provocou a curiosidade desassossegada do fundador da Psicanálise. Dispomos, com o legado de Freud, de uma ferramenta valiosa para abordar o mal estar na civilização, mas que carece de uma atualização para continuar operante. Se a cultura tem um caráter dinâmico e muda, com ela muda o sujeito que aí está inserido. Isso porque só um sujeito severamente comprometido do ponto de vista psíquico vive dissociado de seu ambiente. Quem é são, habita um espaço que se situa entre a sua realidade interna e a realidade externa, uma se refletindo sobre a outra em estado de constante tensão, só estancada quando não há mais vida. Independente das condições excepcionais das estruturas marcadas pela dissociação, todo sujeito se confronta, em intensidades variáveis, com o desequilíbrio desse campo de forças como gerador de sofrimento e ameaça à sua integridade. É inevitável, portanto, que um mal estar seja detectado, em distintas proporções, em qualquer ser aculturado.

No século XIX, face à repressão que continha os excessos dos impulsos sexuais e agressivos, potencialmente sentidos como perturbadores da convivência humana, a culpa

vigia como marcador fundamental do comportamento dos sujeitos “adaptados”, ainda que fosse o responsável pelos sintomas derivados dessa exigência moral. A saída possível, a via sublimatória, trazia algum alívio ao represamento das moções pulsionais, ainda que insuficiente. A sensação de pertencimento representava a gratificação compensatória, a dirimir pelo menos em parte, o desamparo diante da implacável força da Natureza, dos apelos do corpo e dos conflitos com os semelhantes.

Com que se encontram às voltas, agora, os sujeitos de nossos dias, se os códigos com muito esforço construídos, ao longo de muitos séculos, para sustentar o esforço da convivência possível, parecem ter caducado? Se aquilo mesmo que se configura como um avanço de recursos extraordinários, quase milagrosos, a garantir uma melhor qualidade de vida, representa igualmente o móvel da expressão de um domínio tirânico que submete um sujeito, um grupo, uma comunidade, ao jugo implacável de outro. A isso se deve, inclusive, a exclusão impiedosa de inocentes desterritorializados que são privados de seu direito a viver com dignidade, que perdem mesmo seu lugar no mundo e vagam desconsolados sob o olhar indiferente de multidões. Sim, multidões, porque o que de antes se ouvia apenas falar está agora à vista de todos. Uma mídia poderosa se impõe às massas, suspende radicalmente a interdição que o recalque tinha a função de operar. Fica tudo visível, banaliza-se a crueldade sem qualquer escrúpulo ético. O que se acessa da realidade pode ser facilmente confundida com ficção, na verdade se é uma coisa ou outra, tanto faz. A barbárie é perpetrada diante de todos, despojada de qualquer pudor e a maior parte dos assistentes testemunha, apática, esse espetáculo de horrores. Uma outra parte da plateia ainda se deixa afetar, se sensibiliza. Alguns desses afetados pelo excesso de transparência frequentam nossos consultórios e falam de seus fantasmas como antes. Trazem, no entanto, para além de seus fantasmas particulares, e às vezes, até em primeiro plano, uma realidade fantasmagórica da qual nós, analistas, também participamos em nosso cotidiano. Somos todos involuntariamente cúmplices.

O poder da imagem que a tecnologia sofisticou suscita uma outra modalidade de cena primária, igualmente invasiva. Se falta faltar, a riqueza do valor simbólico como polissemia a desdobrar uma infinidade de sentidos, não mais acontece e faz do sujeito um bebê sábio e infeliz, atropelado por um excesso que não teve condições de absorver. O efeito traumático do que é vivido promove uma incorporação e bloqueia o caminho saudável do processo de identificação. Um mimetismo equaliza as respostas às demandas veiculadas pasteurizando o que poderia ser a riqueza da diversidade. A globalização trouxe em seu bojo esse prejuízo no plano do social.

Quando esse cenário se impõe, a utopia fundamental que orienta o destino da humanidade, apesar de todos os acidentes de percurso, tende a ser pulverizada. As ilusões, em seu caráter estruturante de fabricação da realidade, se desfazem precocemente. Fixadas num terreno imaginário, lá onde tudo é fantástico e ilimitado, passam ao largo do teste de

realidade. Não tem como se transmutar em ideais a serem compartilhados no coletivo, permanecem residualmente no circuito hermético do solipsismo e da idealização. Eu ideal que não ascende a ideal do eu. Por não se articular com o que está fora do universo narcísico, não se desenvolve a confiabilidade sem a qual a esperança, “princípio organizador da vida psíquica” para Luis Claudio Figueiredo, não se instala. Por ser ela o elemento indispensável à construção de sentidos que justifiquem o investimento na laboriosa tarefa de dar continuidade à existência, sua ausência compromete significativamente a capacidade de sonhar, de acessar desejos e conceber o futuro.

Demasiadamente desengano, descrente, esse sujeito carece dos pontos de ancoragem a partir dos quais tece sua combatividade para desafiar o *statu quo* e criar o seu mundo, suas crenças, seu projeto de vida. Não resiste, não luta, ao contrário, por não sabe o que fazer, desiste. Não oferece resistência e absorve sem crítica as imperiosas demandas a que o que vem de fora o submete. A pior das servidões, a voluntária, a consentida, o assola. Ela não é mediada por nada nem por ninguém. Para tamponar o vazio e a agonia, esse ser contemporâneo sujeita-se a uma entrega imediata aos simulacros dos objetos geradores de genuína satisfação. Em seu lugar, são lhe oferecidos meros fetiches aos quais uma legião adere e dos quais acaba irremediavelmente dependente, o que atende aos óbvios interesses do *establishment*, na maior parte das vezes cunhados num valor lucrativo e utilitário. Forjam-se, assim, produtos geradores de necessidades, anos-luz do que seria criado pela autenticidade do desejo. Seus consumidores já não são, então, mais sujeitos, autores de uma construção mais autêntica, pessoal, mas permanecem meros indivíduos, seres isolados e dispersos. Não dão mais conta da urgência de uma aliança fraterna em prol de uma causa comum.

Quando os laços se desfazem, não se conhecem mais qualidades adquiridas no processo de inserção social, tais como a empatia, a identificação com o outro. O princípio da hospitalidade, tão caro a um pensador como Derrida, desbota no tecido das organizações humanas da atualidade. A presença de um sentimento de familiaridade entre semelhantes, essencial para que a convivência produtiva e criativa seja possível, parece rarefeita. A estranheza e a indiferença parecem prevalecer a partir da desconstrução hierárquica em todos os planos do sistema social, religioso, político, familiar. Sem essas escoras, as fissuras éticas se ampliaram e deixaram cada um mais a mercê dos próprios impulsos.

Tomemos a agressividade e a importância dela ser acolhida e direcionada para que seja exercida em seu pólo mais benigno, a combatividade necessária à saúde de uma cultura pulsante e viva, em movimento. A presença de um outro é condição *sine qua non* para que as demandas e os questionamentos sejam acolhidos, contidos e ganhem um “bom” destino. Projetadas no vazio, na falta de uma instância que medie sua efervescência, a pulsação sem freio está fadada a desencadear uma destrutividade

mortífera. A crueldade testemunhada por nós transcende o ódio e expõe na desmedida e na perda de foco o retorno à selvageria primitiva.

Parece ser esse o dilema que nos assola no presente. Para além de uma crise política ou econômica, estamos às voltas com uma crise civilizatória. Já não zelamos por tudo do qual dependemos, seja no que concerne os recursos naturais explorados de maneira inconsequente e predatória, seja como o padrão relacional dos *sapiens*, fragilizado em sua textura humanística esgarçada e de volta fortalecido pelas bases dos sistemas dominador-dominado. O projeto de um pacto social onde todos acordam sacrificar um ganho exclusivo em favor de uma riqueza menor e compartilhada, em troca de uma convivência mais harmoniosa, acaba corroído pela ganância voraz daqueles que lançam mão de estratégias selvagens em benefício exclusivo das classes dominantes. É o Totem e Tabu reeditado em novas roupagens.

Espero não estar até aqui vaticinando o fim dos tempos, numa visão apocalíptica irremediável, quando a História da Humanidade nos aponta inúmeros períodos críticos e sombrios que puderam ser atravessados e contornados, independente da variabilidade de tempo e do esforço demandado. O que parece evidente para muitos pensadores da atualidade é que os pilares de sustentação que durante muito tempo garantiram o equilíbrio possível da convivência humana, parecem hoje ter esgotado seu prazo de validade. Estamos, parece, sofrendo o efeito do desmoronamento das estruturas antes úteis, hoje caducas e o consequente afrouxamento dos laços sociais imperfeitos, mas dotados de alguma consistência até então, a suficiente para permitir a construção de ideais e projetos coletivos pautados numa utopia que eludisse um original e devastador desamparo, inevitável, do qual o homem não pode escapar ao tomar consciência de si.

E agora? Se estamos regredidos, de volta a um outro ponto de partida, por onde vamos, levando conosco, inclusive, os remanescentes do que foi produzido até aqui e que tampouco pode ser ignorado? O que fazer com toda essa bagagem, esse arsenal de conquistas, para que os equipamentos funcionem a nosso favor e não para nos levar ao fim de tudo? Muitos observadores lúcidos reconhecem a gravidade e a delicadeza desse momento, dessa passagem.

Jean Pierre Lebrun é um desses autores e numa publicação de 2010, *O mal-estar na subjetivação*, não hesitou em apontar que a evolução cultural do homem encontra-se num momento de forte impasse em relação à próxima etapa. Em franca decadência, as instâncias balizadoras da cultura, a saber, a metáfora paterna, os códigos de interdição e a culpa gerada pela transgressão destes, a sexualidade normatizada e outros traços dominantes do sistema assim estruturado perderam credibilidade. Numa velocidade meteórica, em muito determinada pela complexidade e sofisticação da técnica e da ciência, ruíram os padrões éticos que pautavam o *modus vivendi* dos habitantes do planeta. O humanismo, valor inestimável em alguns períodos históricos, parece ter sido

sacrificado quando o deslumbramento com a mágica que o poder das máquinas pôde operar revelou-se. Brincar de Super Homem ficou divertido, até por atender à eterna aspiração humana de superar suas limitações e alcançar a plenitude. Sentindo-se cada vez mais potente para criar produtos fantásticos, apresentados incessante e excessivamente, o homem pós-moderno pretende assim tamponar o vazio gerado pela falta de uma produção interna inédita, não fabricada em série, mas seletiva e particular.

Lebrun insiste em sua literatura em identificar um sintoma nas famílias contemporâneas que inaugura essa típica configuração subjetiva: trata-se da dificuldade dos pais de hoje de dizerem não a seus filhos. Por não se sentirem legitimados para introduzir o interdito, ao não se autorizar nessa função, eles promovem o declínio da função da palavra e por consequência a inibição dos atos que garantem a afirmação do sujeito e de sua existência.

Sabemos, desde Freud, que o processo de constituição do sujeito e do laço social está sustentado por um paradoxo onde uma marca de negatividade é que contribui para a afirmação de si. Só uma imprescindível renúncia funda a inscrição na cultura. Um a menos de felicidade é a moeda de troca de garantia mínima de alguma segurança na vida coletiva. Sem uma supressão inaugural de uma perda, de um vazio, perpetua-se a crença alienante de que o lugar do limite, da ausência e do impossível pode ser superado. O imperativo do gozo e da plena felicidade remete o sofrimento derivado dos inevitáveis conflitos psíquicos, ao terreno do patológico, a cobrar tratamento no lugar de elaboração. O pensamento fica abolido e com ele o senso crítico. A reflexão fica subjugada pela ação, ou melhor, pela reação. O imediatismo do auto-centramento não cria um para além de si, que daria lugar a um universo compartilhado com o qual o cada um teria uma relação de compromisso. Só assim o sujeito se reconhece como autor, diferenciado e único, dotado de um a mais a fazer diferença na sua condição de consumidor voraz, atraído pela imagem e pela posse. É que de outra forma perdem força os dispositivos simbólicos, mais complexos e responsáveis por uma hierarquia onde as figuras de exceção (de autoridade) garantem uma ordem relativamente eficiente. Despojado dessas ferramentas, o mundo ficou mais caótico, mais indiscriminado, mais vulnerável às tiranias.

Nesse ponto, pode ser útil recorrer à memória de impasses históricos anteriores e de como puderam ser contornados. Freud mostrou-se cético, até o fim de seus dias, de que pudéssemos definitivamente nos livrar das guerras, das desavenças, grandes ou pequenas, que permeiam os precários contratos de harmonia entre os homens. Como somos constituídos pelo conflito, na dualidade irreduzível da essência humana, é ingênuo supor, malgrado o fazermos com frequência, que seremos capazes de nos livrar para sempre de nossa “infelicidade banal”. Mais modesta e mais factível tem sido aspirar as pequenas vitórias quando as alianças sobrepujam as rivalidades mortíferas e permitem a união de forças para que alguma trégua propicie a aquisição de um bem-estar

compartilhado. Isso, contudo, não chega de graça, depende da construção de uma resistência que faça face aos impulsos mais arcaicos, menos civilizados, que permanentemente ameaçam irromper. Movidos por interesses mais egoístas visam sempre uma dominação absoluta, exclusivista e isenta de acordos. É isso também a natureza humana, talvez o sadismo original enunciado por Freud. É muita a exigência de trabalho que permite domar a radicalidade desses impulsos.

A tendência a reagir está sempre mais a mão por ser mais impulsiva e menos mediada do que uma resistência, que demanda mais ordem e elaboração. Os efeitos dos progressos mais recentes determinaram uma aceleração e um imediatismo que afetou todos os segmentos da atividade humana. Ganhamos em eficiência, perdemos em profundidade. A descartabilidade no mundo contemporâneo nos torna mais inconsequentes, mais irresponsáveis. O pragmatismo impõe uma urgência que impõe o efêmero sobre a permanência, e abrevia a metabolização da avalanche de informações recebidas. A ordem vigente é agir, ou reagir. Senão, desistir, o mais econômico dos trabalhos mentais. Não mobiliza quase nenhuma energia.

Reagir, desistir, dois movimentos do psiquismo premido pelas imposições da realidade. O terceiro, a resistência, é mais libertário, mas implica catalisar um montante de força que dê conta do trabalho de pensar, problematizar, reconhecer diferenças, suportar os enfrentamentos. Na realidade, a resistência consiste num operador da liberdade do sujeito que não se rende à submissão que lhe é proposta. Sua plasticidade é essencial para que esteja sempre se refazendo, sendo capaz de reconhecer os poderes que se atualizam a cada momento para poder combatê-los. Sublinhando a diferença entre o reagir e o resistir, Auterives Maciel enfatiza que “ao reagir, damos resposta ao que o poder quer de nós, enquanto que ao resistir criamos possibilidades de existência a partir de composições de forças inéditas...é sinônimo de criar.”

No turbulento momento histórico em que nos encontramos, ao testemunhar assombrados a violência dos ataques aos valores mais caros já legitimados nas tábuas da Lei que o Homem forjou para si, a arma da resistência parece ser a única esperança de reversão da Babel onde nos encontramos mais uma vez, com características próprias à conjuntura atual. Temos como referência a marca emblemática de outros tempos onde o resgate da estética da existência foi possível mesmo durante o obscurantismo sinistro da Idade Média. Pela coragem de heróis da Resistência, como na Revolução Francesa. No surpreendente e corajoso levante do Gueto de Varsóvia. As manifestações clandestinas que se operaram no Holocausto mesmo dentro dos campos de concentração. O esforço sobre humano dos vietnamitas durante a Guerra do Vietnã que, para a perplexidade do mundo, levou-os a derrotar a poderosa ofensiva americana.

Além das organizações de massa, contamos com um acervo de heróis que se insurgiram em protesto à cruel discriminação forjada através do narcisismo das pequenas

diferenças. Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela, representam essa classe de guerreiros do bem.

Na atualidade, ainda são esparsos e pouco densos os movimentos de resistência. Talvez a varredura provocada pela escandalosa degradação ética das estruturas de poder tenha precipitado uma desesperança equivalente a o que experimenta um paciente terminal. Uma anomia cerceia até mesmo as expressões culturais que com suas máscaras simuladoras costumam atravessar as barreiras reacionárias a defender a manutenção do mesmo. No entanto, um documentário recente mostrou o pulsar vibrante da resistência nos campos de refugiados amontoados em condições degradantes de vidas desperdiçadas e carentes de sentido. Aqui e ali brotam ações humanitárias integradoras. O maestro Baremboim mantém uma orquestra constituída por crianças árabes e israelenses na conturbada Palestina. Um grupo de proeminentes escritores milita em Israel pelo Paz Agora, pleiteando um fatiamento justo do território disputado.

Por fim, uma menção honrosa ao Convivialismo, manifesto internacional que se expande e propõe um equilíbrio entre a ação humana e a biocapacidade da Terra e da natureza. Propõe um compromisso global com o imperativo da justiça e da comum socialidade. Convoca a responsabilidade de todos num esforço de cunho humanista para impedir a derrocada da construção civilizatória que da mesma maneira que salvou a espécie, pode precipitar sua extinção.

Morte e Vida no divã

Aida Ungier

Psiquiatra, psicanalista, membro efetivo da SBPRJ
Mestre em teoria psicanalítica, Instituto de Psicologia, UFRJ.

RESUMO

O autor propõe uma reflexão a respeito do adoecer e da morte do analista, durante o processo de cura. A morte, assim como a saúde e a doença, faz parte da vida, evitar a questão revela um sintoma dos psicanalistas. Dentre as hipóteses para justificar essa dificuldade o autor propõe uma certa “adesividade” ao trabalho que promove confusão entre a pessoa do analista e o suporte da transferência, de sorte que, o paciente se torna uma extensão do próprio analista, e então, quando este interrompe sua atividade profissional, experimenta uma séria ameaça a sua integridade psíquica.

Ser imortal é insignificante; com exceção do homem, todas as criaturas o são, pois ignoram a morte; o divino, o terrível, o incompreensível é saber-se imortal.
Jorge Luis Borges - O Aleph

I – Introdução

João me procurou queixando-se de estar deprimido. Contava quarenta e cinco anos, havendo atravessado um longo período de análise que fora interrompido, há cerca de um ano, pelo adoecimento de seu analista. Ao perdê-lo temia ter perdido todos os ganhos obtidos nessa experiência, parecia estar do mesmo modo em que se encontrava há mais de vinte anos quando iniciou o processo, ou seja, sem entusiasmo, levando burocraticamente seu dia a dia. Embora fosse bem sucedido na vida profissional, social e familiar, se descrevia como um homem encolhido, desamparado, quadro que não correspondia aos fatos relatados. A análise ajudara-o a encontrar um sentido para sua vida, posto que, desde muito criança se via como um ser equivocado, nunca suficientemente capaz de enfrentar qualquer desafio proposto pelo viver.

Há aproximadamente três anos, seu analista se viu às voltas com um tipo particular de degeneração neurológica progressiva. Desde que recebeu esse diagnóstico manteve sua atividade profissional por alguns meses até que se tornou difícil, por exemplo, sustentar a frequência de atendimentos no consultório. Segundo João, ele se despediu de alguns pacientes, encaminhando-os para demais colegas, porém, outros permaneceram, inclusive João e, por fim, somente João, havendo uma mudança com relação aos cuidados: o paciente cuidava do analista. Sendo médico, ajudou a família na procura dos procedimentos melhor

indicados naquele caso. Acompanhei-o durante dois anos, período em que seu analista veio a falecer. Esse encontro me despertou inúmeras indagações, relativas a ambos os participantes da dupla, dentre as quais poderia sublinhar:

Como mensurar quando o analista deve dizer basta ao seu labor, ou seja, quando e como o analista percebe não ser mais possível se oferecer como o objeto que suporta a transferência do analisando? Como reconhecer, em uma situação tão perturbadora, a incapacidade imposta pela doença?

Sabemos que, desde Freud, as regras de abstinência e neutralidade são recomendações fundamentais para quem exerce esse ofício, ou seja, o analista paga com sua própria pessoa. Poderíamos dizer que tal fatalidade impõe uma súbita agudização de sua corporeidade e humanidade, promovendo consequências imprevisíveis para o curso do processo. Como avaliar a perturbação que a doença imprime a esse encontro se a dessubjetivação do analista está comprometida, impedindo-o de discernir seus limites?

Essas interrogações me estimularam a refletir sobre uma questão que, embora possa afetar qualquer um de nós, é muito pouco frequentada: a interrupção da atividade profissional por doença ou velhice, a aceitação da morte e, ao mesmo tempo, a celebração da vida, vivida.

