

ESPiRAL

Revista do Instituto de Estudos da Complexidade



Volume 3
2019

Sumário

3 Tereza Medonça Estarque e Edgard de Assis Carvalho

Apresentação

4 O fabuloso destino de Edgar Morin. - Entrevista ao L'Obs para Veronique Radier

10 Pelo Clube dos Convivialistas

Coletes amarelos: o que pensar sobre eles hoje?

14 Tereza Mendonça Estarque

Violência e cultura

28 Philippe Chanial

O que significa a dádiva (ou quase)

53 Dany-Robert Dufour

Sobre o estado civil do casamento homossexual.

61 Edgard de Assis Carvalho

Corpos biográficos, mentes confessionais: uma aventura metodológica.

66 Josimey Costa da Silva

Notas sobre a empatia: senso e contrassenso da alimária humana.

73 Edmilson Felipe da Silva

Narcisismo, corpo e moda na cultura contemporânea.

79 Fátima Amin

Construção da doença e promoção da saúde.

88 Paulo Ernesto Diaz Rocha

Quando um mais um resulta em mais que dois: ensaio transdisciplinar sobre propriedade emergente, evolução e cooperativismo.

100 Michel Maffesoli

A complexidade pós-moderna. Uma Ética da Estética

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

Wanda Maranhão Costa

Mariza Perassi Bosco

Formatação dos originais e edição eletrônica

Elir Ferrari

Capa

Mauro Corrêa Filho

Foto da capa

Tereza Estarque

APRESENTAÇÃO

Chegamos ao terceiro número da Espiral, devidamente indexados no ISSN, o que amplia a divulgação e o acesso às ideias que o IEC implementa, defende, luta, em prol de uma visão polifônica e transdisciplinar dos saberes.

São onze textos. Uma entrevista de Edgar Morin ao L'Obs, inédita no Brasil, abre o número. A conversa se dá em torno de seu último livro, *Lembranças vêm ao meu encontro*, que esperamos seja em breve traduzido no Brasil. Nesse diálogo, seu fabuloso destino é problematizado colocando em cena suas ideias, desejos e utopias.

Em temas de interesse para nossa atualidade, o sapiens demens é esquadrinhado em suas múltiplas arestas. O estado civil dos filhos de casamentos homossexuais é problematizado por Dany-Robert Dufour. No calor da hora, o fenômeno dos coletes amarelos na França, com significativas ressonâncias por toda parte, é analisado pelo coletivo que integra o Clube dos convivialistas. A multidimensionalidade da dívida, tão importante nestes tempos sombrios, é explicitada por Philippe Chanial tendo como norte o *Ensaio sobre a dívida* de Marcel Mauss.

A construção da doença e a promoção da saúde recebem um tratamento complexo por Fátima Amin. Os enigmas contemporâneos da corporalidade aparecem em Narcisismo, corpo e moda, de Edmilson Felipe. Entre a empatia e a revogação, a fronteira animalidade/humanidade é problematizada por Josimey Costa.

Fortemente marcado pela lógica da Complexidade, quando um mais um resulta em mais que dois é o título do ensaio transdisciplinar de Paulo Diaz Rocha. Os editores assinam, Violência e cultura, por Tereza Estarque e Corpos biográficos e mentes confessionais, por Edgard de Assis Carvalho. O primeiro questiona o mito da violência como ato de fundação da cultura e problematiza suas consequências na contemporaneidade, tendo como pano de fundo o mal-estar na civilização e o sentido do futuro, sempre aberto e inesperado; o segundo reflete sobre a aventura e o percurso metodológicos de um estudo - ainda em andamento - em colaboração com médicas da Fiocruz. Deixamos para o final a reflexão inédita de Michel Maffesoli acerca da complexidade pós-moderna e da necessidade de uma Ética da estética para tempos presentes e futuros.

O leitor, porém, pode escolher por onde começar e se jogar na espiral das ideias complexas que este número propicia.

Tereza Medonça Estarque
Edgard de Assis Carvalho
Rio de Janeiro, dezembro 2019

O fabuloso destino de Edgar Morin¹

Testemunha e ator de nossa história, o “sociólogo da complexidade” publica suas Memórias. Caracterizada por grandes turbulências, a travessia de um século transformou-se em objeto do seu pensamento.

Entrevista exclusiva concedida a **Véronique Radier**. L’OBS, nº 2860, 20/8-4/9/2019.

Edgar Morin exilou-se recentemente da sua Paris natal para instalar-se em Montpellier, onde é reconhecido e cumprimentado ao longo das caminhadas que costuma fazer pelas ruas de pedestres. Tendo recentemente retornado do Brasil, esse quase-centenário – 98 anos! – ágil em suas respostas, sempre revela um humor surpreendente. Acaba de publicar [pela editora Fayard] “*As lembranças vêm ao meu encontro*”, Memórias em que se entrelaçam amigos, amores, paixões intelectuais e reflexões sobre seu percurso. “Sentia-me no dever de escrever esse livro para todas essas pessoas admiráveis com quem convivi e que ficaram no esquecimento ou à sombra. Todos esses amigos, companheiros de caminhada. E também para contar como o comunismo maltratou pessoas generosas e inteligentes.” Era a ocasião para que esse intelectual midiático “conhecido mas ignorado” voltasse ao seu trabalho de pesquisador original e franco-atirador.

Intelectual conhecido do grande público por seus engajamentos, parece que desde muito jovem, quando ainda adolescente, já estava às voltas com a política. Antes do início da guerra, seu pai o encorajava a uma sábia prudência.

Vivíamos, porém, um período demasiado intenso, eruptivo! Foram os acontecimentos que me levaram à política. Quando Hitler chegou ao poder, eu tinha apenas 12 anos, não compreendi bem o que isso representava, mas o motim de 6 de fevereiro de 1934, quando a direita e a extrema direita atacaram o Palácio-Bourbon, provocando muitas mortes, fez brutalmente surgir a política em nossas discussões em sala de aula. Nos dividíamos, nos insultávamos, nos exaltávamos conforme as convicções de nossos pais. O que provocou meu engajamento foi a Frente popular. Rapidamente, iniciou-se uma onda de greves e instalou-se uma atmosfera mais eletrizante do que a que conheceríamos em Maio 68, uma espécie impressionante de estremecimento e esperança. Todo mundo se falava e discutia nas ruas, até mesmo as vendedoras das grandes lojas tinham cessado de trabalhar.

¹ A tradução desta entrevista foi autorizada por Edgar Morin.

Comecei a ler os jornais, a procurar entender o que acontecia. Ao mesmo tempo, acontecia a guerra da Espanha: eu estava muito consciente de que não era apenas a República contra Franco, mas também uma luta interna na República. Suas vítimas eram os anarquistas e os trotskistas, de quem eu me sentia próximo. Eu estava muito emocionado pelas sevícias e assassinatos de que eram vítimas. Aos 15 anos, apresentei-me à Solidariedade internacional antifascista, um organismo libertário, para participar da confecção de encomendas. Foi meu primeiro ato político.

Apesar da sua juventude e do atrativo romântico da revolução, não acreditava em “um futuro melhor?”

O mito revolucionário me atraía “sentimentalmente”, mas eu não podia aderir plenamente a ele. Era o momento dos processos de Moscou (1936-1938). Publicações os desmascaravam, mesmo que outros partidos de esquerda, por razões estratégicas, não quisessem falar muito a respeito. A propaganda do Partido comunista afirmava que os acusados, antigos dirigentes da revolução, tinham se tornado traidores e espíões, e como confessavam, para muitos isso parecia possível. Não podendo ser nem nazi nem stalinista, fui e tornei-me um daqueles que buscam uma terceira via: reformadora, democrática, socialista. Eu lia alguns pensadores que se esforçavam nesse sentido, especialmente Simone Weil e Emmanuel Mounier. Aderi a um pequeno partido que lutava nos dois fronts, contra o nazismo e o comunismo.

Depois, com a guerra e a invasão da Rússia pelo Reich, entrei para a Resistência e converti-me ao comunismo no início de 1942. A desilusão logo chegou com o resfriamento stalinista e tornei-me um autônomo de esquerda, “sem partido”.

Frequentemente, nossa época é comparada ao final dos anos 1930. O que acha disso?

É o mesmo sonambulismo, a mesma recusa de descobrir os riscos. A diferença é que, naquela época, o perigo tinha origem em um poder com vontade hegemônica racista; hoje, os perigos são outros. As ideologias de esquerda eram sólidas enquanto que assistimos hoje a sua decomposição. A esquerda está em frangalhos. Seus diferentes representantes imaginam que, ao se reagruparem encontrarão a solução, quando ao contrário, trata-se de repensar totalmente sua filosofia. À direita, não há pensamento, senão um nacionalismo estreito conjugado a um liberalismo globalizado.

O senhor faz parte desse grupo de pioneiros que, já em 1972, com Ivan Illich, alertavam quanto ao impacto que a degradação da biosfera teria em nossas vidas.

Tudo o que se produzia era sempre visto como acidental (as chuvas ácidas, a catástrofe nuclear de Three Mile Island, o desflorestamento, a redução da biodiversidade), quando, ao contrário, todos esses fenômenos inscreviam-se num processo global de degradação da biosfera. Nossa civilização fundava-se sobre o mito da conquista da natureza e da dissociação absoluta entre o humano e o natural. A Bíblia afirma que Deus criou o homem à sua imagem, separando-o do animal; Descartes afirmou que pela ciência os homens se afirmariam “como mestres e senhores da natureza”; essa ideia foi retomada por Buffon ou mesmo por Karl Marx. Ainda hoje, a biologia estuda o cérebro e deixa que a psicologia estude a inteligência. Foi preciso um tempo considerável para superar, ainda que parcialmente, esse enorme hiato intelectual.

René Dumont, André Gorz e outros além de mim mesmo, tínhamos estabelecido os fundamentos para uma política coerente, mas estávamos pregando no deserto. Os responsáveis políticos não se interessam pelas ideias. Até mesmo os porta-vozes da ecologia evitaram pensar na amplitude do problema. Focalizaram pontos relacionados a fatos específicos. Ao menos, na Alemanha, a união dos ecologistas e sociais-democratas permitiu uma gestão ecológica de certas cidades. Só recentemente com o aquecimento climático os Estados começaram a se mobilizar um pouco: graças à energia de Nicolas Hulot, foram assinados acordos como o de Paris. Florescem movimentos pela cidadania, especialmente entre os jovens, associações, tentativas para criar bairros ecológicos ou fazer agroecologia, mas infelizmente nem sempre há mobilização ou conscientização.

Um projeto “adequado” é suficiente para mobilizar multidões?

Na verdade, é indispensável que se proponha uma direção que desperte a esperança, como tentei fazer em meu livro *A Via. Para o futuro da humanidade*. É preciso que nos mobilizemos, não apenas para salvar a natureza, mas também para recuperar uma qualidade de vida e mudar nossos hábitos. Podemos fazer enormes investimentos econômicos para desintoxicar as cidades, o campo, fazer regredir a agricultura industrial e assim melhorar nosso cotidiano. A ecologia deve ser um elemento essencial de um novo pensamento político.

O que pensar da recente conversão de Emmanuel Macron à ecologia?

Nada mudará se Macron não abandonar o fundamento neoliberal de sua política. A ideia de que aqueles que estão nos níveis mais altos os primeiros da escala social socializariam automaticamente seu enriquecimento é totalmente equivocada. E os cortes de orçamento nos hospitais ou na educação são absurdos. Enquanto prevalecer a ideia de que a salvação virá através do dinheiro, nada de novo acontecerá, a não ser medidas parciais como aquelas a respeito da economia circular ou dos resíduos. Há sempre falta de tempo

para os políticos que confiam em especialistas que são por sua vez incapazes de um pensamento que estabeleça uma ligação entre problemas particulares e globais.

A crise da democracia é profunda?

Os sistemas neautoritários espalham-se pelo mundo todo, inclusive na Europa. Não se pode dizer que a França não seja atingida. Em certos casos, como o de Bolsonaro no Brasil, os dirigentes estão nas mãos de potências financeiras, que atuam sem controle. O capital é infinitamente mais poderoso do que nos anos 1930, quando a imprensa denunciava as “duzentas famílias”. Hoje, já não se ouve mais tal denúncia. O termo “empresário” substituiu “capitalista” ou “patrão”; todo um vocabulário empresarial se impôs, de aparência mais amável, que mascara a violência econômica.

Estaríamos assim politicamente reduzidos a um vazio do pensamento?

Houve primeiramente a redução do político ao econômico e da economia ao neoliberalismo durante os anos Thatcher e Reagan. Depois, os partidos políticos esclerosados não souberam renovar seu pensamento diante da complexidade crescente dos problemas. A democracia vive apenas de antagonismos fecundos, de oposições de ideias. Estas últimas foram substituídas por oposições de pessoas. Em vez de serem esclarecedores em relação à questão dos migrantes por exemplo, os políticos se adaptam ao que acreditam ser a opinião da maioria. Tornam-se cada vez mais herméticos em relação a qualquer tipo de humanismo em relação àqueles que sofrem, que são humilhados, ofendidos. A França, que era um país de acolhimento, mostrou-se muito egoísta. A crise que vivemos não é apenas econômica, mas uma crise de civilização, até mesmo de humanidade. Suscita angústias e incertezas. Não acreditamos mais no progresso e voltamos nosso pensamento para nós mesmos, para nossas identidades particulares, nacionais, étnicas, religiosas. Falta-nos uma consciência global do destino da humanidade e dos perigos planetários.

Poderia nos explicar resumidamente como seu “pensamento complexo” se formou?

Ao final da guerra, escrevi “*O Ano Zero da Alemanha*”. Meu editor me havia sugerido escrever um ensaio histórico-sociológico. Escolhi o tema da morte e das atitudes humanas a ela relacionadas. Eu estava ainda muito abalado pela morte da minha mãe quando eu tinha 10 anos. Durante a Resistência, presenciei a morte de muitos companheiros, cheguei mesmo a arriscar minha vida: a questão se impunha para mim. Isto me levou a uma viagem em direção a quase todas as disciplinas, a começar pela biologia e pela pré-história, para conhecer os nossos comportamentos mais antigos; pela psicologia, especialmente aquela que estuda a reação da criança ao descobrir a morte; pelas religiões, visto que todas elas

buscam uma solução a essa questão; e ainda pela poesia e pela literatura, além de evidentemente, pela psicanálise.

O problema era organizar o conjunto desses conhecimentos que são naturalmente ligados na vida, mas separados no campo do saber, e os diferentes paradoxos decorrentes. O primeiro deles é que o ser humano tem plena consciência de que a morte é uma decomposição dos corpos – cava túmulos, crema seus defuntos - mas ao mesmo tempo, pensa que existe um espectro, um duplo ou um fantasma que sobreviverá a ele de modo imaterial. A morte é portanto negada e ao mesmo tempo reconhecida. O segundo paradoxo é que os seres humanos têm horror à morte e fazem qualquer coisa para resistir a ela, sendo até mesmo capazes de sacrificar a vida por sua família, pátria, religião, comunidade.

Foi assim que pude desenvolver um modo de trabalho pluridisciplinar e transversal, com métodos e princípios para religar esses diferentes saberes. E logo me dei conta de que, para tratar todos esses problemas fundamentais, essa abordagem era, na realidade, indispensável. Consideremos que a mundialização atual é um fenômeno não apenas político, mas também econômico, demográfico, religioso. Levo a sério a palavra “pesquisador”. Jamais deixei de pesquisar, enquanto estava no CNRS (Centro Nacional de Pesquisas Científicas), mas também ao fundar a revista “*Arguments*” (1956-1962) em busca de novos autores. Ao longo dos anos, sob a influência de alguns deles, me veio a ideia de estudar a própria complexidade, termo muito utilizado mas que não explica nada. A complexidade é o desafio maior lançado ao conhecimento. Presente no âmago da minha obra “*O Método*”, tornou-se o tema unificador do meu pensamento.

Conte-nos como um professor de História da Revolução, na Universidade já lhe havia indicado esse caminho.

Georges Lefebvre, que lecionava História da Revolução, foi quem me transmitiu duas ideias-forças. A primeira, é que os resultados das ações só raramente obedecem às intenções – o que denominei “a ecologia da ação”. Assim, os Estados Gerais que haviam sido convocados pela nobreza, na esperança de restaurar seus privilégios diminuídos por Luís XIV, levaram à sua abolição. Lefebvre também me ensinou até que ponto todos os historiadores que se sucederam ao longo dos séculos XIX e XX, interpretaram a Revolução em função da experiência de sua época e de suas próprias convicções. É por essa razão que não devemos cessar de nos autoanalisar, ou pelo menos, tentar fazê-lo. Isso deveria ser ensinado desde o ensino fundamental.

O senhor leva em conta a “necessária dialética” de Hegel?

Sim, mas em Hegel as contradições encontram soluções e se superam. Seis séculos antes da nossa era, Heráclito afirmava: concórdia e discórdia são pai e mãe de todas as

coisas, para descrever esse misto de caos e organização que está no centro de tudo. É o que Freud denominava como luta entre Eros e Tânatô. Uma das dificuldades de nosso modo de pensar, fundamentado sobre a lógica aristotélica, consiste em precisar resolver qualquer contradição. O físico Niels Bohr demonstrou que a própria matéria podia ter propriedades contraditórias. Esse paradoxo não é apenas físico: o contínuo e o descontínuo encontram-se em tudo. Tudo o que é separado é ao mesmo tempo inseparável. Somos ao mesmo tempo indivíduos distintos e membros indissociáveis de uma sociedade, de uma espécie. Somos prisioneiros de um tipo de lógica que só é válida para coisas arbitrariamente separadas e isoladas.

Na sua opinião, como explicar o contraste entre o seu reconhecimento público e o relativo desconhecimento de seu sistema de pensamento?

Meu modo de pensar não é institucional. Cometo desvios, não sigo normas. Felizmente, o CNRS me aceitou e foi lá que pude construir minha obra. Para um professor universitário, sua disciplina é o seu jardim, onde rega suas plantas favoritas para cultivar bons discípulos. Não possuo jardim nem propriedade, sou como uma árvore cujas sementes se dispersam com o vento. Às vezes germinam, outras vezes não. Alguns professores universitários na França ensinam o “conhecimento complexo”; teses sobre minha obra são apresentadas em países estrangeiros, oriento pesquisas. Meu pensamento expressa-se em artigos, no jornal “Le Monde”, no “L’Obs”, em programas radiofônicos. Mas a minha contribuição fundamental, encontrada nas minhas obras mais difíceis, não é reconhecida, ou apenas por recortes dispersos. Continuo convencido de que é preciso descongestionar o pensamento, para evitar a esclerose de um conhecimento míope, até mesmo cego.

Nos anos 1960, no “Nouvel Observateur”, enfrentavam-se dois modos de pensar, um defendido por Sartre e o outro por Mendès France. Como situá-lo em relação aos dois pensadores?

Salvo no final de sua vida, Sartre sempre se enganou em política, o que não impediu de ser um escritor genial. Seu papel de celebridade política no “L’Observateur” parecia-me um pouco demagógico. Mendès France foi impedido de alcançar maior dimensão por esclerose política, o que também aconteceria mais tarde com [Michel] Rocard. Tornei-me, Desde a fundação da revista, tornei-me amigo de Jean Daniel, embora seja verdade que até 1968-1970 eu tenha evitado abordar assuntos sobre os quais discordávamos. Daí para frente, sempre estivemos em sintonia. Sempre admirei a qualidade da inteligência de Jean.

Ainda se sente “de esquerda”?

Para mim, ser de esquerda, é sentir vivas em si as suas três fontes: a fonte libertária, que aposta no florescimento dos indivíduos; a fonte socialista, na melhoria da sociedade, e a fonte comunista, na fraternidade e na comunidade. Acrescento ainda a fonte ecológica, que é nossa relação com a natureza. Desde que me desliguei do Partido Comunista, há mais de setenta anos, não pertenci mais a nenhum partido, nem mesmo ao PSU, apesar da maldita Wikipédia afirmar isso! Fiz política sem partido, por intermédio de fóruns e livros, embora me sinta mais autenticamente de esquerda do que seus representantes oficiais atuais.

Engajado até o último suspiro?

Mais uma vez, sou levado pelas circunstâncias. Vivemos hoje, com a mundialização, a união de duas barbáries. Uma vem de tempos pretéritos, fundamentada na dominação, no desprezo, na morte, no massacre, na servidão. A outra, congelada e fria, é a do cálculo e do lucro. Infelizmente, elas se dão muito bem. A China conseguiu até mesmo a união perfeita entre capitalismo e comunismo autoritário! No Irã, os aiatolás mais retrógrados adotam as armas nucleares mais modernas. A história é uma sucessão de acontecimentos inesperados. O nazismo já utilizava a técnica para fazer funcionar uma indústria da morte. Vivi essa época em que o triunfo nazista parecia inelutável, aprendi que podemos resistir. É essa a experiência que gostaria de transmitir: se o melhor não é prometido, o pior não é certo. Nessa luta interminável entre Eros e Tânato, escolhamos o partido de Eros!

Tradução: Wanda M. Maranhão Costa

Revisão: Edgard de Assis Carvalho

Coletes amarelos. O que fazer? O que pensar sobre eles hoje?

Pelo Clube dos Convivialistas¹

RESUMO

O texto analisa o movimento dos coletes amarelos da França e deixa clara a crise por que passa a democracia parlamentar contemporânea. Enfatiza a necessidade de reinventar formas de representação mais equitativas capazes de gerar políticas públicas contra a supremacia do poder econômico e das ideologias. Reitera a necessidade urgente de pôr em prática o quarto princípio convivia lista inspirado nas ideias de Marcel Mauss: opor-se sem massacrar.

A crise das formas atuais da democracia que a revolta dos coletes amarelos fez irromper à luz do dia é tão profunda e complexa, tão multidimensional, tão densa de ambivalências, tão rica de belas promessas ou, ao contrário, de sérias ameaças que desafia qualquer tipo de análise rápida feita no calor da hora. Ninguém pode racionalmente se arriscar a prever como as coisas irão evoluir na França nas semanas e meses que se seguem. A partir dessa conjuntura extraordinariamente indeterminada, é fundamental tentar estabelecer alguns pontos de referência mais ou menos seguros, tanto sobre a natureza da crise como de seu desejável desfecho.

Lênin, como se pode lembrar, costumava dizer que uma situação é revolucionária quando os que estão em baixo não querem mais e os que estão em cima não podem mais. Esse não é exatamente o caso nos dias atuais, isso porque os coletes amarelos, por sua vez, não aspiram a uma revolução da qual não existe mais modelo e muito menos ganhadores. Fica claro, entretanto, que aqueles que “não são nada” não podem mais vencer e que os “vencedores habituais”² não têm mais controle sobre o curso dos acontecimentos. Na verdade, ninguém mais tem controle sobre nada, mais um fato a se levar em conta. Em uma sociedade doravante atomizada em decorrência de quarenta anos de hegemonia da ideologia neoliberal e do reinado de um capitalismo baseado no lucro e na especulação, não existem mais coletivos, apenas e unicamente indivíduos, partículas elementares cativas de movimentos brownianos, que tentam encontrar um pouco de calor humano e de sentido,

¹ Na França, o clube dos convivialistas congrega duas centenas de intelectuais, teóricos e ativistas (www.lesconvivialistes.org). *Le manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendence*. Paris: Bord de l'eau. 2013 foi traduzido em mais de dez línguas. (Edição brasileira comentada. *O manifesto convivialista. Declaração de interdependência*. [Alain Caillé, Frédéric Vandenberghe, Jean-François Vérant, orgs.]. São Paulo: Anablume, 2016.

² No original “première cordée”, expressão muito usada pelo Presidente da França, Emmanuel Macron, para se referir àqueles que costumam vencer sempre. (N.T.)

usando como referência comunidades meio reais, meio fantasmáticas. Inserida na corrida da mundialização, cada vez mais intensa, cada vez mais acelerada, a sociedade francesa, assim como as outras, fragmenta-se em pelo menos quatro blocos de populações que se ignoram e continuam a se distanciar cada vez mais umas das outras: 1. As “elites”, que se aproveitam da mundialização e também poderiam viver bem tanto sem ela como nela; 2. As categorias bem integradas que dispõem de rendas, de status e de uma posição mais ou menos seguros (funcionários públicos, funcionários de empresas prósperas com estabilidade no emprego, diretores de pequenas e médias empresas bem-sucedidas, etc.); 3. Os marginalizados, com frequência imigrantes que vivem em “cidades” e que têm extrema dificuldade de entrar para o mercado de trabalho 4. Os precarizados, trabalhadores e aposentados com salário mínimo, pequenos comerciantes de futuro incerto, jovens que participam do RSA, programa de renda mínima, etc. Esses quatro blocos não formam mais UMA sociedade. É no quarto bloco, que corresponde mais ou menos à “França periférica” que a maioria dos coletes amarelos são recrutados. Se o aumento das taxas sobre os combustíveis, principalmente sobre o óleo Diesel, foi a gota que fez transbordar o copo, que desencadeou a explosão, isso aconteceu por razões simultaneamente objetivas e subjetivas. A queda do poder de compra das categorias sociais mais pobres, provocada (pelo menos temporariamente) pelas diversas medidas governamentais, é algo comprovado por todas as estatísticas. Somada ao aumento insolente do poder aquisitivo dos mais ricos, doravante dispensados do ISF, Imposto de Solidariedade sobre a Fortuna, provocou um sentimento de injustiça e uma cólera que não serão fáceis de apaziguar tão cedo. O anúncio da retirada desse aumento não resolve nada. Isso porque não é tanto o que é preciso pagar ao poder atual, não é tanto o montante da taxa ou de outros impostos, mas o desprezo que ele demonstra em relação ao menos privilegiados, que se tornam responsáveis por sua própria sorte. Essa negação de reconhecimento, de humanidade comum e de socialidade comum é imperdoável. Diante dela, encontramos o senso comum. Lá onde não havia senão isolamento e desolação sentem-se novamente reviver o calor e a alegria de estar juntos. Assim como ocorreu há alguns anos com os movimentos das praças³, o mesmo sentimento alimenta o que se poderia denominar de movimento dos cruzamentos ou da suposta “mais bela avenida do mundo”. Nesse caso, porém, uma dimensão inédita entre em jogo. Os diversos movimentos das praças visavam frequentemente combater as ditaduras locais. Os coletes amarelos se referem a um poder democraticamente eleito, por ocasião de uma medida cujo efeito é de alcance mundial: a transição energética. Acrescenta-se a isso o fato de se sentirem traídos pelos políticos eleitos, de serem massivamente abstencionistas, radicalmente “horizontalistas”, situando-se exatamente do lado oposto da vertical do poder representado pelo Presidente Emmanuel Macron, e de recusarem

³ O autor se refere ao grande número de mobilizações populares massivas iniciadas a partir de maio de 2011 nas praças públicas de diversos países por força de reivindicações específicas como o Occupy Wall Street ou os protestos por mais democracia no México, na Rússia e, mais recentemente, nas ruas de Hong Kong. (N.T.)

qualquer representação, mesmo oriunda de seus pares. Ninguém está habilitado a falar em nome deles. Diante da multiplicidade dos problemas levantados, como poderiam eles falar de uma só voz sem multiplicar as reivindicações necessariamente contraditórias?

Nessa situação, as análises desenvolvidas já há alguns anos por centenas de intelectuais alternativos, teóricos ou práticos, franceses ou estrangeiros, que reivindicam o convivialismo podem se revelar úteis. Sem levar em conta suas divergências políticas e ideológicas, unidos pelo sentimento de urgência frente aos riscos do colapso planetário, climático, econômico, democrático e moral, eles compartilham de quatro princípios que deveriam servir de contexto para qualquer reivindicação política. O princípio de humanidade comum, que se opõe a qualquer tipo de discriminação. O princípio de socialidade comum, que afirma que a primeira riqueza para os seres humanos é a das relações sociais que desenvolvem, a riqueza da convivência. O princípio de individuação legítima, que defende o direito de cada ser humano de ser reconhecido em sua singularidade. O princípio de oposição controlada e criadora, que afirma que é preciso “opor-se sem massacrar” (Marcel Mauss). Esses princípios não se estabelecem por si próprios e, menos ainda, por meio de um programa político. Mas a partir deles é possível derivar pelo menos duas séries de proposições que parecem particularmente pertinentes no contexto atual.

Em primeiro lugar, fica claro que tanto a extrema riqueza quanto a miséria tornam impossível a aplicação desses quatro princípios. Na medida em que a explosão das desigualdades constitui o primeiro fator de desequilíbrio climático e ecológico, a transição ecológica não poderá se efetuar – princípio de Rawls⁴ generalizado -, se ela não preservar minimamente as condições materiais de vida dos menos privilegiados (e inclusive melhorá-las nos países pobres), e fazer, em primeiro lugar, com que os mais ricos contribuam. Aumentar o preço dos combustíveis, em particular o do óleo Diesel, é necessário, mas não socialmente aceitável se esse aumento não for compensado por um aumento pelo menos proporcional das baixas rendas. A partir deste ano é possível empregar vinte bilhões de euros do projeto de Lei Financeira para 2019, realocando uma parte das vantagens exorbitantes das quais as empresas irão se beneficiar em prol das famílias mais modestas. O CICE⁵, “Crédito de Imposto Emprego-Competitividade” – igual a 6% do montante dos salários inferiores a 2,5 vezes o salário mínimo, pagos pelas empresas em 2018 – será cobrado pela última vez em 2019, num montante da ordem de vinte bilhões de euros. Ele será substituído nesse mesmo ano por uma baixa das cotizações sociais patronais no mesmo montante. Embora em 2019 as empresas receberão duas vezes o CICE, ou seu equivalente: quarenta bilhões, algo inédito! De modo geral, porém, uma política de salários

⁴ John Rawls (1921 —2002).

⁵ O CICE é um benefício fiscal concedido a empresas francesas com o objetivo de diminuir o custo dos salários e aumentar a competitividade em relação às empresas estrangeiras. (N.Ts.)

genuína e sustentável é o que garante a todos, incondicionalmente, uma renda mínima decente, e deve fazer parte de uma política ativa de luta contra o êxodo fiscal, substituindo progressivamente um imposto sobre o patrimônio (sobre o ativo líquido), facilmente realocável e dissimulável, por um imposto sobre a renda.

Por outro lado, o movimento dos coletes amarelos evidencia o que todo mundo já sentia: nosso sistema de democracia parlamentar representativa está em seus últimos estertores. Isso não implica a necessidade de eliminar qualquer forma de representatividade e, com isso, correr o risco de submergir no caos e na impotência coletiva. Mas sim que é preciso inventar novas formas de equilíbrio entre democracia representativa, democracia de opinião e democracia direta. A forma direta de democracia poderia se desenvolver a partir de uma generalização de *Convenções de Cidadãos* (ou de *Conferências de Consenso*) cuja finalidade seria esclarecer as decisões mais importantes em matéria de políticas públicas; completada eventualmente pela criação de uma Câmara constituída de quinhentos cidadãos, escolhidos anualmente por sorteio – que poderia ser considerada uma quarta câmara, além da Assembleia Nacional, do Parlamento, do Conselho Econômico, Social e Ambiental. Essa câmara teria o poder de convocar um *referendum* em caso de o Parlamento adotar decisões contrárias às conclusões das *Convenções de Cidadãos*. Essas convenções existiriam no plano local, regional e nacional. Seus trabalhos e discussões seriam retransmitidas pela televisão.

“Opor-se sem massacrar” é o que preconiza o quarto princípio convivialista. Isso significa afirmar que não poderá existir evolução social e democrática positiva, exceto se ela for não violenta, posição reivindicada com muita justiça pela maioria dos coletes amarelos. Resta saber como conservar ou alimentar a unidade daqueles que, como muitos coletes amarelos sem dúvida, se reconhecem nos princípios e proposições apresentados aqui. A solução adotada por todo um conjunto de redes cívicas e ecológicas é exibir uma insígnia, uma insígnia com a palavra AH!, palavra que não pertence a nenhum grupo particular, mas a todos, ao mundo inteiro e a ninguém. Ah!, como avançar em humanidade, em anti-húbris, em alter-humanismo. Contra a demência das supremacias, do dinheiro, do poder e das ideologias (www.ah-ensemble.org)

Tradução: Mariza Perassi Bosco
Revisão: Edgard de Assis Carvalho

Violência e Ordem Cultural

Tereza Estarque

RESUMO

Este trabalho pretende avançar na fundamentação dos subsídios para a sustentação ética do homo-creator, ampliando esse conceito para pensar as possibilidades criativas do humano na permanente reprogramação da vida societária. Inicia um aporte crítico sobre a crença da necessidade da violência na fundação da ordem social, bem como das práticas de contenção sociais empregadas em nome de tal convicção. O montante de sofrimento mobilizado pela disseminação da violência e o valor a ela creditado para a manutenção da paz, norteiam as presentes reflexões.

Introdução

“A Violência, seja qual for a forma como ela se manifesta, é sempre uma derrota.” (Jean-Paul Sartre)

“Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, fazer lei, consistiria num golpe de força.” (Jacques Derrida)

“E assim, não podendo fazer com que aquilo que é justo fosse forte, fizeram com que aquilo que é forte fosse justo.” (Blaise Pascal)

Em trabalho anterior¹, utilizei o conceito de Homo-Creator, definindo-o como homo-sapiens-demens na sua habilidade contemporânea para reprogramar a vida. No contexto daquela produção, referia-me às pesquisas ligadas às biotecnologias. Neste trabalho, a aposta recai sobre a sustentação ética do Homo-Creator para pensar as possibilidades criativas do humano na permanente reprogramação da vida societária.

Quando nos aproximamos da História da Filosofia Política, nos defrontamos com uma sucessão de narrativas sobre os modelos imaginários de sociabilidade e seus conflitos, fruto do esforço intelectual do homem que toma para si a tarefa de refletir sobre a Natureza Humana e os desdobramentos éticos de seu agir no mundo.

“Em outras palavras, a atividade de invenção de mundos sociais possíveis, praticada ao longo da história da Filosofia Política Ocidental, não se limita a estabelecer proposições de natureza estritamente política. Nosso hábito, tardio e recente, de compartimentalização do conhecimento é que nos induziu a extrair

¹ Estarque, Tereza Mendonça. *Homo-Creator: Ética e Complexidade na Reprogramação da Vida*. Porto Alegre e Rio de Janeiro: Sulina e EdPUC, 2007.

do conjunto da reflexão dos nossos clássicos as "aplicações" ou "implicações" políticas."²

A filosofia política e a teoria social podem e devem ser pensadas como territórios intercomunicantes, cuja separação decorre de nossa tendência à fragmentação e obedece à uma finalidade didática, não havendo muitas vantagens além dessa em proceder a tal segmentação.

O ponto de vista que coloca a Sociologia na vizinhança imediata das Humanidades, como sugere Peter Ludwig Berger³ tendo a condição humana como principal objeto, integra duas perspectivas que confluem na constituição dos diversos modelos imaginários de vida societária: ação do homem na sociedade e prevalência do social na subjetividade do indivíduo.

Inserida na tradição humanista, a sociologia encontra nas teorias psicanalíticas, aliança e parceria para tentativas de compreensão do mundo humano e seus arranjos políticos na busca de paz e equidade. Essa seria minha proposta neste texto: iniciar um diálogo entre filosofia política, sociologia e psicanálise, de maneira que a interpenetração conceitual destes campos do conhecimento pudesse fornecer subsídios para pensar, criticamente, o mito da violência como fonte necessária de ordenação cultural.