II – Considerações Gerais

Assim colocado o assunto, ficamos diante de uma dispersão de questões relevantes. No caso descrito, do ponto de vista do paciente, por exemplo, quais os sentimentos conflituosos que o faziam confundir a morte do analista com a morte de seu processo analítico? Afinal, sua queixa seria ter retornado ao ponto de partida. Poderíamos pensar em uma tentativa onipotente de domar o tempo, recuperando o analista que estaria outra vez vivo e saudável, ou ainda, ter de volta, nesse novo encontro, toda uma existência confiada ao analista, que se foi, até que sua perda fosse recuperada e velada. Penso que desembaraçar esses fios seria possível, somente, com uma reanálise. Sendo assim, precisaríamos aguardar o desenlace dela.

Do ponto de vista do analista, que é o propósito desta reflexão, nos deparamos com diversas questões também. Por que ele se manteve trabalhando quando suas condições físicas eram tão precárias? Por que escolheu determinado paciente para continuar acompanhando? Por que não foi capaz de manter o compromisso ético de proteger ou minimizar as consequências traumáticas das vicissitudes de sua existência sobre a pessoa dos pacientes?

Sabemos que, casos como o de João, não são raros em nossa comunidade. Grande parte dos colegas na mesma situação continua trabalhando, apesar das condições precárias. Não é raro, também, que o paciente se depare com a realidade da morte do analista quando ela já é iminente e não existe mais espaço para se tratar da vida tecida através do encontro.

Quando e como introduzir a questão? Quando e como tornar essa experiência demanda de análise?

O analista se equilibra em uma linha tênue entre a vida e a morte, uma exigência extrema para alguém que, circunstancialmente, chegou ao extremo. Não se trata de “um final da análise”, porém, como engendrar uma estratégia para encaminhar essa forma particular de encerramento do trabalho de uma dupla analista / analisando? Não sendo um acontecimento corriqueiro não deixa de ser possível. Morre-se a qualquer momento, porém, se o declínio é inevitável para qualquer sujeito, carece discriminar, sempre, a diferença entre a função analítica e a pessoa que se oferece como suporte dela. Se há supervisão para acompanhar os passos vacilantes dos candidatos, por membros mais experientes da sociedade, por que não existiria algum tipo de socorro para esses colegas que embora experientes estão perturbados, momentaneamente, pelas ciladas do viver?

III – Como ficar só?

Mesmo para aqueles que não se dedicam a esse ofício, frequentemente, a aposentadoria soa como uma sentença de morte. É o caso de pacientes que nos procuram na meia idade precisando de auxílio para perceber que a vida continua. Mário, por exemplo, me confidenciou que o “sujeito é o que faz”. O império para o qual trabalhava era seu nome de família. Como “fazer é ser”, ao apresentar seu cartão de visitas as portas se abriam porque ele pertencia àquela família. O que ele é agora, quem ele é agora, ficando sem esse emblema? Acredita, ainda, que vivamos em ciclos de dez anos. Ao completar 60 anos foi aposentado, o que fazer das décadas que faltavam?

Se não existe plano de carreira para nosso ofício, quem nos avisa sobre nossas limitações frente ao avanço da idade, a passagem do tempo? As falhas da memória, a audição reduzida, a diminuição da flexibilidade das articulações, especialmente para aqueles que trabalham com crianças, são prejuízos visíveis e inevitáveis. A esses se somam problemas circulatórios e respiratórios variados que exigem cuidados constantes, minando a disposição física, logo, profissional. Inúmeros medicamentos podem comprometer a higiene da atenção e do raciocínio. Por exemplo, os anti-hipertensivos podem provocar sonolência, porém, a identificação projetiva dos pacientes, frequentemente, é responsabilizada pelo cochilo ou desatenção do analista. No entanto, raramente ouvimos comentários sobre o cochilo de um analista com menos de quarenta anos.

Freud comparou o início e o desenvolvimento de um processo de análise a uma partida de xadrez. Conhecemos apenas a abertura, porém, o desenrolar da mesma é singular, único. A duração do processo tem sido cada vez mais longa, não raro se estendendo por mais de dez anos. Se o analista que acompanhou esse processo estava na casa dos setenta, quando do início, encerrou-o entrado nos oitenta, usando muito possivelmente um anti-hipertensivo, um anticolésterolêmico, prótese auditiva, etc. Por

ventura esses indícios de falência física nos fazem pensar a responsabilidade que temos sobre nossos pacientes quando os aceitamos para análise? Somos suporte da transferência, entretanto, é preciso sublinhar que aquele que suporta precisa ter condições físicas e psíquicas para se colocar neste lugar.

É sempre bom lembrar que, o tema central dessa reflexão não trata da senectude, porém, da saúde dos psicanalistas. Ainda que a facha etária média de nossa comunidade seja de sessenta anos, a maioria desses colegas se mantém ativo tanto na prática clínica como na produção acadêmica. Eventualmente, no entanto, acompanharmos o declínio visível de colegas gravemente doentes que trabalham até o fim. Quem está sendo cuidado, o paciente ou o analista? É, também, injusto observar um profissional que contribuiu consideravelmente para a causa da psicanálise se deteriorar psiquicamente diante dos olhos de todos. Trata-se de um sério desserviço prestado contra o colega, a sociedade e a própria psicanálise.

Sabemos que a oferta de escuta psicanalítica cria um espaço de sonho no qual, do ponto de vista do analisando, o analista detém um poder de cura ilimitado; também, em virtude da transferência, o analisando não fala à pessoa do analista, ele se endereça a alguém da Outra cena, de sorte que, as perturbações que a saúde do analista pode trazer para o processo serão particulares de cada dupla, porém, não se pode negar que elas ocorram. Resta saber como gerenciar esse momento tão delicado. De qualquer modo, a conta não pode ser paga pelo analisando.

Os indivíduos que têm no corpo a marca de seu desempenho – atletas, bailarinos, etc, precocemente são aposentados. Nós usamos o espírito e esse pode manter-se longamente jovem, todavia, esse espírito habita um corpo. Nem todos conseguem lidar com a finitude, como Winnicott (1977), tal qual acompanhamos nas páginas de seu texto sobre a análise da menina Piggie, lido no Congresso Internacional de Psicanálise realizado em Roma, em 1969 e, surpreendentemente supervisionado pelo Dr. Ishak Ramzy.

Naquela altura, Dr. Ramzy relatou que Winnicott justificara o inusitado convite para esta missão, revelando que alguns de seus alunos procuraram outros supervisores, em virtude de sua doença, e assim, não tinha nenhum candidato com um caso interessante para apresentar na sessão que ele próprio supervisionaria. A inversão de papéis proporcionou uma rica experiência aos que tiveram o privilégio de assisti-lo e o trabalho suscitou viva discussão sobre a diferença entre psicanálise e psicoterapia. Winnicott denominou a experiência com Piggie, “psicanálise segundo a demanda”, devido à descontinuidade e irregularidade das sessões, defendendo essa abordagem ao afirmar que aquilo que contou foi seu manejo da transferência e das produções do inconsciente e não o nome dado à abordagem. Embora ele não tenha transcrito comentários sobre sua doença e possível morte, ao longo das anotações do caso, os pais de Piggie revelaram, posteriormente, que ele

a teria preparado para essa eventualidade e que, desde então, ela mencionara o assunto uma ou duas vezes, em observações pertinentes à situação.

Infinitas hipóteses podem ser formuladas a respeito da dificuldade de admitir o limite por parte do psicanalista. Gostaria de pensá-la a partir de uma certa “adesividade” ao trabalho que engendra uma possível confusão entre a pessoa e o suporte da transferência: ser analista ou nada. Ou seja, o paciente se torna uma extensão do próprio analista, de sorte que, quando ele interrompe sua atividade profissional, experimenta uma séria ameaça a sua estabilidade psíquica. No caso que descrevi a morte foi precedida de um longo período de decadência e hospitalização, acompanhado pelo próprio paciente. Qual a participação do analista na manutenção desse vínculo transferencial?

Trata-se de uma questão que me remete, mais uma vez, à Winnicott, em suas reflexões sobre a capacidade de estar só. Para ele, essa capacidade se desenvolve a partir da experiência de estar só na presença de alguém, condição que ocorre nas primeiras etapas do desenvolvimento emocional, a partir da relação do bebê com o ego auxiliar da mãe. Gradualmente, o ambiente é introjetado e construído em seu mundo interno, promovendo a constância objetal que permite discriminar a diferença entre estar só e estar abandonado. Esta aquisição denota maturidade do ego, todavia, poderíamos pensar que, em situações limite, como a ameaça de morte, qualquer sujeito pode necessitar a presença de alguém que possa equivaler, inconscientemente, à mãe, à segurança que ela representa. Neste caso, o trabalho em posição dessubjetivada ajuda o analista a relativizar o peso da própria doença, promovendo alívio em seu mal estar, tornando, então, o encontro analítico uma relação aditiva. O trabalho representaria uma pausa permitida pela atenção flutuante na experiência da realidade do psicanalista.

IV – Para não concluir

Este arrazoado pretende estimular reflexões e não responder às questões por ele suscitadas. A morte faz parte da vida, assim como a saúde e a doença. Evitar o assunto evidenciaria um sintoma dos psicanalistas. No caso de João, o espaço que criamos foi utilizado para reencontrar o analista morto e o analista vivo, naquilo que podemos denominar “transferência da transferência”. O presente se tornou, então, doloroso, porém, possível, na medida em que os conflitos, afetos, experiências e construções, foram progressivamente recuperados, no encontro com o novo analista.

Durante meses, ele descreveu seu sofrimento na infância e adolescência como se estivesse retomando sua análise desde a abertura, o término seria admitir a morte do analista. Revisitá-la demandava tempo e espaço, até torná-la passível de ser experimentada. Ao realizar que sua tristeza estava referida a perda desse objeto, pode tomar contato com seu amor e ódio por ele. Era grato pela possibilidade de uma organização psíquica que conferiu prazer à vida vivida. Esse quinhão seria eterno. Por outro lado, sentia ódio pelas inúmeras

frustações, a mais cruel sendo a separação traumática promovida pela doença e, por fim, a morte.

Poucas semanas antes de nos separarmos, ele trouxe um sonho no qual encontrava-se em um barco a deriva. Possivelmente tinha saído de uma das margem e a correnteza o impedia de chegar à outra. De algum modo conseguiu controlar o barco e alcançá-la. Faltava, apenas, esse arremate: tomar o curso da vida em suas próprias mãos, o trabalho tinha sido feito, eu o acompanhara nas manobras finais. A “transferência da transferência” revelou que o processo de análise não se extinguiu, continuara. Os encontros são efêmeros, transitórios, mas é essa escassez no tempo que os torna preciosos, como nos ensinou Freud (1916).

Via de regra, o término de uma análise pode reavivar todos os conflitos, porém, o próprio encaminhamento desse fim tece a trama afetiva que permite a separação. No caso da morte do analista essa turbulência se torna mais aguda. Penso que o adoecimento repercute de forma semelhante: traz inquietação pela perturbação da fantasia de idealização e pela impossibilidade de negar a imprevisibilidade do amanhã. Sabemos como isso é difícil de admitir pelo profissional que se encontra nesse lugar, pois como cantou Borges, apesar de sabermos da morte, desesperadamente, tentamos ser imortais, entretanto, é inegável que a análise pode ser sem fim, porém, o analista tem fim.

Referências

Freud, S. “Sobre a Transitoriedade” (1916[1915]) *in Obras completas da Edição Standard* Vol. XVI. Nova edição. Freud, S. *Obras Completas*, volume 12 (1914-1916), tradução Paulo César de Souza, São Paulo. Companhia das Letras, 2010.

Winnicott, D.W. “A capacidade de estar só” (1958) *in O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*; tradução I.C.S. Ortiz. Porto Alegre, RS. ARTMED, 1982.

Winnicott, D.W. *The Piggle – Relato do tratamento psicanalítico de uma menina (1977)*; tradução Rosa L.S. Martins. Rio de Janeiro, Imago, 1987.

Neurociências: nova eminência parda da Educação Nacional?... Ou pior, eminência negra?

***Le Monde* [Port tribune] 19/9/2018**

Gérard Pommier

Diretor de Pesquisa, Paris VII

Presidente da APLP – Association pour la psychanalyse.

Ministro da Educação Nacional, Jean-Michel Blanquer, acaba de instalar um Conselho Científico dominado por neurocientistas. Em entrevista recente, afirmou que "a Escola é a herdeira do Iluminismo" ... e que, portanto, seria necessário estar em conformidade com os resultados mais avançados da Ciência. Que boa ideia! Que ele o faça! Isso seria muito bom caso o senhor Blanquer estivesse referido ao trabalho dos maiores neurocientistas! Jean-Pierre Changeux, em seu principal livro "O Homem Neuronal" forneceu os resultados de uma grande experiência: os neurônios da área da linguagem só se desenvolvem se forem estimulados pelos sons da voz materna.

Neurônios que estão fora desse circuito relacional não sobrevivem. Essas experiências corroboram a famosa tentativa de Luís II, Rei da Sicília: ele isolou dez crianças, proibindo que se falasse com elas, para saber em que língua falariam de maneira espontânea: em hebraico, em latim ou em grego. Todas essas crianças morreram.

O organismo não se desenvolveria sem a bússola da relação parental e cultural em que nasceu. As observações dos neurocientistas não fazem senão registrar consequências, que não são provas evidentes. No Congresso de Toulouse de 2012, participaram grandes nomes da pesquisa científica, tais como os professores Jean-Pierre Bourgeois e Roland Jouvent. Eles expuseram seus resultados sem se pronunciarem sobre as causalidades. No colóquio de Cochin, realizado em abril de 2015 pelo laboratório de pesquisa neurofisiológica (CRNS 8104) O Dr. Bloch-Gallego avançou nessa direção: é a atitude de reserva científica que se impõe. No congresso de Estrasburgo, em janeiro de 2014, o professor Naccache fez avanços ao apresentar suas próprias hipóteses sobre a formatação inconsciente do sintoma. No Congresso de Berlim de 29 e 30 de outubro de 2010, com a participação de pesquisadores reconhecidos, como o Professor Ansermet e o Professor Magistrati, expus meu próprio trabalho sobre a reconstrução de áreas do cérebro lesadas após um acidente.

Se o cérebro funcionasse apenas em circuito fechado, apoiado em sua memória e em seus genes, essa reconstitu o seria impossível de se explicar. O renascimento de uma área atingida por uma lesão é feito, apenas, graas a uma reeduca o relacional com a presena de pessoas próximas: são as memórias armazenadas em outras áreas, que reconstituem a lesão. O centro do cérebro não está no cérebro - mas desde o nascimento - na palavra, que é, ela própria, uma realidade material. Em Toulouse e Ivry, participei de debates públicos com o neurofisiologista Jean-Didier Vincent.

A cada vez, suas consideraes deslizaram para argumentos francamente psicológicos. No recente colóquio sobre o autismo, realizado em outubro passado em Paris, os neurocientistas Richard Delorme e Bertrand Jordan afirmaram inicialmente, que não havia nenhuma prova genética do autismo, para, em seguida, raciocinar como se isto estivesse provado. Seria essa uma posio científica? Em setembro próximo, o professor Kandel, ganhador do Pr mio Nobel pelo livro "Em busca da memória, uma nova teoria da Mente", estará em Paris. Ele responde ao convite de psicanalistas, pois o debate deve continuar.

Deve-se ressaltar: não existe, até o presente momento, nenhuma prova genética, neurodesenvolvimental ou hereditária que explique o sofrimento psíquico e as dificuldades de aprendizagem. Por outro lado, há evidências de sobra de determinantes familiares e socioculturais como principais fatores das dificuldades escolares. Um "Conselho de Educao Nacional" deveria dar prioridade aos sociólogos, aos especialistas em sofrimento psíquico e sobretudo aos professores. Eles estão em grande parte ausentes nesse debate.

A esse tipo de posio duvidosa, acrescenta-se uma segunda: as neurociências são usadas por alguns neurocientistas em contradio com seus resultados mais seguros. Pode-se encontrar no site da Educao Nacional um documento que recomenda aos professores um método para fazer o diagnóstico de TAD/H, que é anunciado como uma "doena do neurodesenvolvimento". Não há provas, e esse diagnóstico nem é reconhecido nas classificaes francesas. Este diagnóstico inventado resulta na administrao com mais frequência de Ritalina, que é uma droga que causa dependência. A Associao Hypersupers TDA/H France   subsidiada por quatro laboratórios farmacêuticos. Um de seus eventos recentes foi patrocinado por Emmanuel Macron e pela senhora Buzin, desprezando a extrema reserva de especialistas internacionais reconhecidos em relao a esse tipo de diagnóstico.

Seria fácil afirmar que essa desvirtuao da neurociência beneficiar  as empresas farmacêuticas (seis milhões de crianas estão sendo tratadas com Ritalina nos EUA). Essa arbitrariedade de 10 de janeiro responde a uma demanda muito mais sutil, para o futuro de nossa sociedade. Se você tem filhos em idade escolar, e se seus professores já cumprem as diretrizes que lhes foram recomendadas, você entender  o sofrimento adicional que isso lhes

infligirá. Métodos educacionais dolorosos quase sempre foram infligidos às crianças em nome da moralidade ou da religião. Mas esta é a primeira vez que isso é feito em nome de uma "ciência" – além do mais, distorcida. Essa prova de uma vontade segregadora é ainda mais brutal do que no passado, já que se aplicará em nome de neurônios, genes, hormônios, que não se deixam facilmente domesticar. É uma despersonalização nunca vista. Essa escolha é política: ela seleciona antecipadamente seu mercado de trabalho. Não é feita para ajudar, mas para caucionar. E mais profundamente, parece revelar o espírito de uma época que perdeu a esperança em sua humanidade.

Ver seu livro sobre a questão: *Comme les neurosciences démontrent la psychanalyse*. [Como as neurociências explicam a psicanálise]. Paris: Flammarion, 2004.

[Direitos de publicação para a revista *Espiral* cedidos pelo autor do texto]

Tradução: Christian Desrondaux, Tereza Estarque.
Revisão técnica da tradução: Edgard Carvalho, Wanda Costa.

Intensão e extensão da psicanálise¹

Tereza Mendonça Estarque

Presidente do Instituto de Estudos da Complexidade

Membro do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro.

RESUMO

A partir da obra freudiana, o texto amplia os esforços para definir a especificidade da psicanálise strictu sensu e seus desdobramentos como ferramenta para pensar a cultura, incluindo neste percurso os debates sobre a análise leiga. As dificuldades metodológicas e éticas na transposição da psicanálise, do individual ao coletivo, bem como de seus efeitos na polis, também estão igualmente problematizados. Na Proposição de 9 de outubro de 1967, Lacan chamou psicanálise em extensão, a presentificação da psicanálise no mundo e sua intensão, a didática, a formação.

Breve introdução ao texto: 21 anos depois

Para Carlos Augusto Niceas, mestre e amigo, referencial ético fundamental de toda uma vida, minha gratidão eterna.

O motivo de decidir publicar esse texto, tantos anos depois, vem da constatação de reencontrar nele, uma insistente atualidade. Aquilo que está no cerne da psicanálise, uma das maiores apostas de Freud, como veremos: um pensamento de crítica da cultura que precisa ser resguardado em seu lugar de potência e fragilidade. Desde o seu despertar, na segunda metade do séc. XIX até os dias de hoje, a psicanálise lutou para sobreviver. Mais do que isso, a descoberta do inconsciente e suas conseqüências para a onipotência do humano, abriu de forma definitiva uma ferida que não fecha. Por maiores que tenham sido as tentativas de suturá-las, como veremos nas citações abaixo, a insistência do retorno do recalçado não dá sossego à quem busca soluções fáceis para os dilemas do humano. “O freudismo, nesse sentido, é tudo menos uma posição de repouso: ele simboliza o objeto elo do movimento psicanalítico, que estabelece muito mais um compromisso com uma tarefa do que alivia através de certezas”.²

¹ Este texto foi extraído da primeira parte da tese de Doutorado da autora, escrita em 1997 e não publicado no livro que resultou da pesquisa (Psicanálise em extensão in Psicanálise e Complexidade: sustentação ética do homo-creator PUCSP / Ciências Sociais /2000, sob orientação de Edgard de Assis Carvalho).

² Assoun, P-L. *O Freudismo*; tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 1991: p.82/83.