No pós-escrito de sua autobiografia, Freud declara que seu interesse retornara, depois de um longo desvio, aos problemas culturais que o haviam fascinado na juventude. Neste momento, aos 79 anos, considerou como desvios, todos os seus esforços em relação à compreensão da mente individual e ao desenvolvimento da psicanálise como prática psicoterápica. Retoma a temática com ardor e publica alguns textos que se notabilizaram como “a obra sociológica de Freud”.

Marcadamente a partir de 1920, Freud concentra sua atenção sobre as questões que tocam a psicologia dos grupos, tentando compreender os motivos que levam os homens a associarem-se uns aos outros. Focaliza a natureza dos vínculos que unem os indivíduos em comunidades, os anseios de autoridade, a constituição dos ideais e a paixão por justiça social. Entrevê, entretanto, uma hostilidade primária dos homens entre si, concebida como uma disposição inata, independente e instintual, ameaça permanente à coesão social, contra a qual a cultura se esforça na construção de barreiras de contenção.

Sabemos que a concepção sociológica de Freud encontra-se fundada na ideia do interdito como função necessária à constituição do laço social solidário, única forma possível de fazer frente à esta disposição inata para a destrutividade do homem em relação à seu semelhante.

² Lessa, Renato. Por que rir da Filosofia Política? Ou A Ciência Política como Techné. Em *Agonia, aposta e ceticismo: Ensaios de filosofia política*. Belo Horizonte. MG: Ed. UFMG. 2003.

³ Berger, P.L. *Perspectivas Sociológicas: Uma visão humanística*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

Considerando-se a significativa penetração da teoria psicanalítica como ferramenta para pensar os fatos humanos, podemos supor que suas concepções tenham influenciado diversas formas de compreensão dos fenômenos conflituosos que envolvem nossa cultura, em seus diferentes níveis. Dela provieram modelos clínicos psicoterápicos e educacionais. Apesar de sua inspiração e vocação libertária podemos inferir que, em algum nível, os argumentos da psicanálise em favor da necessidade da interdição tenham servido como pano de fundo para a sustentação de algumas práticas de contenção e de controle sociais.

O foco na destrutividade como tendência inata, a crença na primazia do interdito e do medo, assim como a ideia de renúncia pulsional, compuseram um bordão em torno de formas necessárias para implementar o processo civilizatório. Apesar da duvidosa eficácia, podem ter passado a ocupar uma posição privilegiada e pouco contestada na justificativa das ações dedicadas à manutenção da paz social.

Seja como for, a ideia nodal do mito é a de que a Lei, o contrato social, seria o produto da violência assassina que habita em cada um de nós. Esse conto noir das origens da civilização foi, no entanto, asperamente criticado por autores das ciências humanas e da religião. As objeções levantadas ao argumento do homem lobo do homem foram de vários tipos...

Este mito cumpriria duas funções na estratégia de secularização das mentalidades: A primeira seria legitimar a ordem jurídica do liberalismo clássico, criando a ficção que antes do Estado liberal existia apenas o caos; a segunda seria a de projetar retrospectivamente o *etbos* individualista...⁴

Se as formulações freudianas em torno do inconsciente e da sexualidade infantil conferiram à psicanálise o estatuto de um saber revolucionário, essa via interpretativa acerca da formação dos laços sociais, mesmo levando-se em conta algumas torções de natureza epistêmica, deixaram-na como um alvo bastante visado pelos críticos que a acusaram de caucionar os sonhos da burguesia, incluindo-a como parte eficiente dos dispositivos de controle da sociedade disciplinar, colocada a serviço da manutenção da ordem, tal como queriam Michel Foucault e Gilles Deleuze.

Tendo se deixado influenciar pela concepção do Homem como Lobo do Homem, a psicanálise também ajudou a consolidar esta proposição na mentalidade atual.

De toda forma, é preciso fazer justiça a Freud. Apesar de ter se deixado influenciar pelo pensamento antropológico e pelo ideário político-filosófico de sua época, Freud foi além. Mesmo em *Totem e Tabu* (1913), em que o parricídio e o fratricídio estão na base do contrato social, seu pensamento abre espaço para a dúvida.

⁴ Costa, Jurandir Freire. Ética, transcendência e violência, cap 6. Em *Ética, Violências e Direitos humanos*. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Disponível em <http://books.scielo.org/id/vfegh/pdf/jaco-9788579820601-08.pdf> p. 91-92. Último acesso 26/11/2019.

As restrições tabu são algo muito distintas das proibições puramente morais ou religiosas. Não emanam de nenhum mandamento divino, senão que extraem de si próprias sua autoridade... As proibições tabu carecem de todo fundamento. Sua origem é desconhecida, incompreensível para nós.⁵

Logo a seguir, faz uma relação entre os tabus e o ‘imperativo categórico’

... as proibições morais e as convenções pelas quais nos regemos podem ter uma relação fundamental com esses tabus primitivos e, finalmente, porque uma explicação do tabu pode lançar luz sobre a origem obscura de nosso próprio ‘imperativo categórico’.⁶

Freud não cita, mas conhecia Kant e o fato de que tenha colocado o conceito entre aspas fala desta referência inspirada, mas não explicitada, à uma lei moral inscrita em nós à priori, antes mesmo que alguém nos diga se uma ação é ética ou não, o imperativo categórico descrito por Kant na Fundamentação da metafísica dos costumes enuncia que devemos agir de tal forma que possamos querer, livremente, que a máxima de nossa vontade se transforme lei universal.

À título de provocação eu diria: Se Freud fosse contemporâneo de Derrida, talvez pudesse fazer menção ao ‘fundamento místico da autoridade’, expressão que o autor retoma de um Pascal influenciado pela leitura de Montaigne. Mas isso seria assunto suficiente para ser desdobrado em outro trabalho.

Em *Moisés e o Monoteísmo* (1938), 25 anos depois de *Totem e Tabu*, a tese do parricídio e do fratricídio já lhe pareciam insuficientes para explicar a transição da horda para a sociedade humana. Após o parricídio, seguiu-se um longo período de disputa, entre os irmãos, pela sucessão paterna que cada um queria para si.

Chegaram por fim a conciliar-se, a estabelecer uma espécie de contrato social, compreendendo os riscos e a futilidade dessa luta, recordando a façanha libertadora que haviam cumprido em comum, deixaram-se levar por laços afetivos constituídos à época de sua proscricção.⁷

Para além da obediência a uma lei externa violenta, uma operação psíquica teria se dado após o parricídio. Pela via da ambivalência em relação à esse pai simultaneamente amado e odiado, unidos por laços afetivos identificatórios, os irmãos teriam desenvolvido laços sentimentais que

... estariam na base de uma primeira forma de organização social, com a renúncia aos instintos, a aceitação de obrigações mútuas, o

⁵ Freud, S. *Totem e Tabu* (1913). Tradução L.Ballesteros Y Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, tomo II p. 1758, 1973. p.1758.

⁶ Idem.

⁷ Freud, S. *Moisés e o Monoteísmo* (1938). Tradução L.Ballesteros Y Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, tomo III, p.3290.

estabelecimento de certas instituições declaradas invioláveis, sagradas, em suma, o início da moral e do direito.⁸

Os questionamentos de Freud sobre a necessidade da violência como mito de fundação da ordem cultural, iniciados em *Totem e Tabu*, foram buscando outros entendimentos ao longo de sua obra. Não constituem, porém, a parte mais extensa e contundente do trabalho e não foram, certamente, as que prevaleceram. Em geral, os grandes textos tendem a ser lidos pela ótica do pensamento dominante presente no período histórico de seu surgimento e costumam servir a interesses muitas vezes distantes do desejo do autor da obra. De toda maneira, ainda que Freud buscasse outros caminhos e intuisse outras possibilidades, na maior parte da obra fornece subsídios para a sustentação do mito e trabalha com a ideia da chave da contenção.

Contudo, nem sempre na história do pensamento psicanalítico estas ideias freudianas foram assimiladas de maneira integral. As explicações buscadas por D. Winnicott, para compreender a evolução do indivíduo em relação à vida societária, assumem outro viés, por vezes, bastante conflitante com o pensamento do fundador.

Em Winnicott, a agressividade é pensada do lado da criatividade e do brincar infantil. Encontra-se ligada à ideia de motilidade e só se associa ao ódio a partir das falhas ambientais e das interpretações dadas pela mãe aos movimentos da criança. Esta perspectiva confere grande importância ao ambiente, resultando consequências práticas diversas. Não se trata aqui de responsabilizar uma natureza destrutiva, mas de imputar ao espaço social o dever de acolher e interpretar os movimentos humanos, individuais e coletivos, como formas expressivas de um desejo de expansão próprio da vida.

Nesse caso, a mola do processo civilizatório deixa de ser o interdito, que é substituído pela necessidade de resistir aos excessos, o que se traduz em capacidade de acolhimento sem retaliação. Ao invés de renúncia pulsional teremos aqui, no esforço de convivência, diferentes graus de adaptação das necessidades colaterais. A saúde do indivíduo e das culturas consiste na flexibilização dos processos adaptativos.

O resultado político da proposição winnicottiana é que o peso maior da responsabilidade pelos desvios sociais é colocado antes sobre o ambiente e, só depois, recai sobre o indivíduo. Aqui, é a qualidade de resposta social que irá transformar a agressividade primária entendida como movimento, desejo expressão, de conhecer e de criar, no ódio assassino que deriva das dolorosas privações resultantes das falhas ambientais.

A metáfora preferida de Freud é a do dique holandês, edificado para conter o avanço do mar e a inundação iminente; a de Winnicott é o moinho de água ou vento, que aproveita a força da natureza para a realização de trabalhos úteis.⁹

⁸ Freud, S. Moisés e o Monoteísmo (1938), op. Cit.

⁹ Costa, Jurandir, F. Playdoier pelos irmãos, Em *Função Fraternal*. Maria Rita Khel org. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2000.

Estas duas maneiras de pensar as formações sociais sob o ponto de vista da psicanálise, brevemente tematizadas aqui, encontram posições equivalentes em pensadores das ciências sociais. Se de um lado poderíamos situar Freud nas fileiras de Hobbes¹⁰, ambos pensadores da política na chave da contenção, de outro, encontramos afinidades entre Winnicott e Rousseau.

É verdade que Winnicott não dirá que o homem nasce bom, pois o comportamento do bebê não está valorado como bom ou mau, tratando-se apenas de um impulso para a vida. Por outro lado, certamente concordaria em afirmar que a sociedade o corrompe, seja pelas privações, pela precariedade de responder adequadamente às necessidades da criança ou pela violência na atribuição interpretativa dada pelos adultos aos impulsos vitais do infante.

A questão da violência na formação e dissolução dos laços sociais, quando atribuída à um ambiente social deficitário, coloca o foco na responsabilidade do Estado, tributário da credibilidade dos cidadãos que fizeram dele o guardião de suas necessidades básicas: saúde, educação, inserção social.

O conceito de espaço transicional incita pensar a transposição das responsabilidades referidas à esfera privada para aquelas do espaço da política pública, questionando sua operatividade na flexibilização de soluções praticadas para enfrentamento da violência, em seus diferentes patamares.

No âmbito do Direito trata-se, como aponta Derrida, da permanente desconstrução, na aspiração continuada de “justiça infinita, infinita porque irreduzível, irreduzível porque devida ao outro.”¹¹

O mito da gênese violenta da cultura, contra o qual me coloco, ocupa um lugar de destaque nos modelos imaginários de sociabilidade criados ao longo dos tempos. A fantasia de uma carnificina fratricida e o medo da morte violenta teriam produzido a necessidade de atribuição de poder a um chefe ou à um grupo, instância simbólico-social que se responsabilizaria por garantir a ordem e oferecer proteção contra a matança. A expressão contemporânea desta instância reguladora encarna-se no Estado Democrático em sua condição incipiente: “*Ainda não existe democracia digna desse nome. A democracia ainda está por vir: por engendrar ou por regenerar.*”¹²

Apesar de seu relativo sucesso, o mito de fundação das sociedades liberais não foi poupado de críticas relevantes. Jurandir Freire Costa em seu texto “transcendência e

¹⁰ Consultar Costa J.F. *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p.47.

¹¹ Derrida, J. *Força de Lei: fundamento místico da autoridade*; tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.49.

¹²Derrida, J. *Força de Lei*, op. cit. Idem.

violência”¹³ vê, nessa construção, uma estratégia do pensamento liberal e secular para legitimar e tornar convincentes suas crenças e práticas, especialmente as que se ligam aos argumentos da ordem jurídica. Trata-se de inculcar nos cidadãos a ideia da necessidade do Estado Democrático como prevenção contra o caos.

O mito da violência original é uma mera manobra do pensamento liberal e secular para tornar suas crenças culturais aceitáveis (MILBANK, 1995; CAVANAUGH, 2003; SMITH, 2004). Este mito cumpriria duas funções na estratégia de secularização das mentalidades: A primeira seria legitimar a ordem jurídica do liberalismo clássico, criando a ficção que antes do Estado liberal existia apenas o caos; a segunda seria a de projetar retrospectivamente o *ethos* individualista no fundamento da sociabilidade...”¹⁴

René Girard¹⁵ encontra-se entre os autores que veem com descrédito a explicação fornecida pelo mito. Para ele, o medo em si, como único sentimento não bastaria para evitar que o extermínio se alastrasse até o último homem. Alasdair Macintyre considera que a eficácia do mito requer a *instituição da promessa* como elemento que oferece credibilidade ao pacto firmado:

Um contrato só pode ser feito quando a instituição do prometer e as normas referentes ao cumprimento de promessas são estabelecidas. Logo, o alegado estado primordial não é, de modo algum, pré-institucional, nem pré-legal, nem pré-moral.¹⁶

Falar de “instituição da promessa” nos conduz à ideia de Lei, lembrando que nesta está implícita a ideia de força. É assim que podemos ler em Pascal: “*a justiça sem força é impotente*”... “*é preciso pois colocar juntas a justiça e a força.*”¹⁷

Em seu livro, *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*, Derrida retoma o pensamento de Pascal e de Montaigne tributando à essa ideia de um *fundamento místico da autoridade*, corolário capaz de desembaraçar a lei de seu lado violento.

Visivelmente, Montaigne distingue aqui as leis do direito e da justiça. A justiça como direito não é a justiça. As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade. A palavra crédito porta toda a carga da proposição e justifica a alusão ao caráter místico da autoridade.¹⁸

¹³ Costa, Jurandir Freire. Éticas, Transcendência e Violência. Em *Éticas, Violências e Direitos humanos*, cap. 6. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Disponível em <http://books.scielo.org/id/vfgfh/pdf/jaco-9788579820601-08.pdf>. Último acesso 26/11/2019.

¹⁴ Costa, Jurandir Freire. *Éticas, Transcendência e Violência*, op. cit.

¹⁵ Girard, R. *A Violência e o Sagrado*. Tradução Martha Conceição Gambini; revisão técnica Edgard de Assis Carvalho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, São Paulo, 1998.

¹⁶ Macintyre, A. *As idéias de Marcuse*. São Paulo: Cultrix. 1973, p. 58-60.

¹⁷ Pascal, Blaise. *Pensamentos*; tradução Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

¹⁸ Derrida, J. *Força de Lei*, op. Cit. p.21.

Ao analisar as questões relativas ao poder e à hierarquia nas sociedades primitivas, Pierre Clastres fala de uma lei que ninguém fixou, pois não deriva de decisão humana, mas está referida aos ancestrais míticos. O chefe é sempre, e apenas, o porta-voz enunciador da lei ancestral que designa “o desejo sociológico da sociedade de permanecer indivisa.”¹⁹

Retomando o pressuposto de MacIntyre que reafirma a necessidade da promessa como fiança do pacto social, Costa serve-se de Hanna Arendt para acrescentar uma importante dobra à este argumento, atrelando-o à necessidade lógica do perdão.

De acordo com Arendt, o fundamento da promessa e do perdão pré-legais é correlato à concepção do ser humano como alguém capaz de iniciar algo novo, de forma indeterminada e imprevisível. A seu ver, não somos, de forma dominante, seres reativos, e ainda menos exclusivamente movidos pelo medo; somos originariamente destinados a agir de maneira livre.

Na sequência do texto, Costa recorre a Freud e a Winnicott para fazê-los tributários de dois outros elementos de interesse no esforço argumentativo para demonstrar a insuficiência do mito da gênese violenta da cultura. Em Freud, busca o laço afetivo entre os irmãos como base para o exercício de prometer e perdoar. Em Winnicott, encontra a premissa da confiança do sujeito espontâneo como base da vida comunitária.

O pânico da declinologia e suas consequências na política clínica psicanalítica

Em seu livro mais recente, intitulado *La société du malaise*, o sociólogo Alain Ehrenberg critica com veemência a tese de que assistimos ao processo acelerado de dissolução dos laços sociais.²⁰ Esta tese se traduziu, no universo da psicanálise, especialmente no campo lacaniano, pelo nome de declínio do simbólico, amplamente divulgada por expressivos autores como Jean-Pierre Lebrun, Charles Melman, Dany-Robert Dufour e Roland Chemama.

Se pensarmos a relação entre autoridade, modelos de identificação hierarquizados e de identificações transversalizadas nas formações dos ideários, podemos retornar à Freud para resgatar sua vocação libertária.

Na teoria freudiana, a questão da violência como instituinte do psiquismo individual e da ordem cultural pode ser esquematicamente descrita a partir de três tópicos principais: 1) a teoria do trauma da sedução na constituição do psiquismo infantil 2) a teoria da pulsão de

¹⁹ Clastres, P. *Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política*. Prefácio Bento Prado Jr. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac y Naify, 2004, p.190.

²⁰ Alexandre, A.R. Wanderley. *A querela do declínio do simbólico: perspectivas e impasses do pensamento de Slavoj Žižek*. Tese de Doutorado, UERJ/IMS, 2012.

morte, com suas consequências clínicas e sociológicas 3) o mito do parricídio exposto em Totem e Tabu como ato instituinte da vida em sociedade.

Uma série de distinções conceituais se fazem necessárias no esclarecimento do debate. A primeira delas diz respeito à frequente sobreposição, na vertente freudiana, entre lei, autoridade, hierarquia, poder, violência e o lugar do pai. Alinhados assim de forma um tanto indiferenciada, estes termos se confundem e criam embaraços aos desenvolvimentos teóricos. Destaca-se especialmente a indesejável identificação entre autoridade e violência.

A questão da Lei desempenha um papel significativo nas teorizações freudianas e lacanianas sobre a constituição do sujeito e sua entrada na ordem cultural. Confundir o estatuto da Lei com o da violência, favorece o uso da psicanálise como ingrediente formador das ideologias sobre a participação da violência na constituição do solo humanizador.

Seria de grande valia um estudo que diferenciasse Lei e Justiça. A Lei é da ordem do jurídico, a justiça é uma “experiência do impossível”, uma vontade, um desejo, uma exigência, um apelo.

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável.²¹

As formulações teóricas contemporâneas que apostam no declínio da função paterna e suas consequências clínicas, não distinguem claramente os termos acima dispostos o que, em minha opinião, conduz a conclusões precipitadas e por vezes alarmistas acerca da ineficácia do instrumental psicanalítico para dar conta das ditas novas patologias.

Na mesma direção, começam a ser incorporados ao vocabulário dos psicanalistas, os códigos das síndromes descritas pelo DSM e afirma-se a queda do paradigma da histeria em favor da emergência do paradigma da depressão.

Estas assertivas apresentam alguns riscos políticos: em primeiro lugar, a aceitação do paradigma reducionista e fragmentador na produção de sub-diagnósticos que pretendem eliminar a complexidade das psiconeuroses de defesa. Em segundo, a domesticação dos sujeitos desejantes referidos ao conflito procedente da relação com o Outro, à uma forma de existência próxima da apatia. Terceiro, a força assertiva com que se apregoa a existência de um surto de depressão, nos dias atuais, contribui para arrefecer as expressões de insatisfação e desejo de mudança próprios do humano. Por fim, a banalização do uso dos medicamentos oferecido como panaceia para todos os males, favorece a alienação do sujeito diante das dores de sua existência no mundo.

Segundo Elizabeth Roudinesco, a substituição do paradigma da histeria pelo paradigma da depressão não é inocente, sendo acompanhada por uma valorização dos processos psicológicos de normalização, em detrimento das diferentes formas de exploração

²¹ Derrida, J. Força de Lei: o fundamento místico da autoridade, op. Cit. p.30.

do inconsciente. A manobra permuta a ideia de conflito pela de norma. Tratado como depressão, o conflito neurótico parece já não decorrer de nenhuma causalidade psíquica. No entanto, o inconsciente ressurge no corpo, opondo forte resistência às disciplinas. E a autora conclui:

Com a emergência do paradigma da depressão, a psicanálise perdeu seu poder subversivo... Após ter contribuído ao longo do séc. XX, pela emancipação da mulher e das minorias, ela foi desalojada junto com a histeria.²²

Se em Freud, o conflito se estabelece entre o desejo e sua interdição, então o papel da Lei Moral é insubstituível na constituição do sujeito da cultura. Neste contexto teórico, as formulações acerca da falência do Pai, justificadamente disseminam o receio quanto à vitalidade da teoria. Contudo, alguns equívocos podem estar gerando toda esta preocupação, especialmente a indistinção já referida anteriormente neste trabalho, entre lei, autoridade, hierarquia, poder, violência e o lugar do pai

Para algum esclarecimento a essa questão, cito meu texto intitulado “Da rivalidade à solidariedade: uma travessia ética possível?”²³ onde pude desenvolver um pouco esse tema de modo mais sistemático.

Morin propõe uma perspectiva transmitológica para pensar a constituição da cultura. Afirma o ‘caráter sociologicamente primeiro, anterior, fundamental e fundador da fraternidade’. Questiona a anterioridade do pai como sistema de referência que precede ao filho, constituído pelas representações ligadas ao poder, à soberania, à dominação e à hierarquia. Esta construção imagética teria surgido no processo de hominização, já que algumas sociedades arcaicas ignoravam a paternidade biológica, sendo a função protetora entregue à guarda de um tio ou irmão. Nesta linha argumentativa, faz uma crítica à vulgarização psicanalítica, segundo a qual a imagem do chefe deriva do pai, quando, na verdade, evolutivamente, organizacionalmente e ontologicamente se passaria o contrário: é a imagem do chefe que foi projetada sobre a família originando a figura do pai que, associando-se ainda à ideia de deus, beneficia-se duplamente. Para Morin, esta relação fraterna é extragenética e formada por indivíduos gerados de mães e pais diferentes; a estrutura piramidal não é constituinte da cultura, mas ao contrário, ela se desenvolve sobre uma base fraternal.

O avanço desta perspectiva comporta para ele, não apenas uma vantagem teórica, mas remete também a uma mensagem política que contraria a naturalização da relação hierarquizada na constituição social. Para complexificar a ideia de pai, sugere que sejam agregadas à ela algumas virtudes igualmente importantes,

²² Roudisco, E. “*Por que a Psicanálise?*”; tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p.25.

²³ Estarque T. M. *Da Rivalidade à Solidariedade: uma travessia ética possível?* Disponível em <http://www.iecomplex.com.br/19-html/> último acesso em 25/11/2019

como a sabedoria, experiência, tomada de responsabilidade, de iniciativa, de decisão.

A desmonopolização do pai não elimina a hipótese do conflito, pois a fraternidade social é primeira, contra o exterior, o inimigo comum, mas a rivalidade se gesta no interior dos grupos, conduzindo à desigualdades dominações e competições. Morin vai se servir do mito de Rômulo e Remo, considerado por ele um mito antro-po-social profundo, para contrapor-se à ideia simplificadora freudiana do parricídio, especialmente no que se refere ao culto do pai morto como verdadeira base da organização social humana, pois desta forma, Freud mascara e prejudica o sentido do seu próprio mito: o achado sócio-antropológico da fraternidade. A revolta contra o pai e a instauração de sua autoridade pela via de uma sacralização, pode ser substituída por uma regeneração fraternitária da organização social.”

Para fazer frente a tal necessidade teórica de esclarecimento, seria necessária uma revisão cuidadosa do complexo de Édipo e dos processos de formação dos ideais. Mais de trinta anos depois das críticas ao familiarismo freudiano, levantadas por pensadores do porte de Gilles Deleuze, Félix Guattari e Michel Foucault, pouco se avançou no debate destas questões, no território da psicanálise.

Se os conflitos edípianos e sua dinâmica ainda aparecem na clínica psicanalítica, isto não significa que ele ainda seja um ordenador cultural no sentido estrito do modelo mítico fechado. A lei, a transgressão, a culpa, o castigo, o medo e o herói são temas que vêm se deslocando e perdendo o sentido que tinham para o homem moderno.

Não creio que se possa falar de ausência de valores para o homem contemporâneo. No lugar do pai morto erigido como ideal, a rede de irmãos abre-nos uma perspectiva bem mais interessante e compatível com os desenhos contemporâneos das novas famílias, das relações entre casais, professor-aluno, pai-filho, patrão- empregado, etc... que escapam cada vez mais ao binômio dominador-dominado, fálico-castrado.

Em Winnicott, o paradigma utilizado para concepção do laço social não se funda na prevalência da Lei, pois não parte do desejo de transgressão como premissa. Ao contrário, podemos dizer que aqui, é a Lei que funda o Desejo como Desejo de transgressão²⁴, uma vez que a responsabilidade interpretativa está do lado do ambiente e não da criança. Assim sendo, a questão da queda da autoridade não se coloca como preocupação primordial, visto que não participa da premissa teórica da formação do laço social. O comportamento antissocial é visto por Winnicott como sinal de esperança. Um último e desesperado apelo ao Outro em sua insuficiência donativa.

Na perspectiva Winnicottiana, sobre agressividade e criatividade a constituição de uma terceira área - espaço transicional - abre para relações interdependentes de produção de

²⁴ Estarque, T.M. Fidelidade e monogamia: vocação ou renúncia? Em *Os dez mandamentos*. Coord. Eliana Yunes e Maria Clara Bingemer, orgs. Rio de Janeiro: Editora PUC/RJ, Loyola, 2003, p.255.

si e do outro, não comportando as dicotomias dominação-servidão, autonomia-heteronomia, senhor-escravo, etc... Trata-se, portanto, de uma abordagem bastante oportuna para os anseios dos tempos atuais.

Winnicott não descartou abertamente a questão do mal radical em Freud, apenas não a enfatizou e deu um outro enfoque para a questão da agressividade, o que faz toda a diferença. De minha parte, penso que as formulações freudianas sobre a pulsão de morte continuarão a nos inquietar; ainda que não façamos da morte violenta um ordenador ou um produtor de des- ordem, não dormiremos tranquilos à sua sombra, pois a ideia do lobo do homem à espreita parece tantas vezes autoevidente, que seríamos ingênuos em não reconhecê-lo em tantas barbáries que acometem nossa precariedade civilizatória.

Gostaria de pensar que Winnicott pode ter razão e que a seu lado, as razões de Freud ficariam menos sombrias. De maneira paradoxal, como na lógica do terceiro incluído, lógica vitalista e lógica do pior caminham juntas sem se encontrarem e sem se excluírem.

Diante de tal argumentação, vale perguntar: a propalada crise dos valores, que supostamente decorreria da queda da autoridade não seria uma questão falaciosa? Antes de qualquer postura alarmista, não seria necessário perguntar de onde emana a autoridade da Lei? Este me parece ser o ponto fundamental a ser investigado. Podemos supor que o fundamento místico da Lei encontra-se enraizado na condição humana entendendo aqui a imanência e a transcendência como duas faces que se tocam, na torção do espaço intersubjetivo.

Nesta linha de pensamento, a figura do soberano, do estado ou do pai, poderia ser substituída, com vantagens, por uma rede identificatória transversalizada. Não se trataria mais, nesse caso, do temor ao castigo ou da busca de recompensa implícitos no tema da salvação na religião dos cultos, mas de uma fé reflexiva, no dizer kantiano, ou de um Evangelho da perdição, como formula Edgar Morin, ao propor uma solidariedade que emerge do desamparo dos irmãos na aventura planetária. Ou ainda, no dizer de Marcel Mauss²⁵, uma rede de trocas conviviais onde dar receber e retribuir poderiam, como tríplice obrigação, tecer o laço social de maneira agônica, mas não necessariamente hierarquizadas ou violentas.

Por atalhos diferentes, Derrida caminha na mesma direção apresentando-nos a orfandade como um fator de estrutura do Inconsciente. De forma brilhante e ousada, o autor aproxima Nietzsche e Kant, para nos dizer que *“para nos comportarmos de forma moral, é necessário, em suma, proceder como se Deus não existisse ou já não estivesse mais interessado em nossa salvação.”*²⁶

Certamente, não se trataria mais daquela religião que se inscreve e se impõe segundo os dogmas formais das organizações clericais ou dos atos de culto. Mas daquela que se

²⁵ Mauss, M. Ensaio sobre a dádiva. Em *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves, São Paulo, Cosac Naify, 2003.

²⁶ Derrida, J. Fé e Saber: as duas fontes da religião nos limites da pura razão, in *A Religião*. Jacques Derrida e Gianni Vattimo, orgs. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

reafirma na perspectiva de uma religação entre os pares e do desenvolvimento da consciência de uma interdependência, a despeito de qualquer transcendência que reclame um estatuto ontológico ou hierárquico. Nesse sentido, uma fé sem religião, que se quer totalmente afastada dos poderes do Estado.

Não se trata, evidentemente, da mesma forma de vínculo, os que se fazem tendo por base o mimetismo, a servidão, o temor ou o amor; na maioria das vezes, o processo identificatório que sempre acompanha a formação dos ideários apresenta-se de forma multifacetada e sobreposta. Trata-se de um precipitado de imagens ambivalentes, recortadas, coladas e assimiladas na constituição da moralidade individual ou mesmo coletiva.

Retomo a questão: A concepção de que mergulhamos num mundo sem valores morais que visem o bem comum é sustentável? A formação dos ideais, como parte da constituição de nosso psiquismo, descrito brilhantemente por Freud, teria desaparecido pela falta de objetos representantes desses ideais perdidos? Na hipótese de uma ausência do Pai, em nome de que ou de quem cuidaríamos do próximo ou desejaríamos seu bem, se nenhum Nome se ofereceria mais como suporte identificatório a seguir, servir, temer ou amar? Na vacância dessa figura superior à qual delegavam-se simultaneamente a responsabilidade e o poder, a desordem aparece como destino inelutável? Minha argumentação caminha na direção oposta a este ponto de vista.

Considerando-se o montante de sofrimento mobilizado pela disseminação da violência e o valor creditado a ela para a manutenção da paz, é necessário que se faça uma reflexão crítica sobre a crença da necessidade da violência na fundação da ordem social, avaliando as práticas de contenção sociais empregadas em nome desta convicção.

Para cada um de nós, no nível público e privado, a gestão da violência se coloca como tarefa para toda a vida. Sem nos deixarmos levar pelos ventos das utopias fáceis, alio-me ao esforço de pensadores nada ingênuos, empenhados em desmontar a crença na violência como meio de fazer a paz. Este é o caso de Walter Benjamin, na investigação feita por Derrida em *Força de Lei*:

Benjamin pretende provar que uma eliminação não violenta dos conflitos é possível no mundo privado, quando nele reinam a cultura do coração, a cortesia cordial, a empatia, o amor pela paz, a confiança e a amizade.

Se nada disto é fácil no âmbito do indivíduo, a transposição para o espaço público pode parecer mesmo uma utopia, mas se não estamos muito felizes com este, não podemos nos furtar a criar novos modelos e resgatar antigos modos de vida, no esforço de engendrarmos outros mundos. Afinal, somos seres movidos pela impulsão criadora, esta sim, uma característica inegável de nossa condição humana.

Vozes como as de Zygmunt Bauman, Ilya Prigogine, Edgar Morin costumam legar aos jovens, a construção de novas formas de democracia, de convivências mais justas, mais

tolerantes e menos desiguais. Essa aposta pode ser um pesado fardo para as novas gerações, se couber à elas se encarregarem sozinhas da tarefa.

Cabe ao *Homo-Creator*, porque este somos todos, em nossas diferentes faixas etárias, desmontar o trabalho do *Homo-Dominatio*. Se somos capazes de reinventar a vida em sua versão biológica e biotecnológica, por que não apostar em nossa capacidade de reprogramar a vida social e ecológica, que envolve as relações entre todos os seres vivos, dentre os quais estamos nós, humanos, da era geológica do antropoceno, esculpindo o planeta, enquanto artistas interativos, escutando, esperando, atentos ao ritmo dessa interação, cuidando de nossos movimentos para reverter os danos irrefletidos. Pacientemente, apaixonadamente, racionalmente, fazer desta era antopocênica nossa obra maior.

Que o trabalho do homo-creator na era antropocênica seja obra de artistas interativos e não de dominadores. Que as dores se não dominadas, sejam amenizadas, ao menos, mitigadas, por nossa gigantesca força de ação e transformação geológica, tecnológica e sociológica.

No limite, fazer aproximações assintóticas para o futuro das democracias, fazer do mundo um lugar melhor para fazer jus a nosso anseio antropológico de humanidade comum, ou seja, do bem viver, do viver com, do conviver, da convivialidade.

O que significa a dádiva (ou quase)

Philippe Chanial¹

RESUMO

A partir das ideias centrais de Marcel Mauss, expostas em *Ensaio sobre a Dádiva*, o texto desvenda o circuito das trocas que a tríade dar-receber-retribuir envolve, distingue regimes de paz e de guerra, traça os registros fundamentais de uma gramática das relações inter-humanas fundada nos ciclos da generosidade, reciprocidade, poder, violência que caracterizam os regimes diabólicos do capitalismo contemporâneo.

Embora o *Ensaio sobre a Dádiva*, de Marcel Mauss², tenha sido discutido por grandes figuras intelectuais – principalmente Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Georges Bataille, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Claude Lefort e Paul Ricœur, para se limitar apenas à França – ele aparece como uma herança não precedida por qualquer testamento e, conseqüentemente, como uma herança sem herdeiros verdadeiros³. Evidentemente, a própria prudência de Mauss teve participação nisso. No *Ensaio*, ele parece se impedir, por falta de material suficiente, de generalizar sua descoberta não apenas para o conjunto das sociedades humanas, mas também para as sociedades arcaicas. Apesar das hesitações, sua conclusão convida a adotar um ponto de vista ambicioso. Ao constatar que as trocas entre os homens se efetivavam sobretudo sob a forma de presentes, obrigatoriamente oferecidos, aceitos e retribuídos, Marcel Mauss fez uma descoberta capital ao deduzir disso nada mais, nada menos, do que um universal sociológico e antropológico. Não foi ele quem de fato definiu, nesse texto inovador, a tripla obrigação de dar, receber e retribuir como a matriz universal de qualquer socialidade humana, como a própria “rocha”, “o próprio fundamento do direito”, até mesmo como a “moral eterna” comum ao conjunto das sociedades humanas, passadas e presentes?

Além da modéstia de Mauss, a ambigüidade da noção e suas conotações suficientemente moralizantes, até mesmo religiosas, tornam igualmente difícil instituir a dádiva como paradigma geral para pensar as relações inter-humanas. A exemplo das teorias contemporâneas do *cuidar*, as teorias da dádiva são suspeitas de ingenuidade, de retratarem o mundo social como um reino irênico de bons sentimentos no qual o desprendimento, o

¹ Sociólogo, Diretor do Centro de Estudos e Pesquisas sobre Riscos e Vulnerabilidades, Editor-chefe da revista do MAUSS, publicada pela Editora *La Découverte*, Paris.