Ainda que a psicanálise tenha obtido reconhecimento entre diversos campos do conhecimento e vivido seus tempos de encantamento e glamour, pela própria natureza inquietante de seu saber, nunca deixou de produzir desconforto. “Por seu caráter dissipador de ilusões e sua aptidão para suscitar resistências, a “causa” psicanalítica iria encontrar-se, portanto, à parte de qualquer escolha militante, numa situação objetiva de contestação dos “poderes” do mundo.”³

Assim, quanto maior o poder coercitivo imposto durante períodos históricos de maior ou menor obscurantismo, atravessados por regimes políticos totalitários, sejam de extrema direita ou de extrema esquerda, a vocação libertária da psicanálise levou-a a sofrer desqualificações e perseguições das mais severas.

“A Revista *Unter dem Banner des Marxismus*, órgão teórico da ideologia soviética, passa a ser publicada em Vienna, desde 1925. É nessa revista que são desencadeados os ataques mais violentos à psicanálise. Num artigo de Thalheimer, o freudismo é caracterizado como ‘idealismo em sua forma mais absurda, mais grosseira’ ‘contra senso fantástico’, ‘charlatanice’, ‘bacilo de putrefação’. É uma fantasia malsã, produto de uma pequena burguesia decadente, preocupada exclusivamente com a sexualidade.”⁴

Freudismo - “uma orientação idealista reacionária difundida na ciência burguesa... agora a serviço do imperialismo que utiliza estes ensinamentos com o propósito de justificar e desenvolver as tendências instintuais mais baixas e mais repelentes. “ 1955, única edição, pequeno dicionário filosófico, autorizado pelo partido da extinta URSS”.⁵

Se é verdade que os movimentos históricos têm seus ciclos de repetição, os psicanalistas precisam estar sempre vigilantes aos movimentos sociais, antecipando os sinais de recrudescimento daquilo que há de mais opressivo no humano e que se instaura, como dizia Winnicott, pelas mãos dos homens comuns. Em seu texto “Considerações sobre a palavra democracia” Winnicott faz uma profilaxia para garantir a democracia e alerta para o fato de que lideranças sociologicamente imaturas podem ser levadas a ocupar posições de destaque na sociedade, pelas mãos das pessoas comuns. São indivíduos que reagem à insegurança por uma outra via, a da identificação com a autoridade. “Trata-se de uma

³ *Ibid*, p.82

⁴ Rouanet, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1989, p.16

⁵ Jones, E. *Vida e Obra de Sigmund Freud*. Tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 1979, p. 341/342.

identificação doentia, imatura...É uma moldura sem retrato, uma forma sem espontaneidade”⁶.

A preocupação com os alicerces da democracia ou com os facilitadores da barbárie foram fonte de preocupação para Freud, Lacan e Winnicott, entre outros. Cabe-nos prosseguir com esses esforços, seja levando à sério a proposta preventiva de Winnicott, seja fortalecendo os dispositivos de escuta do social, na indissociável articulação entre psicanálise em extensão e sua intensão.

Reflexões iniciais

A psicanálise esteve, desde sempre, intrinsecamente vinculada à uma prática. Nossa vivência como analistas nos coloca, freqüentemente, diante de experiências vividas - grupos, instituições, comunidades, fatos sociais – que requerem ser abordadas em seu sintoma.

Freud estendeu as possibilidades de utilização da psicanálise à educação (1914), a problemas jurídicos (1906) e afirma que a aplicação deste método não está de modo algum confinada ao campo dos distúrbios psicológicos, mas estende-se também à solução de problemas da arte, da filosofia e da religião. Em o Mal Estar na Civilização acrescenta: “Podemos esperar que, um dia, alguém se aventure a se empenhar na elaboração de uma patologia das comunidades culturais”⁷

Falar da utilização da psicanálise fora dos consultórios costuma ser suficiente para produzir, ainda hoje, uma enorme polêmica em defesa da *verdadeira psicanálise* e contra o *mau uso* que dela se possa fazer.

Há quase 20 anos atrás, por volta de 1988, convidada a colaborar com um movimento popular de bairro vinculado a uma organização não governamental, fui interpelada por uma colega, psicanalista, acerca de minha atuação no referido evento: Você está participando como analista ou como cidadã?

A pergunta desencadeou uma seqüência de reflexões sobre as formas possíveis de minha participação. Inicialmente coube questionar se seria legítimo separar o psicanalista e o cidadão. De um lado, uma ética própria da psicanálise e do outro, uma ética do cidadão.

A inquietação cresceu diante deste apelo social a um cidadão psicanalista, cobrado de certa forma por seus pares, a colocar-se cuidadosamente como cidadão e não como analista.

Seria possível dissociar o psicanalista do cidadão? Seria possível um analista intervir, como analista, sobre processos sociais?

⁶ Winnicott, D.W. Considerações sobre a palavra Democracia in *A família e o Desenvolvimento Individual*; tradução M.B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1965, p.232)

⁷ Freud, S. (1930) *O Mal-Estar na Civilização*; tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard, volume 21, p.169.

Ao crescimento da inquietação, seguiu-se a constituição de um pequeno grupo de reflexão onde se pudesse pensar as questões referentes aos deveres do psicanalista em relação ao social e as formas possíveis de contribuição, inserção ou intervenção.

Em nossa observação (entre 1985 e 1990), deparamo-nos com a seguinte afirmativa, corrente e recorrente: “que a psicanálise só se aplica a um sujeito no tratamento analítico”⁸. Neste mesmo espaço de tempo, a psicanálise no Brasil foi progressivamente abandonado o trabalho que até então realizava com grupos, casais, famílias, instituições, deixando-os cada vez mais ao encargo das ditas *psicoterapias*. As psicanálises individuais tornaram-se, na perspectiva de um discurso hegemônico, o único domínio lícito para aquilo que se acreditava ser o *verdadeiramente psicanalítico*. Dentro desta perspectiva, falar de uma *patologia do social* que pudesse ser abordada pela via do discurso psicanalítico estava inteiramente fora de questão.

Preocupava-me o fato de haver um discurso que justificava teoricamente aquilo que aos meus olhos afigurava-se como omissão, caracterizada sob a forma de respostas automatizadas, “*patterns*” discursivos que se difundiam formando ano após ano uma geração de jovens analistas que sofriam e praticavam uma psicanálise que se dizia descomprometida com o sofrimento, os afetos e seus efeitos terapêuticos.

Tudo aquilo que escapava a esta formulação restrita sobre a psicanálise (como prática individual dentro de determinados padrões), era resolvido de forma simples e direta: “isto não é psicanálise”⁹, bastando esta afirmativa para encerrar qualquer discussão. Não queremos com isto dizer que a psicanálise não tenha uma especificidade. Falaremos sobre isto mais adiante. Por enquanto, chamamos a atenção para um processo de esvaziamento e empobrecimento que marcou este período da história da psicanálise.

A partir dos anos 90, houve uma significativa transformação neste discurso, que vem sendo substituído por um outro no qual as questões políticas, éticas e sociais passam a interessar diretamente aos psicanalistas e a animar os debates no interior de suas sociedades. A mudança de orientação deste vetor mereceria uma pesquisa à parte, que buscasse compreender as condições que possibilitaram esta transformação, seus significados e finalidades.

A partir desta realidade, uma interrogação tornou-se necessária: fazer psicanálise, o que isto quer dizer? “*Uma psicanálise ou muitas?*” tema do VIII Fórum Internacional de Psicanálise (1989), nomeando a polêmica entre as diferentes práticas da psicanálise, tentando abrir espaço a um debate que não se encerrasse na prepotência decisiva do “*isso não é psicanálise*”.

⁸ Ferreti, M.C.G. *Estilo de Lacan e Transmissão em Psicanálise*, São Paulo: Biblioteca Freudiana Brasileira, vol. 12, p. 4, 1989.

⁹ Figueira, S. A. *Nos Bastidores da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1991, p.31.

Em *História do Movimento Analítico* (1914), Freud fala da criação da Sociedade Psicanalítica de Viena, colocando a necessidade de uma instituição que pudesse tentar controlar os abusos a que a psicanálise estaria sujeita logo que se tornasse popular. Deveria haver alguma sede cuja função seria declarar: “Todas estas tolices não têm nada a haver com a análise; isto não é psicanálise”¹⁰.

Independentemente da polêmica entre as escolas que reivindicam para si o dote de herdeiras e de representantes da verdadeira psicanálise, deixando-se de lado o narcisismo das pequenas diferenças e as questões de políticas institucionais, o fato é que não se pode negligenciar toda a discussão acerca dos limites do psicanalítico. Quais os critérios para delimitar as fronteiras do psicanalítico? Haveria um conjunto de postulados teóricos e procedimentos práticos que definiriam um campo determinado fora do qual seria possível dizer “isto não é psicanálise”? Acreditamos que sim, e além disto, na medida em que a psicanálise envolve uma prática, haveria também uma posição ética própria que distinguiria uma terapêutica da outra.

Freud faz uma distinção ética entre a psicanálise e as *escolas de sabedorias*, na medida em que nestas escolas o terapeuta é autorizado a utilizar sua *influência pedagógica*¹¹ como uma possibilidade técnica, permitindo-se fazer “indicações diretas de determinados objetivos particulares da vida.”¹²

Lacan (1959-60) dedica especial atenção à questão da ética da psicanálise. Em sua perspectiva, não se trataria de uma divergência técnica, como nos diz Freud, mas de uma questão que, para o analista, coloca-se como um *a priori*, a partir do qual, a técnica seria uma derivação.

Falar de ética coloca imediatamente a questão do “dever-ser”. Gigantesca em sua desconcertante simplicidade, a pergunta surge no espírito do homem, fruto de uma dúvida que sempre o acompanhou, na amplitude de uma liberdade a ser delimitada: o que devo fazer?

Na área que nos toca, cabe perguntar: o que devemos fazer? Quais são os deveres de um analista? Em sua proposição de nove de outubro, Lacan afirma: “Não é suficiente a evidência de um dever para cumpri-lo”¹³ e introduz, a partir disso, a distinção entre psicanálise em intensão e psicanálise em extensão, explicitando os lugares onde o analista se exercita nos seus deveres.

¹⁰ Freud, S. (1914) *História do Movimento Analítico*; tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard, volume 14, p.57.

¹¹ *Ibid.* p.175.

¹² *Idid.*

¹³ Lacan, J. Proposição de 9 de outubro de 1967, sobre o psicanalista da Escola in *Momentos Cruciais de la experiência Analítica*, 7-23, 1987.

Por psicanálise em intensão, Lacan define a *didática* como aquilo que, no processo analítico propriamente dito, permite a constituição - como resultado mesmo deste processo - de um analista. Tudo o que é exigido dele no sentido de dar provas de sua capacidade na condução de uma cura.

Por psicanálise em extensão, Lacan indica tudo o que define a função da Escola, na medida em que ela “presentifica a psicanálise no mundo.¹⁴ Ora, o que isto que dizer? Presentificar a psicanálise no mundo?

Pode-se entender a questão da extensão simplesmente como a prática da escola: produção, transmissão e propagação da psicanálise. Uma outra posição, mais abrangente em sua interpretação acerca dos limites da extensão, tende a conduzir esse pensamento até o nível de uma intervenção efetiva da psicanálise no social. “Trata-se, sim, do voto de que o que possa vir a ser obtido na psicanálise em intensão não se esgote no âmbito do indivíduo”¹⁵.

Aposta-se na manutenção de uma articulação ética entre psicanálise em intensão e psicanálise em extensão, preservando-se nesta a maneira que aquela utiliza para intervir sobre um sintoma. O termo psicanálise aplicada ficou associado à uma prática que não levaria em conta a ética que articula continuamente extensão e intensão. Algumas críticas recaem sobre uma utilização indiscriminada da psicanálise, que poderia ser administrada como um remédio para todos os males, ou como um bem a ser distribuído independentemente de qualquer demanda, enquanto que a ética colocada por Freud e levada à um extremo por Lacan nada tem a ver com um saber sobre o bem comum. Esta postura não pedagógica que o analista sustenta na direção de uma cura deve ser mantida na psicanálise em extensão.

Transpor as paredes do consultório pode ser compreendido como um abuso de poder, um expansionismo indevido, um reducionismo do social ao psicanalítico etc... Por outro lado, justificar teoricamente a reclusão do analista aos consultórios marca uma posição que merece ser interrogada.

“O discurso analítico inevitavelmente periclita quando se revela incapaz de dar uma resposta que eticamente lhe seja própria à demanda da sociedade para cuja cultura ele contribui. Trata-se aliás de uma espécie de balança: quanto menos o discurso analítico consegue cotidianamente apontar na queixa do sintoma o real irredutível que o alimenta, tanto mais ele desiste para se transformar num aglomerado discursivo que serve apenas como moeda de troca entre os membros de uma comunidade pretensamente científica.”¹⁶

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Souza, O. Reflexão sobre a extensão dos conceitos e da prática, in *Clínica do Social*, S. Paulo, Escuta, 75-92, p.77, 1991.

¹⁶ Calligaris, C. A pesca milagrosa, in *Agenda de Psicanálise*, 46/48, 1989.

O futuro da psicanálise parece estar indissolúvelmente ligado ao compromisso com as questões de nosso tempo, da humanidade como um todo e, em nosso caso, às questões da realidade brasileira, não podendo limitar-se a um discurso hermético que compromete sua utilidade e os serviços que ela possa prestar enquanto prática social e instrumento de pensar o mundo. Apesar da consciência de que a psicanálise não é uma cosmovisão, isto não implica negar sua proposta antropológica aqui entendida como conhecimento do *Anthropos*, da condição humana. Evidentemente, nenhum estudo sobre o homem pode, hoje, negligenciar a hipótese do inconsciente.

Freud construiu uma teoria explicativa do psiquismo individual e desenvolveu uma práxis através da qual os indivíduos que a ela se submetessem sofreriam efeitos de transformação em suas personalidades neuróticas.

Ao mesmo tempo, acalentou uma expectativa, não pouco problemática, especialmente no seu tempo, de transposição deste processo levado a cabo com o indivíduo para a sociedade como um todo, o que nos leva à pergunta: através de que práxis um coletivo poderia ser afetado pela psicanálise, de forma que esse efeito pudesse igualmente contribuir para transformações na “neurose social”?¹⁷

A utilização da teoria psicanalítica fora dos consultórios tem se dado, com seus efeitos, de várias maneiras:

1. Como teoria explicativa que, através de conceitos gerados em seu próprio cerne, pretende oferecer esclarecimentos a outros domínios do saber.

2. Através de diferentes práticas de prestação de serviços dentro de instituições, desde o acompanhamento de indivíduos e setores internos até a apreensão da própria instituição como cliente a ser ouvido e tratado.

3. Atendimento à população de baixa renda em instituições.

4. Desdobramento do trabalho analítico com os indivíduos produzindo efeitos sobre as pessoas circundantes não analisadas diretamente.

5. Por um efeito discursivo sobre a população, o que talvez pudesse se entender como uma clínica do social. Este efeito deve ser diferenciado do fenômeno conhecido por difusão da psicanálise. Mais adiante, explicitaremos esta diferença.

Freud circulou com desenvoltura na área estabelecida pelo item 1, defendeu como dever do Estado o atendimento à população de baixa renda¹⁸, arriscou-se quanto ao alcance de suas contribuições a ponto de tentar compreender instituições como a Igreja e o Exército e deu um salto maior: estabeleceu uma equivalência funcional entre o desenvolvimento do

¹⁷ Freud, S. (1930) *O Mal-Estar na Civilização*; tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard, volume 21, p.169.

¹⁸ Freud, S.(1919). *Linhas de Progresso da Terapia Analítica*; tradução Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard, volume 17, p. 210.

indivíduo e o da espécie, relacionou os restos do infantil no adulto, aos resquícios dos povos primevos: “A ontogenia é uma recapitulação da filogenia”.¹⁹ Portanto, o que se aprende com a psicologia do indivíduo pode servir à compreensão de alguns fenômenos do gênero humano e vice-versa.

Sérvulo Figueira comenta que, ao criar a psicanálise, Freud “produziu no mesmo ato um tipo de saber que opera, basicamente, pela captura de um universal que só existe nas formas particulares.”²⁰

Vejam os que nos diz o próprio Freud: “Se o desenvolvimento da civilização possui uma semelhança de tão grande alcance com o desenvolvimento do indivíduo, e se emprega os mesmos métodos, não temos nós justificativa em diagnosticar que, sob a influência de premências culturais, algumas civilizações ou algumas épocas da civilização - possivelmente a totalidade da humanidade - se tornaram ‘neuróticas?’”²¹

Do individual ao coletivo: Os Empreendimentos Freudianos

Em sua autobiografia Freud declara que, a partir de 1923, passou a estar muito mais interessado nos fatores da psicologia da cultura do que naqueles do indivíduo, fazendo notar, contudo, que já em 1913 havia trabalhado a questão no ensaio *Totem e Tabu*.

Podemos encontrar e localizar este interesse em sua obra, bem anterior à esta, numa trajetória que teria começado em 1905 com o texto sobre o chiste, considerado a grande contribuição de Freud no terreno da estética. Em 1908, escreve *Moral Sexual Civilizada*, texto que Jones aponta como o primeiro artigo sociológico de Freud. São ainda desse mesmo ano *Caráter e Erotismo Anal* e *Escritores criativos e devaneios*, cujos conteúdos ultrapassavam a esfera médica. Em 1910, escreve as *Três contribuições para a psicologia do amor*.

Em 1912, Hanns Sachs e Otto Rank fundam a *Imago*, periódico especializado na aplicação da psicanálise à cultura. Jones, Abraham e Jung eram alguns dos que contribuía com este empreendimento.

O período compreendido entre 1913 e 1923 foi marcado pela densidade dos artigos metapsicológicos, momento fecundo, de grandes reformulações na teoria, destacando-se neste panorama, o aparecimento das duas últimas teorias da libido, a segunda teoria da angústia e a segunda tópica.

¹⁹ Freud, S. in Jones, E. *A vida e a obra de Sigmund Freud*; tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1989, p.325.

²⁰ Figueira, S. 1991, *Nos Bastidores da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1991, p.162.

²¹ Freud, S. (1930). *Mal Estar na Civilização*; tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard, volume 21, p.169.

Com a construção deste novo instrumental, alguns impasses teóricos foram melhor solucionados e Freud retoma, com mais fôlego, seu trabalho como pensador da cultura. Seguem-se então *Moisés e o Monoteísmo*, *Contribuições para tempos de guerra e morte*, *Futuro de uma ilusão*, *Por que a Guerra?* e *Mal-Estar na Civilização*.

Em *Moisés e o Monoteísmo*, Freud atribui a substancialidade de seu texto ao fato de que ele seja efetivamente uma “aplicação da psicanálise”²². Neste trabalho, os textos históricos e os relatos bíblicos são tratados por ele como discursos de clientes em análise, submetidos a processos de deslocamento e a deformações de vários tipos, ocultando objetivos secretos, apresentando lacunas, etc... Freud deixa claro que “aquilo em que estamos interessados constitui um processo de psicologia de grupo.”²³ Um pouco antes, fala da teoria do trauma, construindo uma analogia com o que se passa ao nível do indivíduo: uma parte do povo teria tido “uma experiência que tem de ser considerada como traumática, à qual a outra parte escapou.”²⁴

Nesse texto, Freud lança luz sobre “a questão de saber como o povo judeu adquiriu as características que o distinguem”²⁵. Trata-se de uma pesquisa sobre o que Freud chama “formação de caráter de um povo”²⁶ e de sua sintomatologia. Para tanto, Freud introduz “a idéia de inconsciente na psicologia de grupo”²⁷, associando a tradição de um povo às lembranças infantis de um indivíduo e trabalhando com a hipótese do recalçamento e de seu retorno na formação dos sintomas. A tradição, enquanto herança arcaica, não seria transmitida pela via da comunicação, mas por uma herança filogenética, condição para que possa ter um efeito compulsivo, como revelam as idéias religiosas.

Ao longo da presente pesquisa, pudemos levantar, na obra de Freud, inúmeras passagens em que o autor aborda a temática que nos preocupa, deixando o testemunho de que suas expectativas em relação aos limites da utilização da psicanálise e aos deveres do analista vão muito além da relação com um sujeito no tratamento analítico. Calligaris, citando Lacan, observa que:

“Onde se decide o que, entre aspas, é um discurso especificamente psicanalítico é na psicanálise em intensão. Mas esta não coincide com a clínica dos consultórios; Lacan, ao contrário, chamava a clínica de 'psicanálise aplicada' e de 'psicanálise pura', o resto, o discurso psicanalítico.”²⁸

²² Freud, S. (1939). *Moisés e o Monoteísmo*; tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard, volume 23, p. 22.