² Marcel Mauss (1872-1950). [Edição brasileira: *Ensaio Sobre a dádiva. Forma e Razão da troca nas sociedades arcaicas*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

³ Com exceção de seus “autoproclamados herdeiros” (entre eles o autor destas linhas) reunidos em torno da Revista do M.A.U.S.S (Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais), fundado por Alain Caillé, em 1981.

altruísmo, e até mesmo o sacrifício seriam reis e rainhas. Em contrapartida, a dupla dádiva-contradáviva quase sempre provocou confusão entre dádiva e troca, dádiva e contrato, o que fez com que ela se perdesse nas “águas geladas do cálculo egoísta”, como na famosa afirmação de Karl Marx, e fosse considerada como uma gigantesca hipocrisia social, uma comédia humana (excessivamente humana) da generosidade.

Como fazer então para começar, para especificar o que quer dizer dádiva? Paradoxalmente, pelo menos em uma primeira etapa, o melhor caminho a seguir para definir a dádiva consiste em indicar negativamente o que ela não é:

- A dádiva não é caridade e não pode ser reduzida nem à compaixão, nem à piedade.
- A dádiva também não é troca, no sentido da troca econômica.
- A dádiva não é simplesmente uma questão de bons sentimentos. A dádiva pode ser simultaneamente a melhor e a pior das coisas.

Na tentativa de circunscrevê-la positivamente, eu gostaria de ressaltar, em uma segunda etapa, toda a sutileza da dádiva e, sobretudo, suas ambivalências. Meu intuito seria demonstrar que a dádiva é muito mais do que a dádiva. Ela não é simplesmente uma forma de relação humana entre as outras. Minha hipótese é a de que a dádiva constitui a própria forma das relações humanas, a forma do conjunto das relações sociais. É com essa perspectiva que eu gostaria de sugerir, em um terceiro momento, que usássemos os óculos da dádiva a fim de observar nossas relações mais cotidianas. Se esses óculos me parecem particularmente bem ajustados isso é porque, em certa medida, eles evitam uma visão nebulosa, como quase sempre acontece quando se usam apenas as lentes do interesse e do poder. De fato, os óculos da dádiva permitem ver claramente coisas muito simples, aquelas que estão bem diante dos nossos olhos, no cerne de nossas relações mais cotidianas. Ainda mais do que isso, quando se usam os óculos da dádiva, é possível escapar das oposições artificiais e infecundas, como a oposição entre o egoísmo e o altruísmo, entre o interesse e o desprendimento e, igualmente, de uma oposição da qual somos fortemente prisioneiros, a que distingue de um lado a liberdade e, de outro, a obrigação.

Tentarei mostrar enfim que se elaborarmos a hipótese de que a dádiva constitui uma espécie de matriz original, de suporte, de “rocha”, da sociabilidade humana, como evoquei há pouco, torna-se possível analisar e formalizar a partir dela uma gama muito variada de outros tipos de relação e, também, construir uma “gramática geral (ou quase) da relação inter-humana baseada na dádiva.

O que a dádiva não é

Uma das inúmeras dificuldades de se pensar a dádiva provém do fato de que a representação que temos dela é impregnada de uma determinada história. Sobretudo a

história nossa herança cristã. Após dois mil anos de Cristianismo, não é fácil definir a dádiva sem ser fortemente influenciado por essa imagem da dádiva pura, pelo modelo da graça divina, da dádiva de Deus, unilateral, ou seja, de uma dádiva desprovida de qualquer perspectiva de retribuição. De qualquer forma, uma dádiva sublime que não exige nada e que não deve jamais ser retribuída, proscurendo, assim, qualquer expectativa de reciprocidade. Nessa perspectiva, a dádiva seria percebida por meio da noção cristã de caridade, que remete a uma forma de amor, a caritas, ou a ágape. Essa herança cristã repercute seriamente em nossa forma de considerar a dádiva. Para problematizá-la vamos usar um exemplo paradoxalmente religioso, o da Fundação Emmaus, do Padre Pierre⁴ [Caillé, 2006].

Acredita-se com frequência que a Comunidade Emmaus foi criada no terrível inverno de 1954, por iniciativa do Padre Pierre. Mas de acordo com as referências encontradas em suas memórias, a Emmaus não foi fundada nessa data, mas sim cinco anos antes, em 1949, no momento de um encontro. O encontro foi entre o Padre Pierre e uma pessoa desesperada que o procurou após uma primeira tentativa de suicídio. Esse homem, um ex-condenado, parricida, procurou o padre para lhe pedir ajuda. O Padre Pierre escreveu em suas memórias: “Sem reflexão, sem intensão nenhuma, fiz por assim dizer o contrário da caridade. Em lugar de dizer: “ Você é um infeliz, vou te oferecer um abrigo, um trabalho, algum dinheiro”, eu argumentei com ele: “ Eu só tenho dívidas, e já que você quer morrer mesmo, já que não tem nada no mundo com que se importar, você não poderia me ajudar a ajudar os outros?”. O Padre Pierre não conseguiu deixar de evocar essa cena como uma cena de milagre, um momento de graça (kharis): “Vi então seu semblante se iluminar”. Ele recorda igualmente que no fim da vida esse ex-condenado, seu companheiro na concretização e no funcionamento do Emmaus, lhe confiou suas últimas palavras: “ Não importava o que você me desse, eu teria recomeçado a me matar, pois o que me faltava não era apenas do que viver, mas sim as razões para viver”.

Tudo o que é essencial está contido nesse exemplo. Nele a dimensão paradoxal da dádiva é claramente visível. Para dar muitas coisas, um abrigo, um trabalho, meios de viver e de comer a alguém que pedia... era preciso não lhe dar nada. Ou melhor, era preciso dar, mas dar o maior dos presentes: o reconhecimento, e, ao demonstrar esse reconhecimento e essa confiança, despertar nele o desejo de doar, de ser, por sua vez, o doador e não simplesmente o donatário. Essas ideias me parecem fundamentais. Antes de mais nada, doar não é dar para que o outro receba e assim cumprir seus desejos e satisfazer suas

⁴ Henri Groués (1912-2007), padre ativista francês que dedicou sua vida à luta contra a fome, a pobreza e a favor da democracia. Participou ativamente da Resistência Francesa durante a Segunda Guerra Mundial, quando adotou o codinome "Pierre". No fim da década de 1940, criou o Movimento Emmaus de proteção e auxílio aos excluídos. Presente hoje em 37 países, a Comunidade Emmaus conta com 327 centros de ajuda a pessoas marginalizadas na luta pelos seus direitos. N.T.

exigências em uma completa assimetria. Não se trata tampouco de dar para que o outro retribua, em uma troca do tipo “toma-lá-dá-cá”, quando não se dá nada sem a condição de que o outro efetue uma contradádiva e, por sua vez, retribua. Trata-se sobretudo de doar para que o outro também doe, ou seja, de inspirar um movimento que permita ampliar e fazer circular incessantemente essas dádivas. Doar expressa igualmente um sentimento de confiança. Mostra que para ser bem compreendida a dádiva não deve ser visualizada sobretudo como uma ação. Aliás, essa é uma dificuldade em relação aos termos empregados por Mauss. A dádiva remete ao gesto de doar, mas, ao mesmo tempo, ele considera que a dádiva é simultaneamente a parte e o todo, ela gera um ciclo. Para Mauss, os três momentos fundamentais da dádiva são dar, receber, retribuir. A dádiva deve ser considerada acima de tudo como uma relação, um ciclo, uma dança que remete à representação Clássica, à Antiguidade, e depois à Renascença, com as Três Graças (ou Cárites) de mãos dadas. Essa dança e essa circulação simbolizam os três momentos, o dar, o receber e o retribuir. Desse modo, o Padre Pierre convidou o ex-condenado a entrar na dança da dádiva. Essa imagem de uma circulação, de um círculo, é importante, pois simboliza o quanto essa dança depende da arte de se ligar.

Um segundo ponto bastante essencial: se a dádiva não é a caridade, ela é muito menos ainda a troca. Com frequência, quando se fala da dádiva, valoriza-se a ideia de que a uma dádiva sempre sucede - ou deve suceder- uma contradádiva. Como explicita Mauss, existe ao mesmo tempo uma obrigação de dar e de receber, mas igualmente uma obrigação de retribuir. Se a dádiva deve ser correspondida com uma contradádiva, então a dádiva é totalmente o contrário da caridade unilateral, aquela que impõe uma dívida pesada sobre nossos ombros. A dádiva é um “toma-lá-dá-cá”, ou seja, ela é uma forma de contrato, uma troca, no sentido da troca econômica.

Nesse caso, uma outra confusão deve ser evitada. Na dádiva, a obrigação de restituir tem um status inteiramente particular que não é de natureza contratual e, quase sempre, nem mesmo de natureza jurídica, sancionada por regras explícitas. Essa obrigação é sobretudo moral e pressupõe paradoxalmente uma certa liberdade. Para começar, aquele que doa, o doador, não sabe necessariamente se haverá retribuição. Nesse caso, ele assume um *risco*. Por essa razão a dádiva depende de um palpite, pois não existe nenhuma certeza, nem garantia de que haverá um retorno. O doador não sabe, igualmente, em que momento haverá esse retorno. Não existe então apenas um risco, mas também uma *expectativa*, o que faz com que o tempo seja fundamental na dádiva. Por exemplo, se retribuimos imediatamente um convite, fica explícito nosso desejo de saldar essa dívida o mais rápido possível e, assim, que a relação não se estabeleceu nesse período de tempo, sugerindo até mesmo que queremos nos livrar dela. Outro componente fundamental da dádiva, que a distingue da troca, é o caráter indeterminado do que será usado como retribuição. De fato, na dádiva não se pode exigir que o mesmo bem ou um bem equivalente seja usado como

retribuição. Existe, portanto, o risco, a expectativa, e igualmente *a surpresa*. O que se pode observar aqui, segundo a análise de Marcel Mauss, é que a troca de mercado é exatamente o oposto da dádiva, cuja característica é o “dar-receber”. A lógica do contrato é a de que não se dá nada sem a condição de que o outro retribua, o que implica uma garantia jurídica e uma estipulação, nas próprias cláusulas do contrato, contra qualquer risco, qualquer expectativa e qualquer surpresa (indesejada). [Robertson, 2017].

Finalizo com uma terceira explicação, necessária para eliminar toda espécie de irenismo: a dádiva não é simplesmente uma questão de bons sentimentos. Na verdade, a dádiva pode ser tanto a melhor como a pior das coisas. Em muitos aspectos, a dádiva simboliza o reconhecimento e a confiança. Ela é o meio pelo qual se expressam a preocupação com o outro, a solicitude, a generosidade e até mesmo a solidariedade. Mas aquele que recebe a dádiva contrai forçosamente uma dívida. A dádiva gera a dívida, ela faz “devedores”. Ao gerar essa dívida, a dádiva pode ser um meio, até mesmo o melhor dos meios, de anular o outro, de esmagá-lo e de dominá-lo por meio da imposição de dádivas (mesmo caridosas e “desinteressadas”). As relações de dominação se caracterizam por uma posição de dominação daquele que dá, o que nos impede de retribuir ou de dar em troca, e nos transforma em eternos devedores, ou em escravos, como acontecia principalmente na Antiguidade. Marcel Mauss logo apontou esse aspecto, ressaltando que em algumas línguas germânicas a palavra dádiva, *gift*, significa tanto dádiva, quanto *veneno*. Nesse sentido, a dádiva pode ser algo muito perigoso de se receber. Aliás, é possível encontrar essa mesma ambivalência em outras noções, principalmente na noção de “dose” - em grego *dosis* - que é ao mesmo tempo o medicamento que trata e cura, e o veneno que mata.

Um exemplo interessante é o da história de Jacques X. A história da doação de um órgão, da dádiva “envenenada” [Bourgeon, 2008]. Jacques sofria desde o nascimento de uma insuficiência renal. Aos 17 anos, precisou de um transplante em caráter de urgência. Como em todos os casos de doação de órgãos, tenta-se limitar os mecanismos de rejeição, razão pela qual é necessário saber, por meio de uma investigação intrafamiliar prévia, qual membro da família ofereceria as melhores condições para o transplante. Após um estudo médico muito sério, os exames revelaram que o pai de Jacques seria potencialmente o melhor doador. O transplante se realizou sem qualquer tipo de complicação ou rejeição. Alguns anos mais tarde, Jacques se casa. Ele se muda com a esposa para um pequeno imóvel no subúrbio, que decide dividir em dois, como havia acontecido com os órgãos paternos, os dois rins do pai, dos quais ele recebera a metade. Como se a cisão dos rins devesse corresponder à divisão das residências. Na ocasião, Jacques fez o seguinte comentário “Para mim, efetivamente, era uma continuação do lar familiar”, como se a região lombar, a dádiva que ele havia recebido de seu pai, valesse bem uma contradádiva, uma casa. Como se o órgão paterno, presente em seu próprio corpo, doado graciosamente sob a forma de dádiva, lhe impusesse uma coexistência definitiva com ele, em seu corpo e

em sua residência. Depois disso, Jacques se distanciou de seus pais e, em lugar de viver sua vida de jovem emancipado junto com a esposa, permaneceu sob a autoridade de seu pai. Presente envenenado? Pode ser, quem sabe, isso porque a história não termina aí, vinte e oito anos depois, Jacques sofreu novamente um golpe do destino: desenvolveu um câncer de fígado após uma hepatite C, o tumor exigia um segundo transplante. Repetição do destino. Realizados os exames, os médicos definiram que o doador devia ser o pai, que já não era mais tão jovem. Nesse momento da história, o comentário do filho sobre a nova doação de seu pai estava fazendo foi o seguinte: “Acredito que isso seja muito mais do que amor paterno. *É a vontade de doar a vida a seu filho pela segunda vez*”. O pai, por sua vez, viu tudo aquilo como “uma renovação do que havia ocorrido no passado”. Como se esse pai se considerasse um instrumento do destino de seu filho, como se, de certa forma, ele tivesse sido convidado a se tornar um triplo criador, ao gerar e dar a vida a seu filho três vezes seguidas, como genitor, doador de esperma, e depois por meio dessa dupla doação de órgãos. Dessa vez, porém, o transplante não deu certo. O corpo do filho rejeitou o órgão do pai, embora a “dose” (*dosis*) de medicamento administrada tenha sido a mesma da outra vez. Jacques ficou entre a vida e a morte, enquanto seu pai se recuperou muito bem e logo readquiriu sua força e vitalidade. O cirurgião não conseguiu entender o que aconteceu e considerou tudo aquilo um mistério da imunologia, dado que tudo “deveria ter corrido muito bem”. Jacques teve uma septicemia. Ou seja, um envenenamento - uma dádiva envenenada.

É tentador pensar na hipótese de que a origem desse envenenamento é simbólica. Esse pai tão generoso não impôs a seu filho um dívida excessivamente pesada: um dívida de vida insuportável? A primeira dívida, a de ter recebido a vida, aquela que permitiu a alguém nascer, pode ser paga com outra dádiva, a oportunidade de quem recebeu a vida de seus pais, de dar a vida a seus próprios filhos e oferecer aos pais a dádiva dos netos. Constitui-se assim um ciclo de reciprocidade regido pela circulação transgeracional de dádivas, e da vida. No caso da primeira doação de órgão, houve igualmente uma contradádiva, já considerada ambivalente, pois se traduziu pelo distanciamento da intimidade familiar de Jacques da presença de seus pais. A última doação, porém, foi claramente uma dádiva em excesso. Uma dádiva verdadeiramente envenenada que não podia ser aceita... Epílogo da história: Jacques acabou sendo salvo por um paciente com morte cerebral. Ele foi salvo da morte por um morto. Como se nesse caso a dádiva de um morto se revelasse mais generosa do que o excesso de generosidade paterna... explicitamente envenenada...!

A dádiva é muito mais do que uma simples dádiva

Se a dádiva não é nem caridade, nem uma simples expressão de bons sentimentos, então o que ela é? O que proponho como resposta a essa questão é uma afirmação um

tanto enigmática: a dádiva é muito mais do que a dádiva. Para esclarecer essa afirmação, sugiro um retorno ao texto fundador da teoria da dádiva, que é o *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss.

Nesse livro, Mauss descreve principalmente a grande festa do povo Canaque, a festa do Pilu Pilu. Uma grande festa ritual noturna que geralmente reúne todas as famílias e clãs que compõem a “sociedade” local. Nessa ocasião, eles tocam músicas e dançam (o Pilu). Essa festa é sobretudo um momento ritual durante o qual são festejados os nascimentos, os casamentos, os funerais, as reconciliações após os conflitos, as vinganças, as mortes etc.; um período intenso de dádivas de objetos de todos os tipos – de tecidos, de inhames, de tabaco, de moedas denominadas “arcaicas” (moedas feitas de conchas) –, mas, igualmente, de dádivas de palavras. Fala-se excessivamente, são evocadas as origens dos clãs, sua história comum, suas alianças, os acordos passados, presentes, mas, igualmente, seus conflitos e como eles foram superados. A troca desses objetos e dessas palavras serve para simbolizar os laços que unem os membros dessas diferentes famílias e clãs, os laços passados, presentes, bem como os laços futuros, o objetivo é simultaneamente abrir e perenizar essas relações para o futuro. Ali se “faz o que é de costume”.

Para o povo Canaque, “fazer o que é de costume” consiste justamente em depositar esse tipo de bens, inhames, tecidos, etc., diante do outro, nesse caso um representante de uma outra família ou de um outro clã, e explicar a razão desse gesto e dessa dádiva por meio de discursos intermináveis, cujo sentido é celebrar a aliança. Aquele que recebe esses objetos e esses discursos, aceita o costume, constituído de uma mistura de bens e de palavras que servem para simbolizar essa história comum. Na mesma ocasião, o receptor demonstra sua aceitação de fazer parte permanentemente dessa história e dessa aliança, efetuando um gesto em retribuição. Ele também irá doar bens, comparáveis ou não, expressando assim seu agradecimento. Os objetos em si têm pouca importância, pois não são objetos utilitários. De qualquer modo, eles representam as “garantias” que simbolizam os laços. Por meio dessa troca, cada parte reafirma em público o pacto e a aliança verdadeiramente políticos entre esses grupos. [Caillé, 2000, Hénaff, 2002].

Nas sociedades canaca, esse é um momento culminante. Para nos fazer compreender toda a profundidade do significado desse doar, Mauss relembra em que termos os próprios canaca designam essas festas: “Nossas festas são os movimentos da agulha que se usa para costurar as partes da cobertura de palha que formarão um teto único, uma única palavra”. Essa metáfora da costura evoca a dádiva como uma arte de se ligar por meio dessas dádivas trocadas e demonstra muito bem que é o movimento da agulha – a circulação das dádivas – que de certa maneira estreita os laços e dá uma forma social a essa justaposição de indivíduos e de grupos.

Nesse sentido, a dádiva é muito mais do que a dádiva, mais do que a simples troca de objetos, ou da circulação de palavras. Na língua canaca, a dádiva é o que entretetece, o que

cria entre os homens um “laço de alma”, o laço que simboliza e institui um “nós”. Esse é o significado da imagem canaca da “casa comum” e de seu teto. Essa casa comum, bem recoberta e bem entrelaçada, é a casa sob a qual todas as famílias, todos os clãs, todos os vivos e os mortos, todas as mulheres e todos os homens, todas as crianças, mas igualmente os deuses e os espíritos poderão encontrar abrigo e viverem juntos. O vai-e-vem da dádiva, assim como o da agulha, é exatamente o que permite que nos abracemos e que nos entrelacemos uns aos outros, por meio dos fios invisíveis da confiança, do reconhecimento, da solicitude e da aliança. As sociedades tradicionais são um vigoroso exemplo de que não existe mundo comum, compartilhado, sem esse trabalho de “ligação”. É exatamente isso o que essas sociedades tradicionais revelam, expressam e simbolizam por meio dos ritos. Os laços que nos unem são eminentemente frágeis, por isso, devem ser incessantemente reafirmados e simbolizados.

Em sua obra, Mauss emprega uma outra frase particularmente pertinente para explicar a dádiva, descrever suas festas, seus ritos e esses momentos de dádiva: “O instante fugidio no qual a sociedade “acontece”. Tudo se passa como se nesses momentos privilegiados e fugidios se concretizasse diante de nós o laço, ou a relação social. Como uma forma de epifania, não no sentido cristão, mas como manifestação de luminosidade, o social surge diante de nós e nos faz sentir sua presença. Desse ponto de vista, esses momentos de dádiva representam momentos de pura sociedade. Momentos de sociedade que não são apenas coisas de “selvagens”. Mentalmente, todos nós conhecemos exemplos de momentos fugidios como esses, nos quais a sociedade acontece: uma noite passada entre amigos, quando as conversas (e por vezes as bebidas) correm a solto, os argumentos abundam, quando não há tempos inertes, nem silêncios vazios; uma bela manifestação popular, uma bela greve, certos momentos de militância e, até mesmo, uma comunhão religiosa, etc. É como quando se prepara uma maionese, ou uma sobremesa como a Ilha Flutuante, e os ingredientes se integram perfeitamente e dizemos “deu certo”. Nesse sentido, esses momentos de “pura sociedade” não são monopólio das sociedades tradicionais (nem tampouco dos antropólogos e sociólogos que os testemunham), já que todos nós experimentamos felicidade e prazer na própria sociedade e na socialidade. O momento de ligação basta a si mesmo.

A dádiva, ou como acabar com algumas velhas oposições

Essa perspectiva permite romper primeiro com a velha oposição entre indivíduo e sociedade, e depois com a ideia de que a sociedade seria só opressão, que ela se imporia aos indivíduos e acabaria restringindo sua liberdade e sua autonomia. Essa ideia não é absurda, basta pensar na multa que talvez nos espere no para-brisa de nosso automóvel e que remete precisamente a essa dimensão de opressão social. Por isso, embora às vezes as exigências da vida social pareçam restringir nossa individualidade, com frequência temos o sentimento

contrário, o sentimento de que estar juntos engrandece e amplia nossa individualidade. Temos o sentimento de que junto com os outros, nosso Eu fica maior, mais forte, e até mesmo mais livre. Esse sentimento talvez nos inspire a definir a pessoa, o Eu, não como uma substância determinada, completa e claramente individualizada, mas muito mais como uma rede de relações que nos “fazem” (ser o que somos) por meio de toda uma história coletiva (uma história de dádivas).

Depois da oposição indivíduo/sociedade, os óculos da dádiva permitem igualmente eliminar a dicotomia entre o egoísmo e o altruísmo. Nossa situação na sociedade moderna é de fato bem peculiar e um pouco esquizofrênica. Sofremos uma imposição duplamente contraditória. De um lado, a imposição de sermos radicalmente egoístas, de trabalhar e acumular, de gastar e desfrutar – uma vertente simultaneamente ascética e hedonista de nossa condição moderna. Ela nos estimula a ser radicalmente interesseiros. Ao mesmo tempo, porém, sofremos mais uma imposição, a de sermos perfeitamente desinteressados e generosos [Caillé, 2014a]. A imposição de ter bons sentimentos – pensemos por exemplo no discurso humanitário – representa, por sua vez, a vertente altruísta e moralista de nossa condição. Tudo acontece como se fôssemos convidados a fazer a grande separação, a oscilar de uma posição de estrito cálculo, para a posição oposta, a da dádiva de si e do sacrifício.

Quando se reflete sobre o paradigma da dádiva, essa polaridade entre o puro egoísmo e o puro altruísmo não é sustentável. A dádiva não pode ser pensada dentro dessas categorias. Se deduzimos que o interesse faz parte da dádiva, a dádiva deixa de ser dádiva e se transforma na mais perfeita das hipocrisias, já que daríamos apenas para obter algum benefício com isso. A fórmula clássica da esmola “quem dá aos pobres empresta a Deus” ilustra essa ideia: não existe melhor investimento do que se mostrar generoso com os pobres, pois assim ganharemos o paraíso. Mas uma dádiva que não fosse mais considerada do ponto de vista do egoísmo, mas do ponto de vista de um altruísmo hiperbólico, parece algo igualmente impensável. Nesse caso, a dádiva se transformaria em sacrifício. Se na dádiva existir a mínima vontade ou intensão de retorno, ela estará absolutamente corrompida por um vício fundamental: a dádiva não deveria ser senão um ato sublime, etéreo, inacessível aos “seres humanos, excessivamente humanos” que somos, razão pela qual ela é algo impossível. Ainda mais do que isso, segundo o filósofo Jacques Derrida, a dádiva seria a própria representação do impossível.

Na análise de Mauss, a dádiva estimula a ultrapassar essa oposição artificial. Ele de fato não cessa de demonstrar que a dádiva é algo misto, algo “híbrido”: nela se mesclam o interesse e o desprendimento, assim como a liberdade e a obrigação. Se pensarmos em termos de dádiva, conceberemos os Homens de uma outra forma, como seres envolvidos desde sempre em relações com outros sujeitos. Não vivemos mais isolados em uma ilha, como no romance Robson Crusóe, como pensam principalmente os economistas, que

colocam em cena primeiro os sujeitos e depois as pontes entre os sujeitos, as “relações”. O que acontece é exatamente o contrário disso, primeiro existem as relações e são elas que definem os sujeitos. Desse ponto de vista, os indivíduos se definem muito mais por essas relações e muito menos pelos bens que adquirem, ou que consomem. Quando usamos os óculos da dádiva é possível elaborar a hipótese de que o primordial não é a sedução do ganho, contrariamente ao que sugere o modelo do *homo economicus* – segundo o qual seríamos animais econômicos, correndo atrás de uma perspectiva de ganho, de lucro ou de benefício – mas sim a sedução da dádiva, do impulso de doar. Na verdade, o importante não é saber por que damos, mas porque damos tão pouco. Os contextos sociais fazem com que esse apetite, esse impulso, essa sedução pelo bem – que é muito mais uma sedução pelo laço do que a sedução pelo bem (ou pelo que é meu) – não consegue se expressar, não tem oportunidade de se manifestar. Formular a premissa da sedução da dádiva [Godbout, 2007, 2013] não significa que não existe nenhuma relação social baseada no interesse, ou que as relações humanas jamais são motivadas pela busca de um benefício utilitário. Trata-se de afirmar, ao contrário, que de um ponto de vista antropológico, tanto a constituição do “ser eu”, como a do “estar juntos”, tanto a do “eu”, como a do “nós” não se baseiam primeiro na satisfação dos interesses materiais e das possessões, nos interesses de ter. Antes de poder satisfazer interesses materiais, quaisquer que sejam eles, antes até mesmo de poder se apropriar das coisas é preciso que os seres humanos primeiro existam, que eles se constituam, que eles possam se identificar como tais. É exatamente aí que a dádiva desempenha um papel fundamental. O que Mauss tenta sugerir é que no início não era apenas o Verbo (pensando na Bíblia), ou a ação (Goethe), mas sim, como argumentei como rito do Pilu Pilu, o fato de juntar o verbo com a ação, ou seja, a dádiva.

O exemplo das narrativas dos “primeiros encontros”, abundantes na literatura antropológica, permite ilustrar essa ideia [Hénaff, 2002]. Um desses exemplos pode ser o de um vilarejo na Nova Guiné que jamais havia tido contato com os homens brancos. Como essas regiões do mundo foram colonizadas tardiamente, elas constituem um terreno extraordinário para os antropólogos. Em uma de suas obras sobre a Nova Guiné, Andrew Strathern fez uma descrição desses encontros: “Um dos entrevistados, então septuagenário, havia assistido em sua adolescência à chegada do primeiro administrador australiano em sua aldeia. Segundo a lenda local, alguns mortos se tornavam fantasmas pálidos e canibais”. Por isso, a priori, a chegada do “homem branco” não era um bom augúrio, ele simbolizava a morte, e um ser canibal altamente perigoso, fato que provocou uma grande angústia entre os habitantes da aldeia, que viram aquela gente estranha de pele branca chegar e se aproximar deles. A questão naquele momento inédito era: como saber se eles eram, ou não, seres humanos? O que eles deveriam fazer? Decidiram, então, realizar um “teste de humanidade” com o colonizador. Eles lhe ofertaram porcos. O estrangeiro, claramente bem informado, retribuiu oferecendo a eles as conchas preciosas que carregava em sua

mochila. Desse modo, concluiu o entrevistado “nós compreendemos que estávamos nos relacionando com um ser humano semelhante a nós”.

O interesse dessa pequena história reside no fato de que somente a dádiva, por meio da troca de porcos e de conchas permitiu que os indígenas constatassem que estavam diante de um ser humano, de um homem semelhante e comparável a eles. Em casos como esse, a noção de “teste de humanidade” é essencial. Ela mostra que a dádiva não é simplesmente um fator de socialização, ela é igualmente um fator de humanização. Além disso, a prática da dádiva como necessidade de simbolizar o laço, de obter o reconhecimento por meio da doação de um objeto, como representação de um ato de boa-fé, oferecido como substituto daquele que oferece e propõe uma associação, é um costume sem equivalentes nas sociedades animais. De fato, quando se faz uma doação, o que se doa é uma parte de si mesmo incorporada no próprio presente. Na dádiva, o objeto, qualquer que seja sua materialidade, é sempre um objeto mediador. Ele significa, em primeiro lugar, o reconhecimento do outro como ser humano, um semelhante, depois sua aceitação como possível parceiro de uma relação. Quando as relações são estabelecidas, e somente quando isso acontece, é possível visualizar outras formas de cooperação mais interessadas, como as trocas comerciais. De modo geral, o que possibilita os contratos é o momento inaugural da dádiva, que simboliza um engajamento mútuo.

É por essa razão que o gesto da dádiva pertence à ordem do simbólico, no sentido etimológico do termo, *symbolon*. Na Grécia e na Roma Antigas, para a simbolização de um compromisso ou de um pacto, era preciso partir um anel, ou um objeto de cerâmica em dois cada parceiro ficava com sua metade, a reunião dos dois pedaços comprovava a qualquer instante a efetividade do acordo. *Sym-bolon*, significa aquilo que une, *dia-bolon*, aquilo que divide, o simbólico e o diabólico. A antropologia ensina também que a troca recíproca de dádivas não é a expressão de uma sociabilidade amável, nem do altruísmo, mas de um procedimento mais ou menos ritualizado que institui publicamente o gesto de um indivíduo honrar o outro, de cada grupo honrar o outro [Hénaff, 2002]. Isso demonstra que o momento do reconhecimento é absolutamente essencial, pois ele permite instaurar a confiança, seguida de diversas formas de cooperação e de troca. Demonstra também que os interesses de ter são inevitável e fundamentalmente secundários se comparados aos interesses de ser - mais do qualquer coisa, de ser alguém. Do ponto de vista da dádiva, “ser” significa de fato ter um certo valor, e que esse valor deve de ser reconhecido. “Ser” significa ser reconhecido, e para ser reconhecido é preciso entrar no ciclo da dádiva, que evoquei acima. Se esses laços de confiança e de reconhecimento mútuos não são urdidos, as relações com os outros e a relação consigo mesmo se tornam problemáticas. Desse ponto de vista, o interesse é parte integrante da dádiva. Ou melhor, a dádiva pressupõe tanto um interesse por si mesmo quanto o interesse pelo outro, já que ambos são indissociáveis. Quando damos, ou seja, quando reconhecemos o outro, solicitamos que

esse outro nos dê o seu reconhecimento. Dizemos então: “eu te aprecio, eu te reconheço” o que é uma oferta de reconhecimento, de que “eu sou apreciável”. Desse ponto de vista, trata-se igualmente de um pedido reconhecimento, a dádiva permite compreender que a relação positiva consigo mesmo — o respeito, a autoestima — pressupõe a relação com o outro e se efetiva graças a ela.

Pensando melhor, se a dádiva confunde as categorias e oposições entre interesse e desprendimento, entre egoísmo e altruísmo, ela convida igualmente a reconsiderar a articulação entre liberdade e obrigação. De fato, na dádiva existe obrigação, o que Mauss não cessa de relembrar, mas, na verdade, a dádiva só tem valor e graça quando não é pura obrigação. Quando ela também é livre. Na dádiva a liberdade é obrigatória, e ela é livre de obrigação. Essas coisas se traduzem nos pequenos detalhes da vida cotidiana. No momento em que presenteados alguém sempre dizemos: “É apenas uma coisinha simples”, “É um pequeno mimo”, e ao “obrigada” respondemos em diversas línguas “de rien”, “di niente”. “de nada”. Para que uma dádiva seja uma dádiva é preciso que ela permita ao outro responder a ela com liberdade, eliminando, portanto, a obrigatoriedade, de modo que o outro não se sinta obrigado a retribuir, caso contrário ela seria a pura aplicação mecânica de uma regra desprovida do valor de abertura para o outro. Um outro exemplo muito sugestivo, relatado por Jacques T. Godbout [Godbout, 2013], é uma expressão usada no Quebec, quando no final de um encontro entre amigos se acompanha os convidados até a porta, e depois de uma boa noitada se diz: “*Não se preocupem em convidar a gente, não somos de sair muito*”. O que significa essa expressão? Significa que “não é porque eu convidei que você precisa retribuir o convite imediatamente e de modo equivalente”. O que não quer dizer que os que convidam não gostem de sair ou que não desejam ser convidados, mas sim que se os convidados quiserem retribuir o convite que ele seja espontâneo, livre, que ele ressalte o valor do laço que começa a se estabelecer entre eles.

Quando se olha dessa maneira, a dádiva nos obriga a articular de forma completamente diferente um ato de total liberdade e um ato que seria fundamentalmente de obrigação. A dádiva nos revela também uma outra concepção da liberdade. De fato, a concepção moderna de liberdade remete muito ao modelo da liberdade de mercado, ou contratual, segundo a qual os indivíduos são livres desde que tenham quitado (pago) suas dívidas. Paradoxalmente, porém, nas relações de dádiva, os indivíduos não são livres só porque estão quites. Por exemplo, em uma relação de casal, estar quites significa, no fim das contas, que essa relação foi submetida a cálculo minucioso de tudo o que um dá, de tudo o que o outro recebe, e de tudo o que o outro, por sua vez, retribui. Mas quando um casal começa a fazer as contas, isso significa que o advogado não está longe e logo será chamado para “acertar as contas”... do divórcio! É preciso perceber essas relações de um outro ponto de vista: as dádivas simbolizam a relação e a alimentam continuamente. E se elas endividam os parceiros, para o indivíduo esse endividamento não é um fardo. Ele não

poderia querer quitar essas dívidas, pois quitá-las significaria romper o laço. Saldar uma dívida remete ao mecanismo do contrato, no qual todo mundo fica desobrigado depois de ter cumprido sua parte no negócio. No caso da dádiva, ao contrário, o estado de endividamento é positivo, é valorizado: “ele, ou ela, me deu tanto!”, como se pode ouvir de tantos casais, de tantas famílias, e também de militantes de associações, de cuidadores, de assistentes sociais [Godbout, 2007, 2013]. Por mais assimétrica que seja a posição de um cuidador ou de um apaixonado, ele sempre afirmará que o outro lhe deu muito, e quase sempre os dois parceiros da relação consideram ter recebido muito, até mesmo em demasia. Para que uma relação possa perdurar, ela deve ser incessantemente nutrida por novas dádivas. O fato de ter recebido muito também estimula a dar, a nutrir a relação com um mundo de dádivas. Como se costuma dizer, é preciso dar para que o outro também dê e, com isso, manter vivas nossas relações.