²³ *Ibid.* p.85

²⁴ *Ibid.* p.69.

²⁵ *Ibid.* p.161.

²⁶ *Ibid.* p.121.

²⁷ *Ibid.* p.150.

²⁸ Calligaris, C. Entrevista. *Anuário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 11-22, p.15, 1992.

Na literatura brasileira dos anos 90, destacamos o projeto O Sexto Lobo - Uma Clínica do Social - que aponta para a “necessidade de criar as condições de um diálogo pluridisciplinar para quem tenta hoje intervir discursivamente no sintoma social, segundo uma ética compatível com a ética da psicanálise”.²⁹ A proposta do grupo caminha no sentido de inventar uma “prática discursiva no social”.³⁰

Em muitos momentos de sua obra, Freud continua trabalhando e apostando nesta transposição dos processos individuais para o funcionamento dos grupos sociais. Em 1910, Freud assinala a existência de uma “eficiência geral do trabalho analítico”³¹, estendendo os efeitos terapêuticos da psicanálise ao social através de duas vias que já mencionamos anteriormente:

1. Por um efeito discursivo sobre a população. Ex.: a diminuição das alucinações da Virgem Maria entre os camponeses

2. Pelos somatórios das ações individuais com seus desdobramentos sobre as pessoas circundantes não analisadas diretamente mas afetadas pelos reflexos do processo analítico. Ex.: análise de pais, professores, dirigentes, etc.

Freud diz tratar-se de uma “constelação terapêutica” bastante fora do comum, até que nela se reconheça algo de familiar. Fala então das psiconeuroses como satisfações substitutivas de algum desejo que o indivíduo é obrigado a negar, distorcendo-o para si e para os outros.

“A capacidade de existência da neurose depende dessa distorção e da falta de reconhecimento. Quando o enigma que elas apresentam é resolvido e a solução é aceita pelos pacientes, essas doenças cessam de existir.”³²

Ao transpor esse processo para a sociedade comenta:

“Em lugar de uma simples pessoa enferma, ponhamos a sociedade - padecendo como um todo de neuroses (...) Tal substituição não pode alterar de modo algum o resultado. O sucesso que o tratamento pode ter com o indivíduo, deve ocorrer, igualmente, com a comunidade.”³³ Ou seja, se todos conhecerem o significado geral dos sintomas, haverá uma diminuição dos ganhos secundários da doença.

Nesse mesmo texto, considera importante para o aumento das perspectivas terapêuticas o reconhecimento geral, uma certa autorização social. Em Mal-Estar na Civilização, volta a colocar esta necessidade de autoridade do analista para fazer operar a transferência.

²⁹ Calligaris, C. (1991) *Liminar, Clínica do social*, São Paulo: Escuta, 11-15, p.12. 1991.

³⁰ Id. *Ibid.* p.13

³¹ Freud, S. (1910) *As Perspectivas Futuras da Terapêutica Psicanalítica*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, Edição Standard, 11, p.127

³² Id. *Ibid.*, p.133

³³ Id. *Ibid.* p.133

“Quanto à aplicação terapêutica de nossos conhecimentos, de que serviria então a análise mais penetrante da neurose social, na medida em que ninguém teria a autoridade necessária para impor à coletividade a terapêutica requerida? Apesar de todas essas dificuldades, podemos esperar que um dia alguém se dedique a abordar nesse sentido a patologia das sociedades civilizadas?”³⁴

No entender do fundador da psicanálise, a sociedade demoraria a conferir aos analistas esta autoridade, na medida em que, ao destruírem ilusões, seriam acusados de comprometer os ideais. Contudo, coloca-se otimista apostando que “as indesejáveis verdades que nós psicanalistas temos de dizer ao mundo contarão com o mesmo destino (serem ouvidas e reconhecidas). Apenas não acontecerá muito depressa; devemos ser capazes de esperar.”³⁵

Mas o reconhecimento dessa autoridade aconteceu bem mais depressa do que Freud talvez pudesse ter imaginado. Os efeitos da difusão alastraram-se com impensável velocidade acarretando toda sorte de conseqüências, desejáveis e indesejáveis. Freud talvez não tenha atentado para o fato de que esse reconhecimento não seria linear e atravessaria altos e baixos ao longo da história.

Ainda assim, pode-se dizer que os psicanalistas obtiveram o grau de autoridade necessário para ousar trilhar os caminhos apontados pelas esperanças de Freud, expressos na seleção de alguns textos que vêm sendo apresentados por nós até o momento.

Em que se apoiaria, então, o silêncio dos analistas quanto à uma “demanda social implícita formulada em termos de um: o que é que você tem para dizer sobre a polis?”³⁶

Apesar de sua aposta no efeito discursivo da psicanálise, Freud não abandona a prudência: “nossa postura perante a vida, não deve ser a do fanático por higiene ou terapia. A prevenção ideal das enfermidades neuróticas não é vantajosa para todos.”³⁷ Prudência, contudo, não se confunde com omissão e Freud se pergunta sobre os deveres do analista:

“1. Dever-se-ia fazer sacrifícios pesados para erradicar as neuroses, quando o mundo está cheio de outras misérias? 2. Devemos abandonar nossos esforços para explicar o significado oculto da neurose como sendo perigoso para o indivíduo e nocivo para as funções da sociedade? 3. Devemos renunciar a retirar conclusões práticas de uma parte da compreensão científica?”³⁸

³⁴ Freud, S. (1930) *Mal Estar na Civilização*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, Edição Standard, 21, p.169

³⁵ Freud, S.(1910) *As Perspectivas Futuras da Terapêutica Psicanalítica*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, Edição Standard, 11, p.133

³⁶ Calligaris, C. (1991) *Liminar. Clínica do social*, São Paulo, Scuta, 11-15 ,p.12

³⁷ Freud, S. (1910) *As Perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica; tradução Jayme Salomão edição Standard, volume 11, p. 134.*

³⁸ Freud, S. *ibid.* p.135.

Freud conclui que o analista não deve se omitir, pois as vantagens da enfermidade são prejudiciais aos indivíduos e à sociedade. O ganho seria bem maior do que o preço a ser pago e a energia economizada com a remissão dos sintomas neuróticos poderia ser canalizada para fins sociais, empenhada na busca do bem-estar das gerações futuras, na construção de uma sociedade mais justa, realista e respeitável.

A Especificidade da Psicanálise

A adoção dos conceitos de inconsciente, recalçamento, sexualidade infantil, teoria da libido, teoria da pulsão, complexo de Édipo, manejo da transferência e da posição do analista (neutralidade, lugar do morto, objeto causa do desejo ou qualquer outro nome que se dê) são postulados fundamentais, sem os quais, acreditamos, não poderíamos falar de psicanálise. O lugar do analista, por outro lado, já nos fala, especificamente, de uma posição ética.

O foco deste trabalho está dirigido principalmente para as obras de Freud. Gostaríamos de seguir destacando e comentando alguns extratos importantes:

“Podemos expressar nossa expectativa de que a psicanálise (...) ingressará no desenvolvimento cultural das próximas décadas como um fermento significativo e auxiliará a aprofundar nosso conhecimento do mundo e a lutar contra algumas coisas da vida, reconhecidas como prejudiciais. Não se deve esquecer, contudo, que a psicanálise sozinha não pode oferecer um quadro completo do mundo.”³⁹ Freud não era ingênuo a ponto de não reconhecer os limites de sua psicanálise, mas sabia perfeitamente do potencial de sua obra, junto a outras disciplinas, na compreensão e resolução de alguns problemas da vida comum.

Em *Linhas de Progresso na Terapia Analítica*, Freud refere-se à necessidade de uma psicanálise para os pobres, incluindo uma adaptação da técnica a pessoas pouco instruídas. Esse atendimento seria gratuito, subvencionado pelo Estado; acredita que mais cedo ou mais tarde a sociedade se dará conta de que os pobres têm tanto direito a uma assistência dada pelo Estado à sua mente quanto a que lhes é garantida ao corpo.

“As neuroses ameaçam a saúde pública não menos que a tuberculose e não podem ser deixadas aos cuidados impotentes de membros individuais da comunidade (...) Pode ser que se passe longo tempo antes que o Estado chegue a compreender como são urgentes esses deveres.”⁴⁰

Evidentemente, no caso do Brasil e do Terceiro Mundo em geral, nem mesmo as condições mínimas de saúde física são garantidas pelo Estado, mas é interessante que Freud

³⁹ Freud, S. (1919). *Linhas de Progresso da Terapêutica Psicanalítica*; tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard, volume 12 p.259.

⁴⁰ *Ibid.* p.210.

não coloque a saúde mental como algo supérfluo e secundário.⁴¹ Segundo relatório da OMS, de 2014, o Brasil é o 8º país com mais suicídios no mundo. A maioria das ocorrências globais (75%) se concentra em países pobres e em desenvolvimento, diz o documento.⁴²

Freud teme que, uma aplicação em larga escala da terapia analítica nos force a “fundir o ouro puro da análise livre com o cobre da sugestão direta”⁴³, insistindo para que, qualquer que seja a forma que “essa terapia para o povo possa assumir, os seus ingredientes mais importantes e efetivos continuarão a ser, certamente, aqueles tomados à psicanálise estrita e não tendenciosa.”⁴⁴ Nos termos colocados por Lacan, a intensão deve nortear a extensão.

Neste texto, Freud dedica três parágrafos à reflexão sobre a ética não pedagógica da psicanálise, exceção feita a certos pacientes muito desamparados e incapazes de uma vida: “para eles há que combinar influência analítica com a educativa (...) mas mesmo assim, deve ser educado para liberar e satisfazer sua própria natureza e não para assemelhar-se conosco.”⁴⁵

Deveríamos estar atentos à necessidade desta influência *educativa* exercitada sobre determinados segmentos sociais, especialmente sobre comunidades muito desamparadas e segregadas, que poderiam ser conduzidas por seus anseios básicos de sobrevivência e dignidade a uma alienação de seus próprios valores e a uma assimilação devastadora dos valores de uma cultura que se apresente como pródiga e dominante. Apregoava a necessidade de “uma psicoterapia para o povo subvencionada pelo Estado,⁴⁶ cabendo ao psicanalista a tarefa de adaptar nossa técnica às novas condições.”⁴⁷

Segundo comentário de Ernest Jones, no capítulo IX do 3º volume de sua biografia de Freud, o criador da psicanálise apontava com sábia cautela os limites de intervenção em outros campos, sendo necessário então que os profissionais recebessem a necessária formação específica, além da já mencionada exigência de análise pessoal. Ou seja, no limite, a análise pessoal continua sendo a capacitação primeira para qualquer ação nos limites estendidos da psicanálise.

⁴¹ O Brasil ficou em 125º no atendimento à saúde, no ranking divulgado em 20 de junho pela OMS, em seu relatório sobre saúde no ano 2000. Com esta colocação, perde para países como Albânia, Senegal, Benin, Tonga e Paquistão. Na América Latina, o sistema de saúde brasileiro só é melhor do que o da Bolívia, Guiana e Peru. – Folha de S. Paulo, Cotidiano 21/06/00 - <https://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u2884.shtml>.

⁴² **Ranking OMS, sistema de saúde do Brasil é o 125º do mundo entre 191 países estudados.** <https://www1.folha.uol.com.br/paywall/signup.shtml?https://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u2884.shtml>.

⁴³ *Ibid.* p. 211.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.* p. 210/11.

⁴⁷ *Ibid.* p. 210.

Desdobramento histórico da aposta freudiana

O movimento freudo-marxista pode ser identificado, no que concerne às nossas investigações, como o primeiro a dar andamento à aposta de Freud na utilização mais ampla da psicanálise. Na Alemanha dos anos 20/30, era representado, entre outros por Bernfeld, Fenichel e Barbara Lanto. Esta tentativa de integração dos dois pensamentos se dá a partir de alguns episódios que põem a descoberto a questão do valor subjetivo da história, a saber:

1. Revolução Bolchevista de 1917
2. Chegada de Hitler ao poder em 1933

A URSS vivia uma situação que em nada se assemelhava às condições históricas e econômicas definidas pela teoria marxista como necessárias para promover a revolução: país economicamente pouco avançado, proletariado enfraquecido e burguesia pouco hegemônica.

Já a Alemanha, país altamente industrializado e contando com um proletariado numeroso e crescentemente pauperizado, apresentava uma configuração objetiva aparentemente ideal para o amadurecimento do processo político; como explicar então que as tendências contra-revolucionárias se acentuassem nesse país? Grandes parcelas da classe operária haviam assumido posições conservadoras, culminando numa guinada para a direita e garantindo o acesso legal de Hitler ao poder em 1934.

Nos dois países houve um descompasso entre os fatores objetivos e os subjetivos, sendo que este último determinou o rumo da história. A questão se colocou para os marxistas alemães, na medida em que a ação do proletariado daquele país era antes de mais nada desfavorável em relação a eles mesmos e, portanto, considerada irracional. Por que os operários haviam se deixado iludir? Como a consciência proletária havia sido tão profundamente penetrada pela ideologia burguesa?

A psicanálise, enquanto doutrina do funcionamento psíquico inconsciente, é convocada a contribuir para a solução do enigma, pois a força da ideologia poderia ser extraída de mecanismos afetivos, resistentes à argumentação lógica, mas passíveis de serem tocados pelas categorias explicativas da psicanálise.

“A psicanálise é convocada a decifrar os mecanismos abissais da consciência social.”⁴⁸

Porém, com a instalação da ditadura stalinista, a psicanálise é incluída entre as ciências naturais, tornando-se positivista e empirista. Se o que há de subversivo na psicanálise está na hipótese do inconsciente e se este escapa a qualquer forma de

⁴⁸ Assoun, P. L. *A Escola de Frankfurt*; tradução Helena Cardoso. São Paulo: Ática, 1991, p.75.

reducionismo, de quantificação e de aprisionamento, depreende-se daí o empobrecimento imposto a este saber pelo enquadramento naturalista. Vejamos como ficou a definição de freudismo na única edição (1955) do pequeno dicionário filosófico sobre o tema, autorizado pelo partido na extinta URSS:

Freudismo – “uma orientação idealista reacionária difundida na ciência burguesa... agora a serviço do imperialismo que utiliza estes ensinamentos com o propósito de justificar e desenvolver as tendências instintuais mais baixas e mais repelentes.”⁴⁹

Inversamente ao que acontecia na Rússia, os marxistas alemães não tinham motivos para banir a psicanálise; ao contrário, solicitam sua ajuda, como vimos, para compreender o que havia se passado em seu país. Porém para evitar um choque frontal com a direção do Partido, incluem-na estrategicamente entre as ciências materialistas (em oposição à filosofia idealista).

Foi neste ambiente intelectual que Wilhelm Reich encontrou terreno propício para elaborar sua psicologia social analítica e tentou dar conta desta fusão entre o libidinal e o social.

Já Erick Fromm reduz esta tensão e a simplifica, perdendo, conseqüentemente, grande parte de sua riqueza. Sua solução acaba por esvaziar a psicanálise de todo o seu conteúdo libidinal. Construiu uma teoria fundada num humanismo personalista, tentando libertar o sujeito de suas alienações psicossociais. Aproxima-se, neste sentido, da visão culturalista de Karen Horney.

A partir dos anos 40, o movimento da Escola de Frankfurt, representado por Adorno, Horkheimer, Marcuse e Habermas, reage contra o revisionismo neofreudiano de Erick Fromm e dos culturalistas. Utilizando-se da psicanálise, cada um a seu modo, retoma a importância da teoria da libido, da pulsão de morte, bem como do papel das experiências infantis e do caráter crítico da teoria do desejo:

“O freudismo não é para a escola de Frankfurt uma influência: é uma interioridade constitutiva, que habita seu corpo teórico e permite à teoria crítica pensar seu objeto, pensar-se a si mesma e pensar o próprio freudismo enquanto momento da cultura”.⁵⁰

A teoria crítica realiza um resgate do que há de característico e fundamental na psicanálise, especificando seus contornos que haviam se esvanecido no culturalismo, mantendo a expectativa de refletir com ela, criticamente, os aspectos da relação do homem com a cultura que o cerca.

⁴⁹ Jones, E. *Vida e Obra de Sigmund Freud*; tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1979, p. 341/342.

⁵⁰ Rouanet, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.11.

A questão da análise leiga

A análise deste texto de Freud nos oferece um panorama que antecipa os esforços de Lacan na argumentação de que a Psicanálise em extensão só pode se sustentar, mantendo como critério, a sua intensão.

A questão da análise leiga foi palco de infindáveis polêmicas, porque através dela se articulam peças-chaves do corolário psicanalítico. Essas peças, proposições clássicas e ao mesmo tempo extremamente atuais, apresentam-se para nós sob a forma de duas interrogações; trataremos de colocá-las ainda neste nosso ponto de partida.

1. Garantir um campo de ação mais amplo para a psicanálise do que aquele que se restringe às práticas médicas.

2. Investigar o que se deve solicitar ou oferecer à alguém para que seja considerado apto a exercer a prática psicanalítica.

Como temos demonstrado nas sessões anteriores deste texto, Freud sempre apostou nas contribuições possíveis da psicanálise em relação a outros campos de saber e gostaria de vê-la interagindo com eles.

Jones considerava este um “dilema central do movimento psicanalítico”,⁵¹ dedicando-lhe por isto capítulo especial de sua obra biográfica de Freud, na qual menciona o que poderíamos considerar como

“... apenas umas poucas contribuições (da psicanálise às outras ciências): estudos de antropologia, mitologia e folclore; a evolução histórica da humanidade, com os vários caminhos divergentes que esta tem seguido; a criação e educação das crianças; a significação do empenho artístico; o vasto campo da sociologia, com uma apreciação mais aguda das várias instituições sociais como o casamento, direito, religião e talvez mesmo governo; possivelmente até mesmo os aparentes insolúveis problemas das relações internacionais.”⁵²

Freud temia ver a prática da psicanálise restrita aos profissionais da área médica, reduzida a apenas um capítulo dos livros de psiquiatria, apresentada como uma terapêutica a mais dentre as outras já conhecidas (hipnose, eletroterapia) para o tratamento das neuroses. Por outro lado, preocupava-se com a preservação do ouro puro” da psicanálise, ou seja, que sua especificidade não se perdesse na ampliação de sua utilização.

⁵¹ Jones, E. *Vida e Obra de Sigmund Freud*; tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1979, p. 288.

⁵² *Ibid.*

Esta oscilação fez da discussão da análise leiga um foco importantíssimo nos interesses de Freud e seus discípulos e consiste na necessidade de tentar dar conta da seguinte indagação: O que, afinal de contas constitui um analista? Como conduzir sua formação, tanto nos aspectos mais objetiváveis, como a sistematização de um curriculum mínimo, quanto no que se refere à necessidade de análise pessoal e de supervisão? São estes, aliás, os três elementos apontados por Freud como os pilares da formação de um analista.

Esse suporte, longe de constituir-se como sólido alicerce, apenas faz de nós, psicanalistas, na verdade, um pouco aprendizes de equilibristas.

Na primavera de 1926, Theodor Reik, discípulo e amigo de Freud, analista leigo, foi processado por um paciente que, ancorado nas leis austríacas sobre charlatanismo, o acusava por danos e prejuízos decorrentes do tratamento à ele dispensado. O desenrolar do processo revelou ser o paciente uma pessoa desequilibrada, cujo testemunho não merecia crédito. Naquele momento, Freud intercedeu pessoalmente e acredita-se que a conjunção destes dois fatos tenha decidido para que o parecer do caso fosse favorável a Reik.

A ocasião revelou-se uma excelente oportunidade para que Freud publicasse, ainda no mesmo ano, seu trabalho sobre a questão da análise leiga; a partir daí, tornaram-se claras as divergências entre pontos de vista no interior das várias sociedades psicanalíticas, divergências que implicavam consideráveis diferenças em seus procedimentos práticos. Por este motivo, a Central Executiva da Sociedade Internacional Psicanalítica tornou pública sua intenção de discutir a questão em seu próximo congresso. Expressou ainda seu desejo de que o assunto fosse ventilado o mais amplamente possível antes deste encontro, requisitando que as sociedades a ela filiadas, promovessem debates internos preparatórios para o evento. Com o mesmo intuito, o periódico *International Journal*, em 1927, abriu suas páginas à publicação de 20 artigos assinados por analistas e instituições expressando suas idéias sobre o polêmico assunto.

A leitura deste jornal informa, por um lado, sobre a dimensão política da questão e, por outro, revela o quanto deixamos de avançar no tocante aos problemas ligados à extensão da psicanálise, os quais abrangem a seleção e formação de psicanalistas, a transmissão da psicanálise e seus campos de ação.

A problemática abordada nesta época abarcava desde o simples aspecto da divisão de um mercado de trabalho até pontos mais sofisticados como o necessário cuidado com a frágil imagem de um novo campo de saber que se esforçava por obter credibilidade.

Nesta fase inaugural, não se podiam dispensar os aliados em potencial em que se constituíam os simpatizantes, fossem eles médicos ou não, mas era preciso estar atento aos riscos implicados por uma abertura desta espécie.

Havia reputados analistas leigos (Rank, Bernfeld, Reik, Pfister, Lou Andreas Salomé), que gozavam do reconhecimento de seus pares, e também os ditos analistas selvagens que, com um pequeno treinamento, autorizavam-se analistas, exercitando uma

prática que, por esta natureza *selvagem*, ameaçava comprometer a tênue imagem de uma psicanálise que ainda engatinhava e, por isso mesmo, exigia cautela para sua preservação.

Porém nem mesmo a expectativa e o empenho de Freud em ver a psicanálise reconhecida como uma nova ciência entre as demais foram capazes de afastá-lo da atitude liberal que sempre defendeu em relação à análise leiga.

Ao contrário, chegou mesmo a afirmar, em alguns momentos, que a formação médica era prejudicial ao futuro analista devido à sua ênfase objetivista, positivista e empirista, da qual o jovem médico teria dificuldades em se desvencilhar no seu caminho para se tornar analista. Jones, tendo participado ativamente da efervescência em torno da questão da análise leiga, discorda desta opinião e reafirma que o texto de Freud assinala seu desejo de que houvesse “uma psicanálise mais ampla do que se poderia esperar que os médicos tivessem.”⁵³

Esta visada freudiana tinha como linha de horizonte o futuro da psicanálise. Neste sentido, o fundador tinha um apoio relativo de seus colegas - analistas médicos - e empenhava-se em articulações políticas na intenção de ver referendado, da maneira mais ampla e definitiva, seus pontos de vista. Isto, contudo, nunca foi possível e, historicamente, acompanhamos movimentos de abertura e fechamento tanto em relação aos profissionais não-médicos, quanto ao que se refere a seus campos de ação.

A psicanálise sempre oscilou entre essas duas tendências e, apesar de todas as medidas profiláticas tentadas até então, não conseguiu escapar dos perigos a que se expôs numa ou noutra posição. Enclausurar-se e empobrecer-se ou abrir-se de forma não criteriosa e banalizar-se. As mesmas questões cruciais que afligiam os psicanalistas que assinaram a edição de 1927 do *International Journal* na qual se realiza o debate sobre a análise leiga permanecem, ainda hoje, intactas.

Freud depositava grandes esperanças no desenvolvimento da ciência, da biologia em especial, acreditando que um dia talvez a neurologia pudesse dispor de medicamentos sofisticados e específicos que tornariam o fazer psicanalítico quase dispensável. O espaço que Freud reserva para o futuro da psicanálise, futuro em que ela continuaria indispensável, encontra-se nessa escuta aos problemas da polis que envolvem questões sócio-econômicas, antropológicas, técnico-científicas e onde quer que se apresentem produções sintomáticas da cultura.

Não acreditamos que a ciência possa já ter atingido esta “Era de Ouro”. Ainda não somos imortais, como Freud julgou que um dia pudéssemos chegar a ser, e temos um longo caminho a ser percorrido, com destino indeterminado. Aliás, ao nosso ver, nem mesmo a imortalidade nos conduziria de volta ao paraíso, reduzindo a zero o sofrimento individual e o mal estar na civilização. Portanto, a psicanálise continuará tendo ainda muito a contribuir com o tratamento das patologias mentais dos indivíduos, desde que possa

⁵³ *Ibid.* p. 289.

acompanhar de forma crítica e reflexiva as permanentes mudanças que se passam na civilização, bem como suas repercussões sobre os indivíduos.

Assim sendo, é importante que possamos sustentar o lugar da psicanálise no mundo, mantendo este olhar atento às transformações de nossos tempos e a tudo aquilo que se apresente como promessa de felicidade envolvendo como forma de pagamento a alienação do sujeito.

Psicanálise aplicada e o desejo do analista: outras considerações sobre a especificidade do fazer analítico/ dificuldades no tornar-se analista.

Se a aplicação da psicanálise requer uma posição ética que passa pelo desejo do analista, faz-se necessário que nos detenhamos por alguns momentos sobre as dificuldades relativas ao tornar-se analista e suas tramitações em termos de formação institucionalizada. Mas o tratamento psicanalítico dos neuróticos não deixa de ser também uma aplicação desta teoria. Porém, “A análise não é simples teoria do seu objeto, mas essencialmente e antes, atividade que faz com que ele mesmo fale”.⁵⁴

A teoria não é externa ao seu objeto, pois que este, não sendo propriamente um objeto, mas um sujeito, atrela-se ao universal pela via do particular. Desta maneira, aplicar no sentido de pôr em prática uma teoria, não seria, no caso da psicanálise, um movimento de mão única, uma vez que seu objeto, permanentemente em fuga, informa a teoria geral de seu caráter particular.

No texto acima citado, Castoriadis assinala que o projeto da psicanálise consiste em compreender para transformar: “Atividade definida por um objetivo de transformação e não por um objetivo de saber.”⁵⁵ A transformação aqui é referida à fórmula freudiana: onde estava o Id, o Eu deve advir.

Do desejo de saber, entendemos que, na atividade analítica, ele deve resultar, para o sujeito, como meio, diferenciando-se do desejo de saber na filosofia, que se apresenta como um fim: sei que nada sei, mas ainda assim quero saber, o que se desdobra num processo interminável. Se tivéssemos esta perspectiva no processo analítico, de um contínuo desdobramento do ICS, o trabalho não teria fim. Castoriadis comenta que, se o desejo de saber do analista fundasse a análise, sua indicação seria universal. “Mas, na realidade, o fundamento da indicação de análise é o julgamento (com certeza falível) do analista, de que uma transformação essencial do sujeito é possível.”⁵⁶

⁵⁴ Castoriadis, C. *As Encruzilhadas do labirinto*; tradução Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p.39.

⁵⁵ *Ibid.*, p.40.

⁵⁶ *Ibid.*

“Assim como não procede do desejo de saber do analista, a atividade analítica não consiste na aplicação deste saber. Não é somente que o conhecimento da teoria não basta para ser analista; é que a maneira como ela intervém no processo analítico não tem alhures modelo nem equivalente e nenhuma fórmula simples permite definir a sua função”.⁵⁷

Se o conhecimento da teoria não basta para ser analista e se do desejo de saber do analista não decorre a atividade analítica, do que procede então esta atividade?

A resposta a esta indagação que colocamos deveria ser mais ou menos óbvia, na medida em que várias pessoas se dizem analistas (e como tal são reconhecidas por seus pares, clientes e público em geral) e exercem esta prática pelo mundo afora. Como pode ser então que não seja óbvia a solução desta questão ?

Sabemos todos que nada de óbvio há neste terreno que mais parece um pântano enevoado do que uma clara paisagem que gostaríamos de descortinar. Lacan deixa claro esse dilema ao perguntar: “O que há de ser do desejo do analista para que ele opere de maneira correta? Pode esta questão ser deixada fora dos limites de nosso campo, como é de fato nas ciências em que ninguém se interroga sobre o que é o desejo do físico”?⁵⁸

Castoriadis aponta na mesma direção, ao dizer que o analista é implicado na análise de maneira bem diferente que o erudito, o engenheiro ou o juiz em suas atividades respectivas.⁵⁹

Seria uma mistificação da atividade analítica, esta tentativa de colocá-la diferenciada ou hierarquizada em relação aos demais campos do saber? Será que tal vacilação não alija definitivamente a psicanálise de toda pretensão cientificista? Ou tratar-se-ia aqui de algo constitutivo de seu próprio campo de ação, de seu próprio fazer, uma vez que este se caracteriza por essa aproximação radical do desejo do sujeito, produzindo sempre este saber que não se sabe nunca por inteiro e do qual nos aproximamos, na melhor das hipóteses, assintoticamente? Não seria aqui algo da ordem da especificidade que a abordagem do inconsciente exige?

De qualquer forma, a partir da revolução científica, houve uma relativização das ambições de objetividade e apreensão absoluta da realidade. Podemos dizer que com o fracasso do projeto da ciência moderna, assistimos a uma valorização dos saberes, o que confere à psicanálise um lugar mais próximo do pensamento que vigora e revigora as ciências contemporâneas. O incentivo que se tem dado aos fazeres transdisciplinares favorece a que a própria psicanálise se coloque também como área de interesse para outros

⁵⁷ *Ibid.*, p.41.

⁵⁸ Lacan, J. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*; tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores. 1985, p.17.

⁵⁹ Castoriadis, C. *As Encruzilhadas do labirinto*; tradução Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p.40.

campos de saber, e contribui imensamente para a elucidação de determinadas questões intrínsecas ao fazer analítico e a sua especificidade.

Enquanto esperamos por isto, de todo modo, o desejo do analista parece ser algo que “não pode ser deixado de fora de nossa questão, pela razão de que o problema da formação do analista o coloca”⁶⁰

Se ninguém se pergunta sobre o desejo do físico, o mesmo não ocorre em relação às vocações religiosas ou artísticas, onde ele se apresenta como condição fundamental da formação (pois que o conhecimento da teoria não seria suficiente para garantir-lhes a prática desejada). Lacan se pergunta se o desejo do analista não seria algo da ordem do que é exigido do adepto da alquimia⁶¹, no sentido que este é uma “*alma pura*”.

Também aproxima a função do analista da do mestre Zen Budista⁶² e, em *Télévision*, situa o analista, objetivamente, como “aquilo que no passado se chamava ser um santo.”⁶³

É verdade que estes ditos de Lacan podem parecer estranhamente idealistas e até mesmo escandalosos, o que não foge, de todo modo, ao seu estilo. Quanto ao estranhamento produzido, não chega a ser um fenômeno problemático no campo dos efeitos psicanalíticos. No que se refere ao idealismo, não parece de modo algum que tivesse sido esta a intenção de Lacan.

O que é preciso ter em mente, para minimizar o espanto, é que, quando aí se fala do psicanalista, trata-se de uma função que não é preenchida o tempo todo. Trata-se de um lugar a ser sustentado por uma ética através da qual se pode suportar o fato de ser objeto de gozo, sem ter que, necessariamente, reagir a isto. Uma ética da renúncia, no dizer de Horus Vital Brasil.

Pontalis comenta em *Le Débat* sobre os requisitos que procura ter em mente quando algum amigo lhe pede que indique um analista da sua confiança. Esses critérios que, segundo ele, são difíceis de objetivar não passam pela notoriedade do analista nem pelo grupo ao qual ele pertence, mas por algumas características que ele tenta delinear: o analista deve ter sensibilidade, honestidade, rigor, mas não deve ser “presunçoso”, ter aquela presunção que confere “arrogância teórica.”⁶⁴ Este comentário de Pontalis nos remete à questão dos critérios para a seleção de candidatos a analistas.

⁶⁰ Lacan, J. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*; tradução M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores. 1985, p.17.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Lacan, J. *Os Escritos Técnicos de Freud*; tradução Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 1983, p.9

⁶³ Lacan, J. *Televisão*; tradução Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, p. 32.

⁶⁴ Pontalis, J.B. *Détournement de psychanalyse* in *Le Débat*, nº 79, mars, avril 1994. Paris: Gallimard, p.80.

Diversos autores que contribuíram para a o *International Journal* (1927), ao mencionarem o problema da seleção desses candidatos, referem-se a determinadas características de personalidade que consideravam essenciais.

Embora a maioria deles enfatize aspectos da personalidade, priorizando-os em relação aos demais quesitos (titulação e experiência prévia, por exemplo), não são nem de longe claros quanto à definição destas características. Caminham nessa direção M. Eitington *se ele possui determinadas características pessoais apropriadas*. e Jones: *Em qualquer parte, alguns padrões devem ser exigidos, de caráter e de educação prévia*.

Jones chega a indicar que seria desejável um certo grau de saúde mental como forma de economia de tempo para erradicar todas as anomalias de caráter que são tão problemáticas na prática, freqüentemente são necessários muitos anos de trabalho analítico, os quais poderiam ser melhor empregados no treinamento de outros indivíduos mais promissores selecionados de antemão.

O que seriam indivíduos mais promissores? Seriam os mais saudáveis? De que forma isto poderia ser avaliado?

Karen Horney faz a mesma aposta, mas também se omite na resposta à questão: *seria melhor, antes de mais nada, chegar-se a um acordo sobre a questão das qualificações pessoais necessárias a um terapeuta*. Acrescenta que em Berlim, a seleção de candidatos foi determinada, na prática e em grande parte, baseada na escolha das características pessoais consideradas relevantes para o exercício da profissão, sendo de fato este aspecto mais importante do que a formação prévia. Acrescenta que uma adequação pessoal deste tipo é, sem dúvida, uma condição *sine qua non*.

A sociedade Húngara de Psicanálise chegou a deliberar que a coisa mais importante seria *a seleção baseada em características pessoais apropriadas*, sobre o que se decidiria durante a análise pessoal. A sociedade de New York apontava para a necessidade de um *bom caráter* e de uma *boa fé*.

É bastante interessante que, com tamanha ênfase nas aptidões pessoais, haja tão pouca determinação para se falar sobre elas. Fala-se do desejo e da ética, mas o fato é que o assunto ainda permanece sombrio, requerendo nossa atenção e maiores esclarecimentos. A aplicação da psicanálise, em qualquer nível, requer necessariamente a presença de alguém que possa sustentar o lugar do analista. É aí que esbarramos com as dificuldades apresentadas neste capítulo, referentes à seleção e à formação de analistas.

Se houver um analista, haverá grandes chances de que o discurso analítico possa operar. E isto é verdade tanto para o indivíduo, quanto para grupos, instituições e demais segmentos sociais.

Freud já havia relativizado a dicotomia indivíduo X cultura, na medida em que aquele se constitui pelo atravessamento desta. O mesmo acontece com a polarização

(correlata da anterior) natureza X cultura, pois o conceito de pulsão, em seu caráter limítrofe (entre o somático e o psíquico), fala do entrecruzamento destes dois domínios.

Nesta linha de argumentação, a hipótese de que a ontogênese imita a filogênese constitui o primeiro ponto de apoio de Freud: é nela que ele encontra as bases de sustentação para o seu desejo de transposição da psicanálise individual para uma psicanálise aplicada ao social.

Aquilo que um dia foi realidade para a espécie transforma-se, no indivíduo, em realidade psíquica, bem como aquilo que foi realidade para os indivíduos poderá deixar de ser lembrança individual para transformar-se em herança arcaica de um povo. Para que isto aconteça, é preciso que tenha sido um acontecimento de significativa importância e que tenha se repetido com bastante frequência. “ Se presumirmos a sobrevivência desses traços de memória (do indivíduo) na herança arcaica (de um povo), teremos cruzado o abismo existente entre psicologia individual e de grupo.”⁶⁵

Em *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), Freud escreve que o contraste inicial entre o indivíduo e o grupo desaparece diante de um exame mais próximo. Acrescenta ainda que todas as relações de objeto são também relações sociais e afirma categoricamente que “toda psicologia individual é ao mesmo tempo psicologia social.”⁶⁶

Ficaremos recompensados se este trabalho puder despertar em alguns colegas, especialmente em jovens analistas, o desejo de enfrentar os desafios teóricos e éticos que provêm da articulação entre intensão e extensão da psicanálise. A partir daí, usar nossas ferramentas, a escuta e a palavra, para reduzir o pior em nós e perseverar no desenho de um coletivo mais solidário, com respeito às diferenças e à salvaguarda das liberdades individuais.

Referências

Assoun, P-L. *O Freudismo*; tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1991.

_____. *A Escola de Frankfurt*. Tradução Helena Cardoso. São Paulo: Ática, São Paulo, 1991.

Calligaris C. A pesca milagrosa, in *Agenda de Psicanálise*, 46/48, 1989.

_____. Entrevista. *Anuário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 11-22. 1992.

_____. Liminar. *Clínica do social*. São Paulo: Escuta, 11-15, 1991.

⁶⁵ Freud, S. (1913) *Moisés e o Monoteísmo*, op. cit., p 121.

⁶⁶ Freud, S. (1921) *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, op. cit., p. 91.

Castoriadis C. *As Encruzilhadas do labirinto*; tradução Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

Freud, S. (1930) *O Mal-Estar na Civilização*; tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard, volume 21.

_____ (1914) *História do Movimento Analítico*. tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard, volume 14.

_____ (1919[1918]). *Linhas de Progresso da Terapia Analítica*; tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard, volume 17.

_____ (1937 [1939]) *Moisés e o Monoteísmo*; tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard, volume 23.

_____ (1910) *As Perspectivas Futuras da Terapêutica Psicanalítica*. tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard, volume 11.

Ferreti, M.C.G. *Estilo de Lacan e Transmissão em Psicanálise*. São Paulo, Biblioteca Freudiana Brasileira, vol. 12.1989.

Figueira, S. A. *Nos Bastidores da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

Jones, E. *Vida e Obra de Sigmund Freud*; tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 1979.

Lacan, J. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*; tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editores. 1985.

_____ *Os Escritos Técnicos de Freud*; tradução Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 1983.

_____ *Televisão*; tradução Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 1993.

_____ *Proposição de 9 de outubro de 1967, sobre o psicanalista da Escola in Momentos Cruciais de la experiência Analítica, 7-23, 1987.*

Pontalis, J.B. *Détournement de psychanalyse in Le Débat, n° 79, mars/avril 1994*. Paris: Gallimard.

Rouanet, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1989.

Souza, O. Reflexão sobre a extensão dos conceitos e da prática, in *Clinica do Social*, S. Paulo; Escuta, 75-92, 1991.

Winnicott, D.W. Considerações sobre a palavra Democracia in *A família e o Desenvolvimento Individual*; tradução M.B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1965.

Referencias eletrônicas:

Ranking OMS, sistema de saúde do Brasil é o 125º do mundo entre 191 países estudados: Jornal Folha de São Paulo, Cotidiano, 21/06/2000.

<https://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u2884.shtml>

Relatório OMS sobre Suicídio no Brasil: Agência France Press/Correio Braziliense/Ciência e Saúde, 05/09/2014

<https://www.google.com.br/search?q=correio+braziliense+05/09/2014+suicidio&ie=UTF-8&oe=UTF-8&hl=pt-br&client=safari>

O convivialismo como filosofia política¹

Alain Caillé

Universidade de Paris-Nanterre.

Membro fundador do movimento anti-utilitarista nas ciências sociais.

RESUMO

O texto argumenta que a organização da sociedade pós-crescentista não se limita apenas à invenção de soluções ecológicas, técnicas, econômicas. É preciso ir além disso e conceber o convivialismo numa perspectiva pluriversalista e democrática adequadamente direcionada.

Alguns simpatizantes do convivialismo se perguntam se ele implica necessariamente em baixa de crescimento ou se é a baixa de crescimento que implica necessariamente em convivialismo. É preciso decrescer? Um dos pontos de partida do convivialismo é o desejo de escapar a essa questão, pôr de lado as discussões complexas sobre o grau desejável do crescimento do PIB, a partir da constatação de que, de qualquer modo, essa questão quase não se apresenta para os países ricos. Num número recente do jornal *Le Monde*, Olivier Blanchard, antigo diretor econômico do FMI, revela que efetivamente, de qualquer maneira, a questão não voltará tão cedo aos países ricos. Há quatro ou cinco anos, no início da aventura do convivialismo, essa ideia era totalmente refutada pelos economistas e hoje ela é praticamente aceita por unanimidade. De imediato, apresenta-se, numa abordagem muito simples para o convivialismo, uma questão radical: como vamos tentar organizar o pacto democrático, uma sociedade onde não seja muito ruim viver, se não acreditamos mais que é sobretudo o crescimento econômico mercantil que vai regular todos os problemas de coesão social? Eis um desafio colossal, é preciso inventar outro tipo de sociedade pondo de lado a questão de saber se o crescimento é bom ou não. De qualquer maneira, ele não se apresenta e é preciso se preparar para organizar a sociedade com crescimento zero ou em torno de 1%.