Por uma antropologia normativa da relação inter-humana baseada na dádiva

Vamos avançar um pouco mais, pois o que se propôs até agora poderia parecer bastante irênico. Se o *Ensaio sobre a dádiva* ainda é uma obra muito atual, isso é porque ele delinea uma antropologia particularmente sutil. A dádiva não engloba unicamente o interesse e o desprendimento, de um lado, e a liberdade e a obrigação do outro. Como já mencionei antes, Mauss ressaltava essa ambivalência evocando a palavra *gift*, que nas antigas línguas germânicas tinha um duplo sentido, ao mesmo tempo “presente” e “veneno”⁵? *Gift-Gift*. A vida, a aliança, mas também a morte, a violência. O simbólico e o diabólico⁶. Eu gostaria de me fixar nessas ambivalências da dádiva, junto com Mauss e para além dele, a fim de mostrar toda sua potência paradigmática. A dádiva constitui de fato um “fenômeno social total”. Absolutamente total. Ela não apenas engloba uma pluralidade de motivações contraditórias como – liberdade e obrigação, interesse e generosidade – mas, mais do que isso, ela pode criar oportunidades – e nos ajudar a pensar – sobre as formas de relações inter-humanas marcadas pela violência e pelo poder. De qualquer modo, sua face sombria, sem a qual não se poderia reconhecer sua face luminosa.

Com esse objetivo, introduzirei em primeiro lugar a proposição aparentemente paradoxal de Jürgen Habermas: “A pessoa só forma um centro interior, só consegue se tornar ela mesma na medida em que se aliena igualmente das relações interpessoais” [1992,

⁵ Embora inicialmente essas duas significações se confundissem elas iriam se distinguir depois, pois o inglês conservou o primeiro sentido e o alemão, o segundo. Mauss explicava essa singularidade esclarecendo que, para os antigos germânicos e escandinavos, “esse tipo de prestação total é a dádiva da bebida, da cerveja, em alemão um presente por excelência, é aquilo que se versa, de um vaso para outro (*Geschenk, Gegenschenk*)” [1969, p.49]. Nas sociedades em que dominam a dádiva agonística e a rivalidade, como se certificar de que tais presentes não sejam, literalmente “dádivas envenenadas?”

⁶ *Sym-bolon*: etimologicamente o que constitui o laço. *Dia-bolon*: o que divide. Simbólico *versus* diabólico.

p.196]. Essa ideia de alienação aqui é fundamental. E o paradigma da dádiva permite perceber com exatidão toda a ambivalência dessa ideia.

A dádiva como alienação

Dar não é necessariamente alienar (ceder, sacrificar) uma parte de si em prol do outro, correndo o risco de perder tudo, e até mesmo de se perder? Receber não é correr simetricamente o risco de se alienar ao outro e passar a ter uma obrigação em relação a ele? Na verdade, para o doador, o gesto da dádiva constitui - ou melhor, simboliza - não apenas uma oferta de reconhecimento dirigida ao donatário, como também uma exigência de reconhecimento da parte dele. É possível, porém, que tanto uma como a outra sejam rejeitadas pelo donatário. Rejeitar uma dádiva (mantê-la, ou ainda aceitá-la sem retribuição, negando-a como dádiva), é se recusar a entrar em uma relação de reconhecimento mútuo, e fazer o doador experimentar humilhação, desprezo, ou, no melhor dos casos, indiferença. Nesse sentido, se para o doador a dádiva constitui uma abertura para uma relação positiva consigo mesmo (o reconhecimento de si pelo outro como doador), ela pode do mesmo modo conduzir à uma “perda da identidade”.

Para o donatário, a situação pode ser ainda mais delicada. Se doar significa reconhecer o valor do outro, de sua pessoa, mas também de suas necessidades, de seu status, etc., nada é menos simples do que receber uma dádiva. Por quê? Porque não existe dádiva sem dívida, sem endividamento. Para o donatário, entrar no circuito da dádiva é entrar em uma relação cujo risco é o de ter que se alienar ao outro, ao doador. O risco de ficar à sua “mercê. De “perder a identidade” e experimentar a humilhação (e a dominação), ao receber uma dádiva que ele não pode retribuir, cujo modelo é o da dádiva envenenada, evocada na história de Jacques.

A experiência da dádiva explicita toda a complexidade e a ambivalência, toda a delicadeza e a crueldade do processo de reconhecimento. Ao indicar o potencial de ameaça inerente a qualquer interação social, ela convida a descrever e avaliar as formas das relações humanas quanto à sua força de subjetivação e a capacidade que têm essas relações de proteger a vulnerabilidade das pessoas, tanto em seus corpos, como em sua identidade. Esse me parece ser o cerne dessa antropologia normativa da relação inter-humana e da vulnerabilidade que se pode delinear a partir do paradigma da dádiva.

No caso do paradigma da dádiva, essa normatividade interna da relação inter-humana pode ser identificada na articulação entre duas normas, a norma da generosidade, de um lado, e a norma da reciprocidade, do outro. Como tentei demonstrar, depois de Alvin Gouldner [Chaniel, 2011], é essa delicada articulação que estrutura qualquer relação de dádiva e define sua qualidade relacional característica. Dar (generosidade) para que o outro dê (reciprocidade) é de qualquer modo o imperativo categórico imanente e implícito dessa delicada articulação. Um imperativo inteiramente kantiano, já que ele implica tratar o

outro – e a relação formada com ele –, não como um meio, mas sim como um fim. [Lefort, 1978].

A bússola da dádiva

Dessa perspectiva, não é ilegítimo usar a relação de dádiva como modelo de uma intersubjetividade autêntica, no sentido de Jürgen Habermas, e mobilizar esse modelo para descrever e avaliar outras formas de relação inter-humana. Foi o que tentei fazer ao formalizar uma bússola da relação humana baseada na dádiva [Chanial, 2010]. Se a força socializante e subjetivante da dádiva baseia-se em primeiro lugar no modelo de articulação entre as normas da generosidade e da reciprocidade, então é possível analisar uma ampla gama de relações humanas, estudando como cada uma delas se comporta em relação a uma forma específica de configuração entre generosidade e reciprocidade - ou, na linguagem de Mauss, como ela cumpre sua parte quando se trata respectivamente da obrigação de dar e da obrigação de retribuir. Pensemos na hipótese de que esse tipo ideal⁷, essa gramática das relações inter-humanas se articule em dois eixos.

O primeiro eixo, vertical, é o da *generosidade*. Ao longo desse eixo as relações se distinguem de acordo com a importância dessa primeira norma, que é a obrigação de dar. Ao polo oposto, o polo contrário da generosidade, daremos o nome de *violência*. E vamos associá-lo ao sentido contrário de “dar”, que é “tirar”. Primeiro eixo, primeira polaridade: *generosidade / violência; dar / tirar*.

O segundo eixo, horizontal, é o da *reciprocidade*. Ao longo desse eixo, as relações se distinguem de acordo com a importância de que se reveste a exigência de contrapartidas e, através dela, a obrigação de retribuir. À medida que essa importância declina, essas relações se assimetizam e se deslocam para o polo oposto, para a reciprocidade. A esse polo vamos dar o nome de polo do *poder*. Ele remete intrinsecamente a uma outra obrigação, a obrigação de receber. Segundo eixo, segunda polaridade: *reciprocidade / poder; retribuir / receber*.

Vamos especificar a natureza dessas duas duplas conceituais generosidade/violência, reciprocidade/poder. Se de um ponto de vista formal, a dupla reciprocidade/poder permite distinguir as modalidades de relações simétricas ou assimétricas, a dupla generosidade/violência visa muito mais descrever as atitudes tomadas diante do outro, do que as posições assumidas nas relações. Ao prescrever uma participação comprometida, sensível e empática, a norma da generosidade manifesta uma abertura para a alteridade. Uma atitude orientada por essa norma institui o outro como sujeito de direito e inicia, assim, uma relação de natureza *expressiva*. Em contrapartida, no

⁷ No original *idéaltypique*. Termo usado por Max Weber (1864-1920) como conceitualização da atividade científica e instrumento de uma estratégia de análise específica. O *idéaltypique*, ou tipo ideal, seria uma construção intelectual obtida pela acentuação deliberada de certos traços do objeto considerado. (N.T.)

polo oposto, a atitude da violência expressa um bloqueio à alteridade e baseia-se na suspensão ou desativação de qualquer participação sensível, de qualquer identificação empática. Ela define tudo o que efetiva a violência – não apenas fisicamente, mas também moralmente – contra o outro, contra o que ataca, contra qualquer tipo de ofensa (desde a simples indiferença, até o desprezo social, a dominação e a predação). Ela implica a atitude reifiante [Honneth, 2007], que considera o outro como uma coisa, um objeto, e estabelece com ele uma relação, antes de tudo, *instrumental*⁸.

A partir dessa oposição entre generosidade e violência – ou, entre o “dar” e o “tirar”, é possível distinguir dois tipos de regimes de relações⁹:

- De um lado os “regimes de paz”, maussianos, os *regimes simbólicos* – parte Norte.
- De outro lado, os “regimes de guerra”, hobbesianos¹⁰, os *regime diabólicos* – parte Sul.

E entre esses dois regimes, no eixo vertical que separa as regiões Oeste e Leste é possível distinguir, de um lado, as formas de relação simétricas, e do outro, as assimétricas.

Os regimes simbólicos

Sem entrar em detalhes, a parte Norte descreve um continuum que se desenvolve da seguinte forma:

1. O regime da dádiva

A partir do modelo da dádiva agonista, ou da dádiva-partilha, que são os dois sistemas de prestação totais, privilegiados por Mauss, as relações nas quais o imperativo da generosidade tem primazia sobre o imperativo da reciprocidade, englobando-o hierarquicamente, constituem as relações para as quais reservo o nome de relação de dádiva. Acentuando o momento do “dar”, seu imperativo categórico pode ser formulado da seguinte maneira: “*dar para que o outro dê*”. Definida dessa forma, a dádiva é simultaneamente dádiva de sociabilidade – na qual a relação é valorizada por ela mesma, de

⁸ A articulação dessas duas duplas conceituais é hierárquica, no sentido em que a atitude (*reifiante/ subjetivante*) adotada nessa formalização tem primazia sobre a posição dos parceiros da relação (*simétrica/ assimétrica*). Uma atitude reifiante ou subjetivante pode se manifestar tanto nas relações simétricas como nas assimétricas. Quer se trate, por exemplo, da assimetria da dominação (ou da exploração) *versus* a assimetria da solicitude, ou da simetria que existe na vingança (ou na troca utilitária) *versus* a simetria intrínseca à dádiva.

⁹ Essa tipologia pode ser interpretada igualmente como uma formalização da proposição sugerida por Alain Caillé [2014b], segundo a qual o ciclo (simbólico) do “dar-receber-retribuir” só tem sentido e efetividade diante de seu oposto, o ciclo (diabólico) do “tirar-recusar-reter”.

¹⁰ Referência a Thomas Hobbes (1588-1679), matemático, teórico político e filósofo inglês, autor de *Leviatã*. (N.T.)

qualquer modo uma relação social equilibrada – e dádiva de reconhecimento – a relação que se estabelece exatamente pela consideração que se manifesta em relação ao outro¹¹.

2. O regime da troca social

Quando o peso respectivo dessas duas normas se inverte, e a norma da reciprocidade prevalece sobre a norma da generosidade, surge uma segunda forma de relação típica ideal. Essa relação se caracteriza por uma certa rotinização das relações interpessoais, no sentido de Max Weber, ou por sua formalização, no sentido da sociologia dos papéis sociais. Cada um se restringe, então, ao que seu papel, seu status, prescrevem. No jogo social, cada um atua em seu lugar, em sua vez, e segundo suas regras. A partir do modelo da dádiva ritual e dos ritos de interação estudados por Erwin Goffman¹², proponho designar esse regime de relações como *troca social* (ou jogo de papéis). Nesse caso tem primazia o terceiro elemento constitutivo da dádiva, segundo Mauss, a obrigação de retribuir, a exigência da contrapartida imediata, ou postergada: “*dar para que o outro também dê*”.

3,4 & 5. Os regimes da graça, da solicitude e da autoridade

Vamos penetrar agora no espaço das relações assimétricas, características dos regimes simbólicos. Esses regimes se apresentam sob três formas distintas. A primeira baseia-se no modelo da doação”, da dádiva graciosa, e da *graça*. Enquanto a troca social, ou os jogos de papéis, se caracterizam por uma “rotinização” das relações de dádiva, a graça, por sua vez, constitui uma forma de “sublimação”, no sentido de Max Weber. Caso em que a generosidade testemunhada no belo gesto elimina qualquer obrigação de reciprocidade - exceto se estimular livremente um gesto gracioso de retribuição da parte do donatário.

Quando essa relação assimétrica visa principalmente responder de modo unilateral a uma necessidade do donatário, numa situação em que, por qualquer razão, ele se revela incapaz de retribuir – por exemplo, quando se trata de cuidados com uma criança, uma pessoa doente, um deficiente físico, ou uma pessoa “dependente” –, essa relação assume a forma da *solicitude* – ou do *cuidado* [Chaniel, 2012] –, baseada principalmente na ideia de “dádiva pura”, do antropólogo Bronislaw Malinowski¹³ [2001], e de dádiva caridosa, que mencionei acima. Se as relações de dádiva remetem à *philia*, a de graça à *kharis* grega, a solicitude se refere à *ágape*. Sendo assim, a graça e a solicitude podem se reportar

¹¹ Daí se origina o valor dessa relação como laço, como força em termos de subjetivação e de reconhecimento, o que definição, proposta por Jacques T. Godbout e Alain Caillé, ilustra perfeitamente: “Vamos qualificar de dádiva toda prestação de bens e de serviços efetuada sem garantias de retorno, cujo objetivo é criar, nutrir, ou recriar o laço social entre as pessoas” [1992, p. 32].

¹² Irving Goffman (1922-1982). Considerado um dos sociólogos norte-americano mais influentes do século XX, muito valorizado em análises sociológicas empenhadas em entender as formas estigmatizadas da vida social. (N.T)

¹³ (1884-1942)

respectivamente aos dois seguintes imperativos: de um lado, “*dar simplesmente por dar*” e, de outro, “*dar para que o outro receba*”.

Finalmente, esses regimes simbólicos podem dar origem a uma última forma de regime. Daremos a ele o nome de regime da *autoridade*. Ele se distingue da dominação, sobre a qual tratarei mais adiante, na medida em que, a exemplo da graça, ele se baseia no carisma do doador e não no puro exercício da força – pelo menos não nessa “violência simbólica” da dívida unilateral. Falamos particularmente da autoridade das grandes figuras carismáticas, essas “potências antieconômicas” estudadas por Max Weber, sejam elas o “príncipe da guerra, o profeta, o xamã, o sábio, o pedagogo, ou “o mestre”. Mesmo se no regime da dominação essa configuração relacional possa facilmente oscilar, ela não desconhece uma certa generosidade. Seu imperativo categórico poderia ser o seguinte: “*dar o que o outro não pode dar*”.

Os regimes diabólicos

A esses regimes maussianos, a esses “regimes de paz” se opõem os regimes hobbesianos, de guerra, que denomino aqui regimes diabólicos:

1. O regime da dominação

A partir do modelo da dádiva envenenada, da “dádiva-veneno”, do – *Gift-gift* –, essa assimetria entre doador e donatário que evoquei anteriormente pode pender para a relação de dominação. Como a face sombria das relações de poder, a dominação se distingue da autoridade na medida em que a dádiva não é realizada senão para assinalar uma posição de superioridade, e portanto, uma relação radical e definitivamente assimétrica, - assimétrica sem retorno, no duplo sentido do termo. A dívida que não *deve* ser retribuída¹⁴ constitui o signo e o instrumento da submissão ou da alienação em relação ao outro. Quem domina é aquele que dá, enquanto o dominado se vê esmagado, rebaixado ao nível de simples receptor. A dominação se define então como o estabelecimento pelos dominantes de uma dívida que os dominados não podem saldar. Esse imperativo resume a intenção de: “*dar para que o outro não possa retribuir*”.

2. O regime da troca utilitária

A exemplo da dupla autoridade/dominação, a dupla troca social/troca autoritária remete a uma mudança comparável, nesse caso não mais no registro do poder, mas sim no da reciprocidade. A reciprocidade em ação na troca social está a serviço do laço social. Ela se baseia na aplicação de uma norma que prescreve a necessidade de se manter no papel, de

¹⁴ Em sentido, a dominação implica o inverso do “receber” no ciclo maussiano, que é “recusar”. E não foi exatamente isso que aconteceu entre Jacques e seu pai?

quitar suas obrigações, de jogar o jogo sutil dos direitos e dos deveres, etc. A norma em ação na troca utilitária, ao contrário, está a serviço do bem. A norma de reciprocidade se reduz a uma norma de eficiência ou de eficácia, um meio para o cálculo de otimização. A troca se cristaliza na questão da contrapartida, da obrigação de retribuir. No toma-lá-dá-cá. A primazia é a da lógica, do dar-receber, do contrato, até mesmo da “barganha”, por meio da qual cada parceiro se compromete não apenas pela perspectiva de um retorno, mas muito mais na expectativa de um benefício futuro. Caracterizada ao mesmo tempo por uma forte exigência de condicionalidade, e também pela desconfiança, até mesmo pela desconfiança mútua – e a tentação da predação -, seu imperativo pode ser formulado da seguinte maneira: “dar com a condição de que o outro retribua (muito mais)”.