A outra especificidade do movimento convivalista é reiterar que, para organizar essa sociedade pós-crescentista, não basta inventar soluções ecológicas, técnicas, econômicas, etc., quando aquilo que mais nos faz falta é uma filosofia política compartilhada. Hesito em utilizar a expressão “filosofia política”. Seria preferível denominar uma ideologia política, uma doutrina política, etc.? Expressões um tanto incertas, mas que logo se tornarão mais

¹ Comunicação apresentada em 27 de outubro de 2015 nos encontros convivalistas de Rennes organizados por Marc Humbert com o título “Um outro mundo se constrói”. Mantive aqui o estilo oral dessa intervenção e acrescentei apenas duas notas ao final.

precisas se acrescentarmos que se aquilo de que mais precisamos é de uma ideologia política, é porque as ideologias que herdamos, em proporções variáveis, já não são suficientes. As que herdamos são o liberalismo, o comunismo, o anarquismo, o socialismo, para citar as quatro principais. Isso não significa que elas estejam mortas, mas que alguma coisa faz com que elas não possam mais dar conta dos problemas que se colocam para nós.

É preciso, portanto, encontrar uma maneira de escapar delas, conservando-as. Isso me faz lembrar uma expressão em alemão, fundamental para Hegel, difícil de traduzir em francês, a palavra “aufheben”: é preciso ao mesmo tempo conservar e superar. Voltarei, mais tarde, a falar disso, se o tempo me permitir, ao longo da minha exposição. Em todo caso, creio que podemos afirmar desde já que é preciso conservar alguma coisa do passado, incluindo as ideologias políticas, ao mesmo tempo em que precisamos ir além delas.

Conservar/ir além: “aufheben”, isso pode ser feito de duas maneiras. Primeiramente, conservar essas ideologias políticas combinando-as. E em segundo lugar, ir decididamente além, pois se refletirmos bem, veremos que as coordenadas espaciais e temporais que lhes serviam de base, não se adaptam mais à época atual, e além do mais, a visão de homem, a base antropológica que as sustenta está enfraquecida.

Tentarei ser mais preciso quanto a essas duas questões :

- 1) Como conservar/ir além dessas quatro ideologias, combinando-as?
- 2) Como tentar ir além?

E depois, se houver tempo, tentarei dizer algumas palavras sobre temas complicados para o convivialismo: primeiramente, a questão da relação do convivialismo com o ideal de esquerda. Seria o convivialismo de esquerda? Em segundo lugar, qual a relação entre o convivialismo e a idéia de revolução, da qual somos, de algum modo, os herdeiros? Sobre esse ponto, minha linha de reflexão será a mesma, acredito que devemos ir além e conservar essas duas ideias, a ideia de esquerda e a ideia de revolução.

Ir além, combinando

Como ir além (*aufheben*) dessas quatro grandes ideologias da modernidade, para começar, combinando-as? Vou tentar dar algumas bases estruturais sobre a questão. Percebi, enquanto preparava essa apresentação, que cada um dos quatro grandes princípios do convivialismo, que se encontram na base do Manifesto convivalista, reproduzem uma das quatro grandes ideologias que citei anteriormente.

O ideal, o princípio de comum humanidade, é no fundo o princípio do comunismo. O princípio de comum socialidade, é o princípio do socialismo. O princípio de legítima individuação está no âmago do anarquismo. O princípio de controle da oposição está no âmago do liberalismo.

Mas também é possível retraduzir e resumir esses quatro princípios em linguagem familiar.

O princípio de humanidade comum é a fraternidade, fraternidade esta de que falamos anteriormente ao nos perguntarmos qual era sua relação com o convivialismo.

O princípio de socialidade comum, sustentado pelo socialismo, é um princípio de igualdade.

O princípio de legítima individuação é um princípio de liberdade.

O quarto princípio, o de controle da oposição pode ser chamado de republicano ou liberal. Quanto a isso, hesito um pouco pela seguinte razão: nessa questão de relação entre nossas quatro ideologias, liberalismo, comunismo, anarquismo e socialismo, o liberalismo entendido em sentido amplo, tem uma posição dominante, como já nos havia mostrado o economista/sociólogo/historiador Immanuel Wallerstein. Em sentido amplo, o liberalismo é a matriz de todas as ideologias modernas. É a matriz de todas as ideologias modernas se compreendermos o liberalismo como essa posição que se opõe a qualquer dominação e hierarquias tradicionais, e reconhece, em consequência, a inevitabilidade e a legitimidade do conflito e da divisão no seio da ordem social.

Aceitar a divisão social constitui uma ruptura extraordinária. É justamente o que o Islã tradicionalista recusa de modo absoluto. Para o Islã tradicional, a divisão, a discórdia, a *fitna* é algo absolutamente insuportável. Ao contrário, aceitar a divisão, acreditar que a divisão social possa ser controlada, é comum a todas as ideologias da democracia moderna. E nossas quatro grandes doutrinas participam dessa ideia, segundo diferentes modalidades e graus. Em seguida, nesse quadro mais geral, muito geral, esboçado pelo liberalismo no sentido largo do termo, podemos distinguir as quatro ideologias que citei anteriormente, incluindo o liberalismo no sentido estreito do termo, aquele que pensa que a realização da democracia passa em primeiro plano pela propriedade privada e pelo mercado.

Por quê é preciso combinar esses quatro princípios ou essas quatro ideologias? Porque cada ideologia por si só tende a se corromper e a produzir monstros.

O comunismo por si só, o apelo à fraternidade reduzido a si mesmo produz o totalitarismo. É o desvio bem conhecido do comunismo. O socialismo, o princípio de igualdade reduzido a ele mesmo produz o estatismo. O anarquismo ou a busca da individuação por si mesmo produzem o niilismo. Frequentemente, manifestam-se nas variantes do anarquismo. E o liberalismo por si mesmo produz o que domina hoje, a saber, o neoliberalismo que se constitui na hegemonia de um capitalismo rentável e especulativo. É preciso, portanto, combinar, temperar os quatro princípios, uns pelos outros - assim como Montesquieu propunha equilibrar os poderes legislativo, executivo e judiciário - o que vem a ser uma tarefa evidentemente urgente.

Refletindo nessa linha de pensamento, poderíamos inverter ou completar as análises do filósofo americano Michael Waltzer, autor de um livro célebre intitulado *As esferas da*

justiça (Spheres of Justice) e que apresenta a democracia moderna como o que ele chama de “arte da separação”, especialmente entre as ordens econômica, política, religiosa, simbólica etc. De certo modo e em sentido oposto e ao mesmo tempo complementar, poderíamos dizer que o *convivialismo deve ser uma arte da combinação*, uma arte da combinação dos princípios da democracia.

Eis aí uma primeira maneira de pensar, de tentar situar o convivialismo no contexto das grandes filosofias políticas herdadas. De imediato, acrescento aquilo que esqueci de dizer como introdução, que se minha comunicação se intitula “O convivialismo como filosofia política”, não pretendo de modo algum enunciar a filosofia política do convivialismo. Assim como existem tantas interpretações do liberalismo, tantas filosofias políticas do comunismo, do anarquismo etc. pode haver e espero que haja múltiplas análises filosóficas diferentes do convivialismo.

Ir além

Dando continuidade, pergunto: por que razão não é suficiente combinar os quatro princípios que isolei, temperar as quatro doutrinas, umas com as outras? Como acabo de anunciar, o motivo é que suas marcas espaciais e temporais assim como sua antropologia já não bastam.

Marcas espaciais. Embora cada uma dessas ideologias tenha pretendido ser internacionalista ou até mesmo cosmopolita, vê-se claramente que elas imaginavam que o contexto por excelência de realização de seu ideal era fundamentalmente o do Estado-nação. O que podia até mesmo ser “o comunismo num único país” ou “o socialismo num único país”, etc.

Desde já, devo esclarecer que pessoalmente não acho que o quadro nacional esteja tão superado quanto muitos pensam atualmente, sobretudo na França. Creio que o ideal da nação não morreu de modo algum, mas é evidente que já não basta a nível dos problemas contemporâneos. É insuficiente para tratar um grande número de questões que se colocam a nível mundial, a nível dos bens comuns da humanidade.

Em seguida, a formulação clássica da própria ideia de nação tornou-se totalmente insustentável. Ela supunha a possibilidade de sobrepor, num espaço territorial determinado, de mandar se sobrepor, ao menos simbolicamente, ficticiamente, uma origem que podemos denominar étnica, comum, compartilhada, uma religião dominante compartilhada, uma cultura compartilhada, uma língua única, etc. Isso tornou-se evidentemente insustentável. Mesmo populações imigradas, vindas do estrangeiro, fluíam nessa situação, num contexto de ficção. Hoje isto é impossível. Esta é a primeira razão pela qual o ideal político e democrático tradicional não pode mais se sustentar nas suas bases espaciais de origem.

Por outro lado, não podemos esquecer que nossas quatro grandes ideologias nasceram no Ocidente, no contexto deste liberalismo matricial a que me referia

anteriormente, que está na origem da modernidade. Elas compartilhavam – e ainda continuam largamente compartilhando – a certeza de possuir a verdade, nascida no Ocidente, tendo por vocação espalhar-se, universalizar-se em escala planetária.

Esse objetivo não é totalmente absurdo. Entendemos que é preciso fazer justiça a outras culturas, a outras tradições diferentes das ocidentais, embora não seja fácil. Retomo as expressões de Patrick Viveret: é preciso fazer uma “triagem seletiva”. Não podemos aceitar tudo o que vem das outras culturas, quer elas se fundamentem na legitimação da dominação dos homens sobre as mulheres, por exemplo ou sobre a naturalização das hierarquias. Comentamos com Frédéric Vandenberghe sobre o sistema de castas na Índia, sobre a sua força ainda nos dias de hoje – embora a Índia seja a “maior democracia do mundo” – e sobre a dificuldade para os Indianos de aceitar o princípio de comum humanidade. Quanto a nós, temos simetricamente dificuldade em aceitar essa recusa do princípio de uma humanidade comum. Precisamos, portanto, estabelecer critérios que nos orientem.

O que é quase certo, porém, é que mesmo que tenhamos direito a todas essas dificuldades, que são consideráveis, restará algo de essencial que vem de outras culturas, que não foi produzido pelo Ocidente e que devemos levar em consideração. Por essa razão o Manifesto convivalista fala de um ideal pluriversalista e não de um ideal universalista, para dissipar a ideia de que poderíamos nos contentar em generalizar em escala mundial valores que nasceram no Ocidente.

Marcas temporais. A primeira ideia é que precisamos mudar as marcas espaciais da filosofia política que nascerá sob o nome de convivialismo. Em seguida, será preciso modificar as marcas temporais dos pensamentos políticos da modernidade. Surge então a questão do progressismo. Nossas quatro grandes ideologias funcionavam sensivelmente com a mesma representação do tempo, daquilo que denominávamos a flecha do tempo. Esta ideia de que a história humana, depois de revolta o tempo feliz da origem, passa ou vai passar de um período de miséria e desesperança a um presente que só faz verdadeiramente sentido se construir um futuro mais desejável, radioso, quer seja anarquista, comunista, socialista ou liberal etc.

Não podemos continuar a pensar dessa maneira. Descobrimos a finitude do planeta, a finitude da existência humana, a necessidade, não apenas de mudar o mundo mas, como já dissemos antes, de mudar também os revolucionários, a necessidade de conservar algo que seja ao mesmo tempo da natureza e da cultura. Gostei bastante da pergunta lançada por Serge Latouche: quem é o povo democrático? Apenas os que estão vivos? Quais? Não existem também os vivos que virão? Até mesmo os vivos das gerações anteriores? Questões gigantescas que não vou desenvolver aqui, limitando-me a dizer que é preciso inventar uma outra relação com o tempo, mais complexa do que a das quatro grandes ideologias. E portanto, um outro progressismo.

Uma outra antropologia. Enfim, as quatro grandes ideologias da modernidade compartilham, quase sem saber, a mesma representação do sujeito humano. Todas supõem que se existem problemas no seio das sociedades humanas, se há conflito, é porque não existem recursos materiais e econômicos suficientes para satisfazer todas as necessidades. E concluem que se houvesse recursos suficientes para todos, não haveria mais conflito. A ideia subjacente é portanto que os humanos são seres com necessidades materiais e que o drama da existência humana é a escassez material.

Decididamente, essa ideia não se sustenta. As necessidades são potencialmente ilimitadas. Durkheim já dizia que se as necessidades não fossem limitadas por algum poder não poderíamos satisfazê-las. Por que? Porque as necessidades nunca são apenas necessidades, mas impregnadas de desejo. Desejo de que? Creio que podemos nomear esse desejo dizendo que se trata de um desejo de reconhecimento. Os seres humanos não buscam apenas satisfazer suas necessidades materiais, eles querem igualmente ser reconhecidos. Mais exatamente, acho que desejamos ser reconhecidos como doadores. Queremos ser reconhecidos por nossa generosidade e por nossa generatividade, por nossa criatividade. Por nossa potencia de agir dando e/ou fazendo emergir o que ainda não existia.

Se isso for verdadeiro, não significa que seria necessário fazermos uma escolha radical entre satisfação da necessidade ou satisfação do desejo; existe uma hierarquia emaranhada entre necessidade e desejo. Mas se a tese do primado do desejo de reconhecimento – ao menos em certas condições - for justa, é ao mesmo tempo uma boa e uma má notícia. Boa notícia porque nos permite descerrar a hegemonia da economia e inventar outra coisa. Má notícia porque é muito mais difícil gerir a luta pelo reconhecimento, para empregar a expressão de Axel Honneth, do que a produção técnica dos bens materiais.

Como organizar o conflito dos desejos de reconhecimento? Para avançar, direi que o essencial não é tentar suprimir esse desejo de reconhecimento, de freá-lo, mas sim de canalizá-lo nas direções que sejam socialmente benéficas para todos. Passar, de um lado, da busca de reconhecimento pela acumulação da riqueza, o que domina atualmente, ou da busca de reconhecimento pela acumulação do poder a uma busca do reconhecimento por contribuição à melhoria da comum humanidade e da comum socialidade, por progressos no domínio da cultura, do saber, da convivência, da democracia, até mesmo do esporte etc.

A meu ver, esse é o problema essencial. Não basta denunciar o capitalismo em geral, ou mesmo apenas o capitalismo financeiro e especulativo. É preciso compreender bem que na ascensão do triunfo do capitalismo, produzindo-o, há essa desmedida, essa *húbris* que procede junto com a busca de reconhecimento, se esta não for adequadamente direcionada.

Conclusão: a esquerda? A revolução?

Como esperar realizar tal perspectiva de direcionamento da *húbris*? Será no contexto de uma referência à esquerda e a um ideal revolucionário? Acho que é preciso reavaliar essas questões.

O convivialismo é de esquerda? De certo modo, se o critério da esquerda, mais do que da direita, é de preferir mais igualdade, como sustentava o filósofo italiano Norberto Bobbio, então o convivialismo é radicalmente de esquerda, já que preconiza uma limitação do patrimônio e/ou um salário máximo, um patrimônio máximo etc. e luta contra a explosão das desigualdades. Mas, por outro lado, por razões que não tenho tempo de detalhar aqui, podemos ver que essa demarcação simples da oposição direita/esquerda já não funciona, por um conjunto de razões, que se devem especialmente à confusão entre as bases espaço-temporais, a que nos referimos anteriormente, e à interferência da antropologia subjacente etc.²

Precisamos portanto, decididamente, abandonar a oposição direita/esquerda, que já não é mais estruturante dos problemas principais de hoje, mas conservar a referência à esquerda, ao sair, *aufheben* a idéia de esquerda³. É preciso sair decididamente da oposição direita/esquerda, sabendo que saímos pela esquerda, como herdeiros do ideal de esquerda. E a esse ideal, precisamos permanecer fiéis, superando-o.

Eu diria o mesmo do ideal revolucionário. Gostaria de poder dedicar mais tempo para detalhar uma questão levantada por Frédéric Vandenberghe, no pequeno livro recém-lançado, intitulado *O convivialismo em dez questões* que remete às questões evocadas por Thomas Coutrot: o que pode tornar o convivialismo desejável? O que faria com que os jovens se mobilizassem mais pelo convivialismo do que por Toni Negri, por exemplo, ou por revoluções violentas? Ampla questão.

² A esquerda é a qualquer momento mais favorável à igualdade do que a direita. Mas igualdade de que? Entre quem? Igualdade dos indivíduos, dos grupos, dos países, das culturas, dos Estados, das religiões, das sexualidades? A questão é simples se falamos de igualdade de salário ou de patrimônio. Muito menos se falamos de uma igualdade de reconhecimento. Mas, mesmo só em relação ao salário, tudo depende do nível de diferenciação desejado. 1 a 5, a 100, a 1000? É preciso questionar a partir da constatação seguinte: a riqueza é monopolizada por 1% ou um por mil e é a sobrevivência do planeta e de uma certa humanidade que está em jogo e ameaçada sobretudo pela explosão das desigualdades. Não conseguiremos uma mobilização planetária se continuarmos no contexto da clássica oposição direita/esquerda. É preciso sensibilizar e mobilizar os 90 ou 99% e para isso fazer aliança com as religiões. Isso não é impossível com o papa atual, por exemplo, mas seria leviano considera-lo de esquerda. Observemos também o descrédito da esquerda no Brasil. A referência à esquerda não basta para dar uma consistência moral suficiente. Concluamos, então que os problemas mais cruciais de hoje não se colocam mais no contexto da oposição direita/esquerda clássica. É preciso, portanto, ir ao essencial e acabar com os lances fora da realidade da esquerda. “Mais à esquerda do que eu, você morre”. A oposição direita/esquerda serve também para organizar a política, que é cada vez mais afastada do fato político.

³ Em *A Ciência da Lógica* (t.1, Livro 1, capítulo 1) Hegel explica que *Aufheben* tem duplo sentido em alemão: significa ao mesmo tempo conservar (bewahren) ou guardar (erhalten) e ao mesmo tempo parar (aufhören lassen), dar fim (ein Ende machen). Uma tradução corrente é: “superar conservando”. Poderíamos também dizer arrematar. Arrematar para ir além conservando.

Resumindo, creio que se detalhássemos a que ponto o convivialismo pode derivar em uma sociedade efetivamente mais harmoniosa e mais justa do que as sociedades do passado, menos exaltante talvez do que os grandiosos ideais comunistas ou anarquistas, por exemplo, mas efetivamente realizável e resguardada dos riscos de degenerescência totalitária, estatal, nihilista ou mercantil, então sim, o convivialismo apareceria infinitamente desejável, digno de todos os combates. Mas seria necessário um pouco mais de tempo para mostrá-lo. Temos ainda muito trabalho a fazer, todos juntos, para tornar esse ideal convivalista mais concreto e mais visível.

Tradução: Wanda Costa
Revisão: Edgard Carvalho

Escola sem Partido: um partido fanático na Escola

Alex Galeno
UFRN

"Sendo todas as coisas ajudadas e ajudantes, causadas e causadoras, estando tudo unido por uma ligação natural e insensível, acho impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, e impossível conhecer o todo sem conhecer cada uma das partes".

Blaise Pascal

RESUMO

O artigo versa sobre o movimento Escola sem Partido e suas implicações éticas, políticas e cognitivas para a educação e os sujeitos. Demonstra que o fundamentalismo do pensamento-ilha (reductor) em contraposição ao pensamento-península (amplo), é a base do Movimento. Por último, fornece informações sobre sua origem e sobre Projetos de Lei que tramitam no Congresso Nacional brasileiro.

1. O que é o Movimento Escola sem Partido

A Escola sem Partido é um movimento surgido em 2004, organizado a partir da concepção de que se faz necessário combater e denunciar educadores e gestores, que pretensamente façam da escola um espaço de proselitismo político e ideológico ou um lugar de instrumentalização do pensamento de alunos cooptados pelas ideias disseminadas em sala de aula. Ou nas palavras de seu fundador e coordenador¹:

“O que defendemos (..): a afixação nas salas de aula do ensino fundamental e médio de um cartaz com os seguintes Deveres do Professor: não se aproveitar da audiência cativa dos alunos para promover os seus próprios interesses, opiniões, concepções ou preferências ideológicas, religiosas, morais, políticas e partidárias; (...) não fazer propaganda político-partidária em sala de aula nem incitar seus alunos a participar de manifestações, atos públicos e passeatas; (...) respeitar o direito dos pais a que seus filhos recebam a educação religiosa e moral que esteja de acordo com suas próprias convicções; e não permitir que os direitos assegurados nos

¹ Miguel Nagib, advogado e procurador paulista.

itens anteriores sejam violados pela ação de estudantes ou terceiros, dentro da sala de aula.”

<http://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2016/05/1776567-quem-tem-medo-do-escola-sem-partido.shtml>

2. Propósitos e origens

Ao acessarmos o site do Movimento, explicitam-se os propósitos dos propagadores de uma narrativa conservadora do ponto de vista moral e político, como também, percebemos suas inspirações conceituais e dimensões históricas. Replicam o modelo no Brasil a partir das posições da ONG *No Indoctrination* e do Students for Academic Freedom Information Center dos E.U.A. Percebemos, assim, sua faceta internacional e sintonizada com o surgimento e retornos de fundamentalismos políticos, morais e religiosos na atualidade.

EscolasemPartido.org é uma iniciativa conjunta de estudantes e pais preocupados com o grau de contaminação político-ideológica das escolas brasileiras, em todos os níveis: do ensino básico ao superior.

Quando começávamos a pôr mãos à obra, tomamos conhecimento de que um grupo de pais e estudantes, nos EUA, movido por idêntica preocupação, já havia percorrido nosso caminho e atingido nossa meta: *NoIndoctrination.org*.

Inspirados nessa bem sucedida experiência, decidimos criar o **EscolasemPartido.org**, uma associação informal, independente, sem fins lucrativos e sem qualquer espécie de vinculação política, ideológica ou partidária.

<http://www.escolasempartido.org/quem-somos>

Quando afirmam que são uma “associação” e “sem qualquer espécie de vinculação política, ideológica ou partidária” é mera retórica, pois incentivam e apoiam iniciativas com vinculações político-partidárias no País. Prova disso são os Projetos de Lei que tramitam atualmente na Câmara Federal. Destacamos os PLs: 867/2015 do Deputado Izalci-PSDB-DF, que **“Inclui, entre as diretrizes e bases da educação nacional, o "Programa Escola sem Partido" e o 1411/2015 do Deputado Rogério Marinho-PSDB-RN, que “Tipifica o crime de Assédio Ideológico e dá outras providências”**. No Senado Federal encontra-se em tramitação o PLS 193/2016 (Projeto de Lei no Senado) do Senador Magno Malta-PR-ES, que **“Inclui entre as diretrizes e bases da educação nacional, de que trata a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, o “Programa Escola sem Partido”**”.

3. Consequências para o ensino e a para a vida dos educadores

Trata-se de uma clara intervenção nos conteúdos curriculares das escolas e de um dispositivo de vigilância cognitiva e política e a quebra do princípio da autonomia de cátedra e da liberdade de expressão dos educadores. O ato de afixar cartazes explicitando os deveres do professor nas escolas é a materialização e função prática do dispositivo. A escola passa a ser uma “fábrica de ordem” (Bauman) na qual serão gerados educadores obedientes e aplicadores de doutrinas. E os alunos serão fiscais de suas condutas e meros receptores de informações. Será a materialização de tribunais de exceção (de pais e alunos) contra professores no Ministério Público. A consequência será a institucionalização do medo e a judicialização do ato de ensinar. Prova disso é que há no Site do movimento Escola sem Partido, inclusive, modelos que orientam como formular denúncias contra professores. Os Projetos de Lei mencionados estão sintonizados com tais propósitos:

PL 867/2015:

Art. 6º. Professores, estudantes e pais ou responsáveis serão informados e educados sobre os limites éticos e jurídicos da atividade docente, especialmente no que tange aos princípios referidos no art. 1º desta Lei.

Art. 7º. As secretarias de educação contarão com um canal de comunicação destinado ao recebimento de reclamações relacionadas ao descumprimento desta Lei, assegurado o anonimato.

Parágrafo único. As reclamações referidas no caput deste artigo deverão ser encaminhadas ao órgão do Ministério Público incumbido da defesa dos interesses da criança e do adolescente, sob pena de responsabilidade.

No **PL 1411/2015** o caráter judicial ao tipificar crimes de Assédio Ideológico, torna-se evidente:

Art. 3º. O Capítulo VI do Decreto-Lei n. 2.848 de 1940 passa a vigorar acrescido do seguinte artigo:

Art. 146 – A. Expor aluno a assédio ideológico, condicionando o aluno a adotar determinado posicionamento político, partidário, ideológico ou constranger o aluno por adotar posicionamento diverso do seu, independente de quem seja o agente:

Pena – detenção, de 3 (três) meses a 1 (um) ano e multa.

§ 1º. Se o agente for professor, coordenador, educador, orientador educacional, psicólogo escolar, ou praticar o crime no âmbito de estabelecimento de ensino, público ou privado, a pena será aumentada em 1/3.

§ 2º. Se da prática criminosa resultar reprovação, diminuição de nota, abandono do curso ou qualquer resultado que afete negativamente a vida acadêmica da vítima, a pena será aumentada em 1/2.

O PLS 193/2016 mantém os mesmos objetivos e justificativas do PL 867/2015.

Assistiremos, portanto, a uma subordinação da escola à justiça e a uma ideologização dos conteúdos de ensino. Teremos uma escola com sujeitos vigiados, punidos, normalizados e operadores de um pensamento descritivo e fragmentado.

4. Necessitamos de Emílios de Cabeças bem feitas

Sabemos que desde Rousseau e Montaigne, o papel da educação deve ser voltado para a formação da “condição humana”, que contemple temáticas universais e forme *Emílios* de “cabeças bem feitas.” Ter a cabeça bem feita é transformar uma informação em conhecimento através da seleção, da análise reflexiva e objetiva, de contextualizar e relacionar tais informações ou fenômenos a partir do exercício especulativo e experimental. A Filosofia e a Ciência operam desta forma. A primeira pela especulação e criação de conceitos e a segunda pelas categorias e modelos de verificação e validade dos fenômenos. Portanto, a escola é um lugar de produção de saberes, competências e de criação de valores políticos, éticos e estéticos. É o lugar também do confronto de conhecimentos diversos sobre o mundo e do livre exercício do pensamento. Como falar do trauma de um sujeito sem relacioná-lo com sua história familiar, social, política, cultural e econômica?

Foi assim que Sigmund Freud desvendou os enigmas da existência humana. Percebeu que muito antes na tragédia escrita por Sófocles - Édipo Rei - e no relato das pessoas sobre os sonhos, seria possível identificar conflitos subjetivos dos sujeitos. Ou ainda, como falar da categoria trabalho sem relacioná-la com o salário pago e ao lucro daqueles que empregam? Como pensar a mercadoria sem deixar de perceber o tempo gasto, aspectos objetivos e subjetivos presentes na mesma? Foi assim que Karl Marx desvendou a trama da alienação e da produção de mais valia, contidas na produção das mercadorias. Se Freud desvendou o inconsciente humano, Marx desvendou o inconsciente da mercadoria. Fetiche e fantasia são elementos que vinculam homens e coisas no mundo.

A Escola deve ser o lugar de narrativas que possibilitem ao sujeito estabelecer relações entre ideias, fatos e coisas. Evidentemente que a democracia cognitiva e pluralidade das teorias devem ser observadas. Por exemplo: quando um educador falar sobre o capitalismo, deverá falar da interpretação de Marx (ou mesmo sobre as de Max Weber, Gabriel Tarde, Émile Durkheim), mas também de um pensador liberal como John Stuart Mill. Isso não significaria impedir que o mesmo educador tivesse suas predileções teóricas, filosóficas e políticas. Ao contrário, com isso ele poderá demonstrar que no ato de ensinar

não há neutralidade entre aluno e professor, mas emulações de ideias e que a formação de tal ou qual juízo deve ser livre.

É falacioso o argumento da Escola sem Partido de que os educadores são doutrinadores de estudantes indefesos e sem autonomia intelectual e política. Ao contrário, educadores fazem parte das chamadas autoridades tradicionais da sociedade (padre, pais, pastores e etc.) e podem ser referências para os educandos. Isso porque são aqueles que à maneira de Sísifo educam com uma “ardente paciência” e, muitas vezes, são mestres que produzem fascínios, descobertas de conhecimentos, impactam e formam sujeitos competentes para as profissões e para a vida. Mesmo que tenhamos de reconhecer que o Google, a Wikipédia, o Youtube, o Facebook, o Twitter e o WhatsApp ocupem lugares de destaques como ferramentas de informação e de saberes na atualidade.

5. Medo, fanatismo e morte da imaginação

O Estado de Exceção como narrativa política e jurídica é uma realidade na vida de todos nós. Estamos lançados naquilo que Giorgio Agamben denominou de “vida nua”. Isto é, como o *homo sacer* estamos desprovidos de direitos sociais e de liberdades individuais. Neste sentido, há um tribunal de exceção que se legitima na legalidade e por uma narrativa autoritária que reúne adeptos no mundo inteiro. A democracia como regime que nos prometeu a igualdade e o reconhecimento das diferenças se esvai. O medo – como advertiu Hobbes - é retomado na esfera política e, por isso, a maioria tenha preferido negociar sua liberdade por uma retórica da segurança, advinda dos discursos histriônicos com o Trump ou Bolsonaro. Querem um soberano autoritário que faça do seu corpo aquilo que contém ou representa melhor a sociedade. O debate ideológico ficará cada vez mais forte e teremos de rever métodos e práticas. A dimensão moral quando substitui a política vira uma tragédia fundamentalista, pois cada ator social se fecha em sua mônada corporativa e deseja eliminar simbolicamente os interesses do outro. O diálogo se encerra e se instala o ódio moral como argumento. Assistimos a espetáculos e histerias de seguidores fanáticos ou de extremistas tal como os do juiz Moro, que já foi chamado de um novo Savonarola.

O escritor Amós Oz em seu *Como curar um fanático?* denuncia que a primeira coisa que um fanático quer atingir é a imaginação, pois é com ela que mobilizamos o pensamento e somos capazes de percepções amplas e plurais diante do mundo. Aqueles que pensam de forma ampla, diz ele, são os que habitam penínsulas e são capazes de conexões com o exterior, com o diferente ou com o estranho. Por outro lado, aqueles que pensam isoladamente e fragmentariamente se circunscrevem a ilhas do pensamento único e do absoluto. O exemplo disso é o discurso daqueles que defendem o projeto da Escola sem Partido e seus moralismos e conteúdos ideológicos acrílicos. Além de contribuir para a instauração de normas jurídicas que legitimam os discursos de perseguição aos educadores, também, querem deslegitimá-los perante alunos e sociedade instituindo a punição e o medo

como métodos sobre docentes. Eliminar um educador é contribuir para a morte da imaginação como querem os fanáticos. Para que o educador? Para aquilo que se perguntou Hölderlin sobre os poetas em tempos indigentes. Serve para contribuir com a magia dos livros e apresentar mundos de “esplêndidas cidades” (Rimbaud).

Referências

RIMBAUD, Arthur. *Uma temporada no inferno*. Seguido de Correspondência (Cartas da África, Correspondência com Verlaine, Agonia em Marselha); tradução Paulo Hecker Filho. Porto Alegre: L&PM, 2016.

OZ, Amós. *Como curar um fanático*; tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

A liberdade segundo Rieff e Marcuse: 50 anos depois

Jurandir Freire Costa
Instituto de Medicina Social, UERJ
Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro

RESUMO

A partir das argumentações de *dois pensadores da exceção*, Philip Rieff e Herbert Marcuse, o texto revisita o conceito de liberdade e explicita que o acesso à vida justa e digna não deve ser privilégio de poucos, mas um bem ao alcance de quem estiver disposto a se rever com lentes freudianas. A dignidade é vista como um universal que se refaz incessantemente e impede a conversão dos seres humanos em meras coisas que têm preço.

Em 1959, Philip Rieff publicou *Freud: The Mind of the Moralizer*, traduzido em português por *Freud pensamento e humanismo*. O conteúdo do livro era o de sua tese de doutorado de 1954. Rieff, como muitos intelectuais europeus e americanos da pós-segunda guerra mundial, procurava entender a falência da racionalidade no caso da aberração nazista. Na busca de explicação, fez uma leitura de Freud simultaneamente elogiosa e inusitada. A psicanálise, pensava ele, havia contribuído involuntariamente para a aversão dos cidadãos das sociedades liberais capitalistas às causas políticas totalitárias. Ou, em outras palavras, ao tornar plausível a figura cultural do “homem psicológico”, Freud, *malgré lui*, teria ajudado a construir o que Rieff chamou de mito do “homem democrático”.

Vejamos como se desdobra o argumento. O “homem psicológico” é o sujeito convertido às regras psicanalíticas da “santidade secular”. As regras variam, mas possuem elementos comuns. Em primeiro lugar, propõem um “moralismo a-religioso”, despojado de qualquer mensagem salvacionista. (Rieff, 1979 [1959]: xi.). A relação do homem psicológico consigo e com o outro é marcada por uma curiosa mistura de hedonismo sensualista e estoicismo complacente. O prazer é legítimo, mas, se desregrado, torna-se *infantil ou patológico*. De um lado, portanto, liberalidade; de outro, vigilância severa dos bons costumes. Em contraste com muitas outras ascèses, a santidade secular psicanalítica visa o usufruto do presente e não a redenção futura. Desestimula ou desdenha, portanto, qualquer projeto moral de natureza utópica ou escatológica.

Em segundo lugar, o papel da racionalidade nesta ascèse assumiu uma feição inesperada e quase paradoxal. A razão do homem freudiano estava sujeita a duas cláusulas draconianas. A primeira dizia que, para se tornar emancipatória, ela deveria submeter-se à

“fé” no poder da transferência que, no cerne, nada tem de racional. O laço transferencial nasce da atribuição ao outro de desejos, intenções ou saberes fantasiados, cujo substrato racional é inexpressivo. Sem essa projeção afetivamente motivada, mas racionalmente infundada, o sujeito não seria capaz de adquirir o estado mental desejado. Racionalidade, por conseguinte, com validade restrita à história moral de um só sujeito.

A segunda cláusula é um complemento da primeira. Nela, a razão se obrigava a renunciar às grandes aspirações filosóficas, religiosas, literárias, políticas etc., dos séculos XVIII e XIX. A crença na cultura, no progresso moral, na vontade de liberação etc., característica das eras precedentes, foi, por assim dizer, impugnada pela psicanálise. Para Freud, segundo Rieff, “...quanto mais as coisas mudam mais permanecem as mesmas”.(Rieff, *ibid.*:213). E “a sociedade, vista como processo psicológico, é o que sempre foi”.(*ibid.*). Assim, continua ele, em Freud, “mudança se torna constância; história, natureza e desenvolvimento, repetição”.(*ibid.*:215).

Para uma sociedade às voltas com a vertigem da moralidade líquida, lembrando Bauman, afirmar que o solo da vida mental é imutável equivale a oferecer um roteiro com meio e fim para desorientados morais. O homem psicológico passou a ver o acesso à vida justa, não como um privilégio de poucos, mas como um bem ao alcance de qualquer um disposto a se rever com lentes freudianas.

Em terceiro lugar, Freud combinou de forma eficiente liberalização moral e respeito pela tradição. Seu ponto de vista era o de que o mal-estar da cultura é incontornável, e de que cada indivíduo deve procurar a maneira menos onerosa de trocar a *miséria neurótica* pela *miséria banal*. Desde então, nada de dilemas éticos dilacerantes. Basta expurgar os resíduos neuróticos do senso comum, e o resto vem por acréscimo. A metafísica dos princípios universais ou as ideologias das “raças” e dos “povos” tornavam-se supérfluos, caricatos ou burlescos.

Em quarto lugar, e em decorrência do que foi dito, o homem psicológico passou a viver com horizontes de emancipação restritos à esfera pessoal. Sua grande missão não era criar narrativas sobre o verdadeiro sentido da felicidade e da justiça; era a de se conhecer terapeuticamente. De modo provocativo, Rieff diz que o *hospital* substituiu a *igreja e o parlamento* como instituições arquetípicas da cultura ocidental. (*ibid.* 355). O heroísmo não seria mais medido por feitos e palavras dirigidos a todos, mas pelo ceticismo em relação a quaisquer crenças políticas, morais, psicológicas etc. O homem psicológico tornou-se o “anti-herói astuto, cuidadosamente ocupado em contabilizar suas satisfações e insatisfações e ver nos compromissos não lucrativos os maiores pecados a serem evitados”. (*Ibid.* 356). Em poucas palavras, este tipo humano “nem vive para o ideal do *might* nem para o ideal do *right*, mas para o ideal do *insight*.” (*ibid.*).

Rieff, apesar da crítica aparentemente rude, vigorosa e irônica, tem, nessa época, uma visão positiva da psicanálise. Na comparação de Freud com Marx, por exemplo, ele sublinhava a originalidade do primeiro:

“Freud, à diferença de Marx, não tinha um temperamento religioso. Não olhava para frente buscando salvação alguma. Era, antes, um estadista da vida interior a procura de astutos compromissos com a condição humana e não com sua transformação básica”. (Beer, 2006:250).

Do mesmo modo, dizia que Freud oferecia “verdades” e não “a verdade”, e se recusava a ser mais um ideólogo numa era de ideologias. Ao contrário do otimismo de John Dewey, não vendia falsas esperanças, sobretudo nas “revoluções sexuais” que lhes foram indevidamente atribuídas. Rieff lembra que, de acordo com a teoria psicanalítica, as pulsões – instintos, em sua terminologia – são uma eterna barreira “aos sonhos liberais de perfectibilidade, pois nenhuma reorganização social seria capaz de alterar a natureza humana”. (Beer, 2006:251).

Dez anos depois, aproximadamente, Rieff voltou a Freud no livro “*The Triumph of the Therapeutic – Uses of Faith after Freud*” (Rieff, 2006[1966]) ou *O triunfo da terapêutica*, na tradução brasileira. O timbre da crítica é diferente. Rieff começa o estudo com a pergunta retórica:

“A questão não é mais, como Dostoiévsky colocava: podem os homens civilizados crer? A questão é: podem homens descrentes ser civilizados?”. (Rieff, 2007:4).

A resposta, dada de forma implícita ao longo do texto, é não! Rieff, a esta altura, acreditava que o esforço do “homem psicológico” para se manter nos limites da “miséria banal” tinha fracassado. A atitude de isenção ética redundara em encolhimento da esfera pública, retraimento político, obsessão por si e vitimização diante dos deveres cívico-culturais. Em suas palavras,

“As vítimas imaginam que se tornar perito em si mesmo consiste em afirmar os infundáveis sentidos em que se tornaram vítimas de sua solidão na ordem sagrada. Pensar se tornou um procedimento de queixa contra a heteronomia dos “valores”.(Rieff, 1979[1959]:393).

Alguns aspectos da vida social tinham acentuado essa preocupação narcísica com a vitimização:

“A hegemonia da cultura popular, com a noção de que a **auto expressão de qualquer um resulta em status de celebridade,**

tornou os julgamentos sobre padrões estéticos ou morais automaticamente suspeitos de fraude ou estupidez” (Rieff, 2007[1966]:xxi).

A negligência para com a moral dos deveres em favor da moralidade do bem-estar levou Rieff a afirmar que “o homem religioso nascia para ser salvo enquanto o psicológico para ser agradado”. (Ibid:19). Os indivíduos sonham em ser “gênios de si mesmos”, e terminam por viver numa solidão insuportável. A cultura terapêutica criou uma situação inviável: *socialização sem propósitos comuns*. O “mito da liberdade”, continua Rieff, quer o impossível, ou seja, sobreviver em meio a uma “comunidade negativa”. Negativa porquanto impotente para propor aos indivíduos papéis ou funções necessários à reprodução e ao fortalecimento de seus valores básicos. O adepto da liberdade terapêutica aprende que

“nada deve a ninguém; nada espera de ninguém e adquire o hábito de contar apenas consigo e a imaginar que todo seu destino está nas suas mãos”,

diz Rieff, citando De Tocqueville (Ibid.).

O resultado do desinteresse pelo que é comum a todos foi a “indiferença pelo legado cultural”, sobre a qual ele diz:

“a morte de uma cultura começa quando suas instituições normativas falham em comunicar ideais que permanecem interiormente compulsórios, a começar pelas próprias elites culturais”. (ibid. 14).

As elites culturais se tornaram verdadeiras criaturas borderline, diz Rieff: dentro da sociedade, quando isso lhes beneficia; fora da sociedade, quando têm que prestar contas das dívidas para com os ideais democráticos de justiça social. *Liberadas de engajamentos comuns, elas sequer buscam justificar seu modo de vida, e os setores subordinados imitam as classes dominantes sem respeito algum por seus valores cívicos ou simplesmente humanos*. Os dominadores são invejados e copiados não por serem melhores, do ponto de vista moral, mas por serem mestres na tática despudorada de apropriação e manipulação do poder político-econômico.

O homem psicológico converteu-se num predador cultural que se desconhece como tal. Quanto mais cuida avidamente de si, mais desqualifica as instituições que garantem a vigência da liberdade que supostamente deveria prezar. A hipotética equidistância moral psicanalítica demoliu ideais públicos tradicionais sem conseguir edificar nada que viesse a substituí-los. *A única fé destes indivíduos é a de que não devem ter fé. Uma verdadeira “desconversão”, no sentido religioso, aconteceu.*

Subproduto da cultura negativa, a fé deixou de ser o que sempre foi, ou seja, culto a valores que se contrapunham à realidade com um poder de atração moral maior que o das engrenagens sócio-político-econômicas existentes. O homem psicológico, ao contrário, traduz o valor de coisas e atitudes pelo metro da eficiência e da quantidade. *As respostas à questões do tipo “para que?” são sempre “para ter mais!”*(Rieff, *ibid.*:54).

Assim, privado de um mundo de instituições comunais sólidas, o sujeito viu-se preso na armadilha que cavou: olhar cada vez mais para dentro de si, até encontrar a desoladora imagem narcísica que apenas especula o *déjà vu* e o *déjà connu*. De forma retórica, Rieff diz que a civilização americana está se tornando um

“vasto subúrbio povoado por comunidades de dois, no máximo com mais dois juniores, ... que vêem o mundo público como um grande estrangeiro que aparece em horas inconvenientes e faz pedidos vistos como puramente externos e sem poder de evocar uma resposta moral genuína”.(ibid.:43).

Enfim, conclui o estudo com uma nota pessimista sobre o futuro da sociedade ocidental:

“...esta cultura, que um dia se imaginou dentro de uma igreja, encontra-se presa na armadilha de algo como um zoológico com jaulas separadas”.(Rieff,2007:5).

E prossegue:

“O fato de um sentimento de bem-estar haver-se tornado o fim e não o subproduto de um empenho para alguma finalidade comunal superior anuncia uma mudança de foco fundamental em todo o arranjo de nossa cultura – na direção de uma condição humana sobre a qual nada restará a dizer em termos do velho estilo de desespero e esperança” (ibid:223.).

Em síntese, o tema da liberdade moral, para Rieff, refere-se, sobretudo, à atitude psicológica do sujeito diante das crenças culturais. Na primeira fase de seus estudos, ele analisou o papel da *credulidade* na adesão ao fanatismo dos regimes totalitários. Desse ângulo, o ceticismo benevolente da psicanálise parecia uma vacina eficaz contra a estupidez da credulidade ideológica. Na segunda fase, a ameaça aos valores democráticos vinha de uma direção diametralmente oposta à conduta crédula, ou seja, a da *descrença*. O ceticismo benevolente, visto em retrospectiva, teria se tornado um narcisismo autocomplacente, doentamente individualista, autovitimizante e dissolutor dos laços sociais, pela forma sistemática com que se omite em colaborar na construção do Bem Comum.

As considerações de Herbert Marcuse sobre a liberdade são de outra ordem. Marcuse, em 1955, publicou *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. (Marcuse, 1981). No mesmo período, portanto, da produção do primeiro livro de Rieff. Naquele estudo, também procurava entender o comportamento das sociedades europeias que apoiaram o nazismo, principalmente a alemã. A perspectiva teórica é igualmente psicanalítica, mas à diferença de Rieff não se centra na **personalidade crédula ou descrente** e sim na **personalidade autoritária**, conceito trabalhado pelos intelectuais pertencentes à chamada Escola de Frankfurt.

Em linhas gerais, a tese é a seguinte. A personalidade autoritária resultaria da sublimação repressiva. O nazismo teria trazido à tona o potencial de agressividade e destruição que este gênero de sublimação provoca. Sublimação repressiva não é um conceito freudiano. De acordo com Marcuse, este processo seria o efeito da repressão desnecessária do *princípio do prazer* pelo *princípio do desempenho*. Princípio de desempenho é o *princípio de realidade* onerado pelas renúncias pulsionais exigidas do sujeito pela ideologia das sociedades liberal-capitalistas modernas. Essa sublimação, além do mais, foi intensificada pelo fato de o indivíduo ser diretamente socializado pelos poderes dominantes, à revelia da autoridade parental. Em suas palavras:

“Sob o domínio dos monopólios econômicos, políticos e culturais, a formação do superego maduro parece, agora, saltar por cima do estágio de individualização: *o átomo genérico torna-se diretamente um átomo social*. A organização repressiva dos instintos parece ser coletiva, e o ego parece ser prematuramente socializado por todo um sistema de agentes e agências extrafamiliares. Ainda no nível pré-escolar, as turmas, o rádio e a televisão fixam os padrões para a conformidade e a rebelião; os desvios do padrão são punidos não tanto no seio da família, mas fora e contra a família. Os especialistas dos meios de comunicação com a massa transmitem os valores requeridos; oferece o treino perfeito em eficiência, dureza, personalidade, sonho e romance. Com essa educação, a família deixou de estar em condições de competir. Na luta entre gerações, os lados parecem ter sido trocados: o filho é que sabe; é ele quem representa o princípio maduro de realidade contra as obsoletas formas preconizadas pelo pai.”(Marcuse, 1981:97).

Marcuse elege dois aliados na luta contra a realidade alienante: *o progresso tecnológico e a redescoberta da idéia de sexualidade*. No que concerne ao progresso, diz que a ciência e a tecnologia poderiam liberar os indivíduos das necessidades básicas de sobrevivência para deixá-los fruir as atividades lúdicas, melhor antídoto contra a sublimação repressiva. Para isso, entretanto, seria preciso distinguir entre sexualidade e Eros. Sexualidade seria o Eros aprisionado no princípio do desempenho e posto à serviço da normalização disciplinar dos

sujeitos e seus prazeres. O exercício da dimensão lúdica de Eros resultaria numa “sublimação não repressiva”, libertária e emancipatória.

Como Rieff, Marcuse, 10 anos depois, volta à crítica cultural de viés psicanalítico, em *A ideologia da sociedade industrial – O homem unidimensional*. (Marcuse, 1979[1964]). O balanço do tempo transcorrido é desalentador. No prefácio a *Eros e Civilização*, de 1966, ele anuncia a cor sombria de seu trajeto intelectual:

“hesito em empregar a palavra liberdade porque é precisamente em nome da liberdade que os crimes contra a humanidade são perpetrados”.(Marcuse, 1981:14).

Na continuação diz:

“O povo, eficientemente manipulado e organizado, é livre; a ignorância e a impotência, a heteronomia introjetada, é o preço de sua liberdade... Não faz sentido falar sobre libertação a homens livres – e somos livres se não pertencemos à minoria oprimida. E não faz sentido falar sobre “repressão excessiva” quando os homens e as mulheres desfrutam mais liberdade sexual que nunca. Mas a verdade é que essa liberdade e satisfação estão transformando a Terra em inferno. Por enquanto, o inferno ainda está concentrado em certos lugares distantes: Vietnam, Congo, África do Sul, assim como nos guetos da “sociedade afluenta”: no Mississippi e no Alabama, no Harlem. Esses lugares infernais iluminam o todo.” (Ibid.).

É sobre essa “afluência material repressiva” que Marcuse vai se debruçar, subindo cada vez mais o tom do libelo. Dois conceitos me parecem fundamentais no pensamento do autor: *unidimensionalização da cultura* e *dessublimação repressiva*. O segundo deriva do primeiro, mas tem um peso explicativo quase autônomo. A unidimensionalidade cultural seria o produto do crescimento científico-tecnológico drenado para a atividade industrial e comercial dos países capitalistas e dos regimes comunistas. Em virtude desse crescimento, os indivíduos teriam aberto mão da liberdade em favor da “identificação imediata com sua sociedade”. Nesse estágio social, diz Marcuse, o conceito de

“alienação parece tornar-se questionável, pois os indivíduos se identificam com a existência que lhes é imposta e têm nela seu próprio desenvolvimento e satisfação. Essa identificação não é uma ilusão, mas uma realidade. Contudo, a realidade constitui uma etapa mais progressiva da alienação. Esta se tornou inteiramente objetiva. O sujeito alienado é engolfado por sua existência alienada. Há apenas uma dimensão, que está em toda parte e tem todas as formas.” (Marcuse, 1979[1964]:31).

A unidimensionalização da realidade, por conseguinte, seria a etapa na qual a liberdade se tornou um fetiche; uma ilusão com semblante de realidade. A doutrinação pela publicidade, a orgia consumista e o sinal verde para o gozo permissivo dos prazeres teriam criado uma “falsa consciência [de liberdade] imune à sua falsidade” e à falsificabilidade (ibid.:32). O consumo e o trabalho compulsivos se tornam estilo de vida cultural e psicológico blindado contra qualquer crítica:

“Surge assim um padrão de pensamento e comportamento unidimensionais no qual as ideias, as aspirações e os objetivos que por seu conteúdo transcendem o universo estabelecido da palavra e da ação são repelidos ou reduzidos a termos desse universo. São redefinidos pela racionalidade do sistema dado e de sua extensão quantitativa”. (ibid.)

Explicitando, o sujeito, como sua cultura, se torna unidimensional por viver num universo alheio a valores, isto é, sem entusiasmo algum pela antecipação imaginária de mundos melhores, do ponto de vista moral. A única medida do que é certo, bom, verdadeiro ou justo é o que já existe. Só um plano da existência importa: a acumulação e a ostentação de bens materiais ou de qualquer outro artefato relacional passível de ter seu valor precificado.

O matiz da crítica é, sem dúvida, marxista. Por isso mesmo, evoca a noção de autorreferencialidade criada por Guy Debord, dois anos depois, no livro *A sociedade do espetáculo*. Debord mostrou que a realidade imaginária criada pela mídia se descola da realidade produzida e vivida pelos sujeitos, e impõe-se a esta última como sendo o “verdadeiro” significado dos fatos socioculturais e psicológicos. Mas como a realidade concreta ultrapassa inevitavelmente as fronteiras da ficção ideológica, os dispositivos midiáticos são levados a fabricar, de forma incessante, outras versões imaginárias da realidade, cujo referente é sempre a versão anterior.

Marcuse, antes de Debord, observou a tautologia ou a autorreferencialidade da reprodução ideológica da sociedade unidimensional. *O que pode ser, repete ele, é o que já é amanhã!* Em função disso, sugere que se adote a atitude de um novo “alheamento”, de uma alienação de segunda ordem, que, do mesmo modo que a arte na era pré-unidimensional, venha a servir de base para o pensamento crítico.

Como exemplo concreto da unidimensionalização, Marcuse mostra o caso da sexualidade. Em *Eros e civilização*, ele havia levantado a hipótese de uma “sublimação não-repressiva”, capaz de erotizar os diversos domínios da vida sem os tabus alienantes da sociedade autoritária. Agora, afirma que tal projeto malogrou. A chamada liberação sexual tornou-se apenas uma “dessublimação repressiva”. A sexualidade contemporânea, à primeira vista desenvolta e liberada, acorrenta o indivíduo a uma forma de viver que o torna mais impotente, mais solitário e mais dependente das ideologias consumistas e produtivistas que

inviabilizam a mudança cultural. A “*sociedade totalmente administrada*”, conceito do autor, inibe a ação emancipatória e faz de cada indivíduo um candidato dócil e feliz à servidão voluntária.

Marcuse caracteriza essa servidão como “*euforia na infelicidade*”, usando a palavra euforia não no sentido técnico psiquiátrico, mas no sentido de sofreguidão precária e inconsistente. A “euforia”, todavia, não consegue ocultar a regressão moral do universo unidimensional, idêntica, a seu ver, à regressão psicológica sofrida pelos indivíduos na organização social das “massas”, na concepção de Freud. Citando literalmente Marcuse:

“... parece que os sinais regressivos constatados por Freud podem ser observados de fato nos domínios avançados da sociedade industrial. A atrofia do ego, sua resistência reduzida aos outros se manifesta na maneira com que, de modo permanente, fica disponível para soluções que lhe são impostas de fora. A antena em cada casa, o rádio em cada praia, a vitrola em cada bar e restaurante são todos gritos de desespero para não ficarmos sós, separados dos grandes, condenados ao vazio, ao ódio ou aos sonhos do próprio eu (Selbst). E esses gritos arrastam os vizinhos, e mesmo os que ainda têm ou desejariam ter seu próprio ego estão condenados – um imenso auditório cativo cuja grande maioria se alegra com o encantador de ratos.” (Marcuse, 1998[1965]).

Dado o diagnóstico, vem a medicação: em vez da sublimação não-repressiva e da desalienação, o alheamento intencional da realidade e o repúdio às liberdades manipuladas pela sociedade totalmente administrada. É a célebre palavra de ordem da Grande Recusa, retomada em outros termos por pensadores como Žižek, por exemplo.

Em resumo, Rieff explora o conceito de liberdade como poder de decidir entre visões de mundo concorrentes sem ceder à *credulidade ou à descrença*. Marcuse, por sua vez, analisa a liberdade como *autonomia desejante* diante das pressões alienantes do produtivismo industrial, do frenesi do consumo, da afluência material e da enganosa liberação sexual.

Mervyn Stockwood, no entanto, disse certa vez: “*psicanalista é um homem que vai ao Folies Bergères e fica olhando o público em vez de olhar o palco*”. Atirou no que viu e acertou no que não viu. Ou, quem sabe, viu exatamente o que era para ser visto. Liberdade, fora do “palco” habitual, não se esgota na ideia autodeterminação diante de *desejos alienados e crenças alienantes*. Liberdade é um ente verbal que pode ser o fiador de nobres atitudes éticas ou um pretexto sórdido para justificar atrocidades cometidas contra seres humanos. Da perspectiva psicanalítica, não há como definir um critério permanente e universal para julgar o que significa ser ou não livre. Esse ponto de amarração não existe, exceto se estipularmos axiomáticamente qual o verdadeiro sentido da palavra liberdade.

Como exemplo, revisitemos o conceito de liberdade segundo Rieff e Marcuse. Os dois são pensadores de exceção. Muitos dos conceitos que criaram funcionam perfeitamente

como operadores analíticos até hoje. Contudo, malgrado a argúcia e a inteligência que apenas obras de mestres possuem, os textos revelam uma fenomenologia da liberdade longe de ser unívoca.

Em primeiro lugar, a liberdade é uma prática social, um conceito ou uma experiência pessoal extremamente vulnerável aos contextos culturais. Dez anos após a segunda guerra mundial, a liberdade para Rieff e Marcuse significava analisar quais itens psicológico-culturais poderiam ter barrado a marcha da insensatez nazista ou stalinista. O homem freudiano parecia, então, ser um conceito esclarecedor. Por princípio, ele era avesso ao papel de “massa” de líderes autoritários, o que o tornava hostil a qualquer identidade social de rebanho. O autoconhecimento psicanalítico significava, assim, combate à a despersonalização ideológica.

Na metade da década de 1960, o panorama mudou e com ele a ideia de liberdade. Ser livre passou a significar outra coisa. Agora significava recusar a dessublimação repressiva, alhear-se deliberadamente do conforto destrutivo do consumismo, revalorizar a tradição e a figura da autoridade, e, por fim, denunciar o individualismo possessivo e seus correlatos: desfiliação social, desenraizamento cultural, solidão psicológica devastadora etc.

Nessas circunstâncias, o distanciamento e a neutralidade éticos da psicanálise começaram a aparecer como atitudes moralmente condenáveis ou, no mínimo, discutíveis. O mergulho em si e a caça ao insight não eram mais sinônimos de independência de pensamento e sim de indiferença em relação ao mundo, gozo masoquista com a miséria banal ou negação maníaca da “infelicidade colorida”.

A liberdade mudou de nome, endereço e carteira de identidade, apesar de, aparentemente, continuar sendo a mesma. Dez anos antes, o autoconhecimento e a busca terapêutica da religião secular eram sinal de autonomia moral; agora eram o pesadelo do “zoológico com jaulas separadas” ou do sonambulismo social dos que seguem os “encantadores de ratos”.

Em segundo lugar, a liberdade é uma experiência cujo sentido é sempre apreendido retrospectivamente. Os atos de liberdade concebidos por Rieff e Marcuse nos anos 1950 só foram redefinidos como autoengodo a posteriori. No momento em que foram enunciados apareciam como posição crítica contra o totalitarismo político-cultural. *Há, portanto, em qualquer exercício de liberdade uma incerteza ineliminável pelo puro exercício da razão.* A imprevisibilidade e a irreversibilidade do ato livre, como disse Arendt, obrigam o sujeito a reescrever a história do desejo de liberdade, de forma incessante e criativa.

Em terceiro lugar, como pontuou Rieff repetidas vezes, liberdade, como qualquer noção ideológica – no sentido de Žižek – possui uma lacuna de sentido apta a ser preenchida por diversas narrativas. Kotsko observou, de maneira pertinente, que as imagens totalizadoras da ordem social costumam apresentar o semblante de *mysterium tremendum e mysterium fascinans*, a exemplo do fenômeno do sagrado. A liberdade é um

desses significantes totalizantes que podem, facilmente, ocultar, por trás da pseudoevidência do uso vernacular, o vazio, a errância ou a instabilidade de seu sentido.

Em quarto lugar, e por fim, a liberdade pode ser vista como guardiã da **dignidade**. Desse aspecto, o termo mostra uma faceta bem mais resistente à manipulação ideológica pelo poder. Se tomarmos a definição kantiana de dignidade, veremos que seu núcleo semântico ultrapassa as fronteiras do idealismo-racionalista das origens para manter-se vivo e atuante. Kant diz:

“No reino dos fins tudo tem um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se por em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e, portanto, não permite equivalente, então ela tem dignidade”.

A dignidade escapa do fetichismo da autorreferência – o chamado valor em si - para se tornar um valor imediatamente relacional. Dignidade só existe onde há sujeitos históricos comprometidos com a ideia de que pessoas não são precificáveis, isto é, não são intercambiáveis equivalentes. Ser digno implica atribuir *ipso facto* ao outro o mesmo valor moral, a menos, é óbvio, que se tenha a intenção de negar a humanidade desse outro. Ao contrário da liberdade, que pode se tornar um alibi para a opressão – pense-se na liberdade de portar arma; de discriminar e humilhar pessoas; de usar o poder e o dinheiro de modo a que isso reverta em miséria e injustiça para muitos etc.,- a dignidade resiste à fetichização pelo caráter de incompletude estampado em sua abertura à singularidade do outro. Quaisquer formas de viver, pensar e desejar podem ser dignas, desde que assegurem o mesmo direito e o mesmo respeito ao diferente, ao estrangeiro, ao não familiar. Dignidade é o universal que se refaz a cada surgimento do singular e impede a conversão de seres humanos em coisas que têm preço.

Finalmente, cabe perguntar: perceber a si e ao outro como sujeitos de desejos sem equivalentes, não seria isso o que Freud imaginou como meta do processo psicanalítico? Existem mais coisas sob o sol da psicanálise do que Rieff e Marcuse puderam ver? Deixo a questão em aberto, pois duvido que a pergunta tenha apenas uma única resposta.

Referências

Beer, J. Philip. Rieff and the Piety of Silences, in, Rieff, P. 2006. *The Triumph of the Therapeutic – Uses of Faith after Freud. Introduction by Elisabeth Lasch-Quinn*: Wilmington, Delaware. ISI Books: 247-256.

Marcuse, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial – O homem unidimensional*; tradução Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1979[1966].

_____. *Eros e civilização – Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*; tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1981. 8ª. edição.

_____. A obsolescência da psicanálise. In: Marcuse, Herbert. *Cultura e sociedade*. Vol.2, tradução Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1998[1965]: 91-112.

Rieff, Philip. *Freud: The Mind of the Moralists*. Chicago: The University of Chicago Press. 1979[1959]. 3ª. Ed.

_____. *The Triumph of the Therapeutic – Uses of Faith after Freud*. Introduction by Elisabeth Lasch-Quinn. Wilmington, Delaware. ISI Books. 2007(1966). 2ª. Edição, da reedição comemorativa de 2006. [Edição brasileira: Phillip Rieff. *O triunfo da terapêutica*; tradução Raul Finker, revisão técnica Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Brasiliense: 1987].