3,4 & 5. Os regimes da vingança, da exploração e da predação

Um derradeiro conjunto de relações deve ser mencionado, o conjunto característico do registro da *violência*¹⁵. É possível abordá-lo igualmente a partir do paradigma da dádiva. Embora nesse caso a norma de generosidade se dissipe em prol de um registro de desconfiança generalizada, a norma da reciprocidade nem sempre está ausente. A lei de Talião, as guerras cerimoniais, a vingança, os ciclos de vendeta, são formas de violência que também podem ser interpretadas como formas invertidas de dádiva negativa. Na lei de Talião, ou nas guerras rituais das sociedades tradicionais, a reciprocidade é uma forma de responder ao mal com o mal (ataques com ataques, até mesmo a morte com a morte) a fim de restaurar uma equivalência, um equilíbrio no mal que permite quitar a dívida infligida.

Essas formas de violência encontram a oposição de todas as formas de violência que não são regidas pela reciprocidade, mesmo a negativa: como acontece por exemplo nas guerras de conquista, de predação e de extermínio, nas guerras absolutas, sem limites, nem regras, ou de modo ainda mais generalizado, em todas as formas de violência anômica, nas quais o objetivo é muito menos dar e retribuir os golpes e as mortes do que *se apossar de tudo*. Em relação ao modelo da dádiva, essas formas podem ser entendidas não como inversões da dádiva, mas como o contrário da dádiva.

Três formas de violência distintas podem caracterizar essa diferença entre o dar e o tirar. A primeira é característica das relações de *vingança*. Ela se distingue da pura e simples predação pelo fato de ser regida, mesmo em sua própria violência, pelo princípio da reciprocidade [Anspach, 2002; Verdier, 1986]. Mas, diferentemente da dádiva, ela é revestida de uma reciprocidade negativa, que pode ser formulada da seguinte maneira: “*tirar o que foi tirado*”. A segunda forma é a das relações de *exploração* baseadas principalmente no modelo da fraude, da dádiva de dependência, até mesmo no contrato de salário estudado

¹⁵ Violência *stricto sensu*, e também *largo sensu*, uma vez que dominação e troca utilitária também são formas de violência, na medida em que implicam atitudes reificantes, do mesmo modo que a troca social e a autoridade são formas de generosidade, manifestações de atitudes subjetivastes, como por exemplo as atitudes da solicitude, da graça e da dádiva.

por Karl Marx, e que diz: “*tirar o que foi dado*”. A terceira forma, baseada no modelo da simples rapinagem, manifesta-se desde a hùbris do guerreiro até o desejo de extermínio total e, finalmente, nas formas de relações de *predação* que pregam o: “*tirar simplesmente por tirar*”¹⁶.

Esse esboço de formalização de uma gramática das relações humanas pode ser interpretado como uma espécie de bússola que indica dez tipos ideais de relações. Nessa bússola, os quatro pontos cardiais permitem distinguir quatro registros relacionais mais gerais:

- *o registro da generosidade*: dádiva, solicitude e graça,
- *o registro da reciprocidade*: troca social e troca utilitária,
- *o registro do poder*: dominação e autoridade,
- *o registro da violência*: vingança, predação, e exploração.

Evidentemente, essa bússola não poderia ter a pretensão de traçar um mapa definitivo do conjunto das relações humanas, menos ainda de fixar suas diferentes formas, que em razão de seu status de tipo ideal, jamais são encontradas como tais nas relações concretas. Além disso, as fronteiras traçadas aqui são porosas e essa bússola visa, antes de mais nada, captar os movimentos, os deslizamentos e oscilações possíveis entre essas formas de polaridades da relação¹⁷.

Para concluir: Moral e política da dádiva

Para concluir, eu gostaria de apontar de que modo essa bússola pode nos guiar nos meandros da normatividade e também nos ajudar a avaliar e julgar as qualidades dessas diferentes formas de relações inter-humanas. Os diferentes regimes simbólicos que propus ao longo deste ensaio são compreendidos como possíveis modalizações do regime da dádiva, mas se distinguem dele quanto ao peso respectivo das duas normas de generosidade e de reciprocidade e partilham com ele a mesma qualidade de ligação, a mesma força de

¹⁶ Do ponto de vista estrutural, a exemplo das duplas autoridade/dominação e troca social /troca utilitária, essas três formas de relações regidas pela violência também fazem duplas com as três relações regidas pela generosidade *stricto sensu*, ou seja, respectivamente a dádiva (e a vingança), a solicitude (e a exploração), a graça (e a predação).Cada uma dessas duplas assinala assim a distinção entre simbólico e diabólico.

¹⁷ Por exemplo, assim como a dádiva pode se sublimar em graça, ou se rotinizar em simples troca social, ou jogo de papéis ; assim como a solicitude pode se transformar em dominação, a vingança em predação, a troca utilitária em exploração, assim como, de modo contrário, a vingança pode se resolver com a dádiva do perdão, ou por meio da troca utilitária (a quitação da dívida de sangue) etc., é preciso acrescentar aqui que essa perspectiva relacional, até mesmo relacionista, não nega o enraizamento institucional das relações inter-humanas. Ela postula que as instituições podem servir de palco para o conjunto dessas relações (por exemplo, a família, o hospital, a prisão, a universidade, as empresas capitalistas, as associações, podem vivenciar, cada uma de forma diferente, tanto a solicitude, a dádiva e a graça, como a vingança, a dominação, a troca utilitária). Não se poderia associar mecanicamente uma certa forma de relação a uma determinada forma de instituição. O que não deve de maneira alguma nos impedir de estudar o modo pelo qual os dispositivos institucionais – principalmente em termos de estratificação, de burocratização e de comoditização-favorecem, fragilizam, e até mesmo neutralizam esse ou aquele tipo de relação.

socialização e de subjetivação. Para expressar essa ideia de modo mais simples, eu diria que o paradigma da dádiva nos convida a imaginar que uma relação se estabelece quando ela nos permite “contar com” (o outro, a sociedade, etc.) e “contar com eles para” (de preferência para qualquer coisa). Tudo isso de acordo com articulação que ela manifesta entre sua força socializante (a interação em um “Nós”, que pressupõe a generosidade) e sua força subjetivante (o reconhecimento de um “Eu”, que pressupõe a reciprocidade). Minha hipótese é a de que essa qualidade e essa força são indissociáveis da forma de dívida que estrutura essas relações. Estudar as relações inter-humanas do ponto de vista da dádiva, é estudar o sentido do que circula entre os parceiros, é tentar inferir as normas das dívidas contraídas por eles, e que de certa forma constituem o padrão normativo dessas relações. Vamos observar tudo isso um pouco mais de perto.

Qual é de fato a natureza da dívida característica desses regimes simbólicos? Devemos a análise minuciosa disso à Jacques T. Godbout [2007, 2013]. Em suas pesquisas, tanto sobre a dádiva nas redes familiares, como sobre essa figura exemplar da dádiva feita a pessoas estranhas, que constitui a doação de órgãos, o autor demonstra que em inúmeras relações sociais, do ponto de vista dos recebedores, a experiência da dádiva não é vivenciada sob o registro de uma dívida da qual é preciso se livrar - de uma “dívida negativa” -, mas sob o regime de um “endividamento positivo”. No regime característico da dádiva os parceiros se percebem mais como alguém que recebe do que como alguém que doa: “ela me deu tanto”, “ele me dá em demasia”. Nesse caso, são eles que se consideram em dívida, mas esse endividamento não é vivenciado nem com inquietude - como fonte de dependência-, nem tampouco com culpabilidade - como demonstração de ingratidão. Esse endividamento não é temido. Muito pelo contrário, ele é valorizado. Ele simboliza um estado de confiança e reconhecimento mútuos. No que se refere à dádiva, a sugestão de Godbout pode ser generalizada (e modalizada) para o conjunto das relações características do que denominei regimes simbólicos.

Isso ocorre com a *graça*, pelo menos se ela for definida com base no modelo da *kharis* grega, mais do que no modelo de uma graça divina, que esmaga suas criaturas sob o peso de suas dádivas (como acontece nos grandes monoteísmos). A graça endivida menos porque, eventualmente, não pede outra graça em retorno. Já no caso da *solicitude*, como sugere Paul Ricoeur, é principalmente como troca mútua de amor próprio que a solicitude bem compreendida “compensa a assimetria inicial [...] pelo movimento de retorno do reconhecimento” [Ricoeur, 2004, p.222]. Além disso, Ricoeur nos convida ainda a reconhecer como “procede do outro que sofre uma doação que não se abasteca mais em sua força de agir e de existir, mas sim em sua própria fragilidade” [*Ibid.*, p.223]. Com isso, o

filósofo demonstra que um Eu que se dá conta da vulnerabilidade própria da nossa condição comum pode receber da fragilidade do outro muito mais do que ele lhe dá¹⁸.

Acontece o mesmo com o que denominei *autoridade*. Por exemplo, a autoridade do mestre sobre o aluno baseia-se em uma relação fundamentalmente assimétrica. Nesse caso a autoridade não é dominação. Muito pelo contrário, ela se relaciona com o registro da dádiva, da graça e da solicitude. Todos conhecem a etimologia latina: *auctoritas* / *auctor*, “aquele que acrescenta, que aumenta” (*augere*). Todo detentor de autoridade participa do processo de “fazer crescer”, de “elevar” aqueles sobre os quais ele exerce essa autoridade. A relação que liga o mestre e o aluno é indissociável de um duplo desafio: o desafio de generosidade – o mestre dá, transmite tudo o que ele mesmo recebeu – e o desafio de reciprocidade. Desse modo os alunos – bem como os colegas discípulos, etc. – sentem-se efetivamente “engrandecidos e, mais tarde, quando chegar a vez deles, poderão eventualmente doar. Por meio da circulação da dívida, cria-se um laço de reconhecimento mútuo.

O que sucede, então, com o que denominei *troca social*, ou jogo de papéis? Descritas como fundamentais, essas relações se traduzem pela alternância entre as posições de doador e de donatário. O que se constata aqui é que a dívida é adquirida pela reversibilidade ou pela “reciprocidade positiva”. A troca social se distingue da troca utilitária na medida em que as formas de reciprocidade que surgem nela não são desprovidas de dimensão moral – pensemos aqui na Regra Áurea – e a generosidade permanece prenhe, mais fortemente em nossas relações primárias (família, amor, amizade, vizinhança) do que nas relações mais anônimas da socialidade secundária, principalmente as profissionais (relações médico/paciente, assistentes sociais/beneficiários, etc.) Por outro lado, essa forma de relação é indissociável de um reconhecimento mútuo, formalizados em termos de papel, função, status, etc. Nessa situação, o outro é considerado como um sujeito, mesmo que parcialmente despersonalizado (e categorizado).

Em contrapartida, as formas de relações que reuni nos regimes diabólicos, separam os sujeitos e tratam o outro como objeto. Nesse sentido, elas não geram nenhum valor de laço social. O laço que se forma não tem nenhum valor em si mesmo, ele não passa de um meio de obter o que se quer. Sendo assim, em lugar de reconhecer, elas negam o valor das pessoas, reduzidas a meros instrumentos. A dívida que circula nessas relações não poderia ser uma dívida positiva, um vetor de laço e de reconhecimento. Esse é o caso da *troca utilitária* no que se refere às formas de reificação e de objetivação. A dívida que ela cria é inteiramente negativa, e é ela que deve ser saldada. A natureza de um laço gerado por essa dívida negativa, sempre em vias de liquidação, razão de sua fragilidade, reside sobretudo na

¹⁸ “Talvez resida aí, prossegue Ricœur, a prova suprema da solicitude, a de que a desigualdade de forças pode ser compensada por uma autêntica reciprocidade na troca que ocorre quando, na hora da agonia, essa reciprocidade se refugia no murmúrio das vozes compartilhadas ou no débil aperto das mãos que se cerram” [ibid.].

relação instrumental e utilitária que ela instaura com o outro. Para explicar tudo isso nas palavras de Marx, a troca de mercadorias (ou monetária) é, entre outras coisas, uma relação social mediatizada por homens. Melhor dizendo, o mundo do valor é um mundo no qual tudo o que existe é percebido como um valor de quantidade mensurável, e, por isso, como fonte de dinheiro. Como ressalta igualmente o sociólogo alemão Georg Simmel, o dinheiro constitui uma relação social que se define como ausência de relação social.

Outra forma de dívida negativa é a dívida característica das relações de dominação. Nessa forma de relação assimétrica, o que se faz é dar com a intenção de esmagar o donatário sob peso de sua dívida. O outro e o laço constituído com ele são os instrumentos dessa dominação e são usados em benefício do doador. Nesse sentido, a recusa de qualquer tipo de reciprocidade é uma expressão da negação de reconhecimento, da recusa de reconhecer o outro como doador potencial e, com isso, parecer melhor do que ele e se impor como o único doador. O ciclo da dádiva fica de certa forma engripado, já que a dívida não pode nem circular, nem ser quitada, nem tampouco valorizada sob o registro do endividamento positivo [Rémy, 2008]. As relações de *exploração* se baseiam na mesma negação. Enquanto dominar consiste em recusar qualquer tipo de dádiva do outro, explorar significa se apossar dessa dádiva, e até mesmo tirá-la do outro – tendo como base o modelo da “mais-valia” de Marx -, ou impor uma dádiva – pensemos aqui no tributo ou na escravidão -, sem reconhecê-la como dádiva, mas sim como algo devido. Finalmente, o que designei como relações de *predação*, é uma obrigação generalizada que cada um, indivíduo ou grupo, se atribui: o direito de tirar os bens e/ ou a vida do outro. Isso acontece quando se abandona tendenciosamente a socialidade, ou pelo menos a sociabilidade, para cair tendenciosamente na *húbris* da violência pura. Sem mencionar aqui a violência da dívida – da dívida de vida, da dívida de sangue – característica da *vingança*¹⁹.

Evidentemente, essa bússola não tem a pretensão de traçar um mapa definitivo do conjunto das relações humanas. Ela pode, no entanto, oferecer algumas referências, principalmente pelo fato de “valorizar e formalizar o que a dádiva expressa a partir do momento em que é mobilizada como um paradigma das ciências sociais. Por isso mesmo, esse esboço de modelização deve ser interpretado como um convite. Um convite para usar os óculos da dádiva e, com isso, perceber, em toda sua complexidade e em todas suas ambivalências, o que denominei a “delicada essência do social” [Chanial, 2011].

REFERÊNCIAS

ANSPACH M., 2002, *À charge de revanche*. Paris: Le Seuil, 2002.

¹⁹ Não apenas porque ela seria simples e evidente, na medida em que pode conduzir à destruição física “daquele que matou”, mas porque ela é ainda mais complexa do que isso. Consultar nossas observações em nota precedente.

- BOURGEON D., 2008, « Le cadeau empoisonné ou la double greffe de Jacques X », in Chanial Ph. (sous la direction de), *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, Paris: La découverte, 2008.
- CAILLÉ A. *Anthropologie du don*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.
- _____. *Le don est-il généreux ?*, Paris: Le Temps des cerises, 2006.
- _____. *Théorie anti-utilitariste de l'action*, Paris: La Découverte/MAUSS, 2009.
- _____. *Don intérêt et désintéressement*. Latresne: Le Bord de l'eau, 2014^a /
- _____. *Anti-utilitarisme et paradigme du don. Pour quoi ?*, Latresne, Le bord de l'eau.2014b.
- CHANIAL Ph. (dir.), 2008, *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*. Paris: La Découverte. 2008.
- _____. *La sociologie comme philosophie politique. Et réciproquement*. Paris: La Découverte, 2011.
- _____. « Don et care : une famille (politique) à recomposer ? », in Garrau M., Le Goff A. (eds.), *Politisier le care*. Latresne: Le Bord de l'eau, 2012.
- GODBOUT J. T. *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*. Paris: Le Seuil. 2007.
- _____. *Le don, la dette et l'identité*, réédition, Latresne: Le bord de l'eau, 2013.
- GODBOUT J.-T. (en collaboration avec CAILLÉ A.), 1992, *L'esprit du don*. Paris: La Découverte, Paris.
- HABERMAS J. *De l'éthique de la discussion*. Paris: Cerf, 1992.
- HÉNAFF M. *Le prix de la vérité*, Paris: Le Seuil, 2002.
- HONNETH A. *La réification*. Paris: Gallimard, 2007.
- LEFORT C., « L'échange et la lutte des hommes », in *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.
- MALINOWSKI B., 2001 (1933), *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*. Paris: Payot, 2001 (1933).
- MAUSS M. « *Gift/Gift* », in *Œuvres III*. Paris: Minuit, 1969.
- _____. « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1989 [1924]
- RÉMY J. « Jeunes issus de l'immigration et domination postcoloniale : une dette en trop », in CHANIAL Ph., *La société vue du don, op. cit.*
- ROBERTSON G. « Mauss, une philosophie du don », in *La Revue du MAUSS permanente* : <http://www.journaldumauss.net/?Mauss-une-philosophie-du-don>, 2017.
- RICŒUR P. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Le Seuil, 2004.
- VERDIER R, (org.) *La vengeance*. Paris: Cujas, 1986.

Sobre o estado civil dos filhos do casamento homossexual

Dany-Robert Dufour¹

RESUMO

Neste texto, o debate sobre o casamento homossexual desvenda aspectos centrais da sexualidade contemporânea, questiona o conceito normativo de família, as diferenças entre filiação e procriação e enfatiza que o corpo é necessariamente uma realidade sexuada múltipla que assume várias possibilidades ao longo da vida dos humanos.

Os embates pró ou contra o “casamento homossexual” foram travados muito mais nos tribunais do que nas mentalidades; os problemas persistem, principalmente os dos filhos do casamento homossexual. Trata-se de uma grave questão não apenas de sociedade como também, e sobretudo, de civilização. Ela abrange a família, seu papel e suas transformações. Como instituição-chave, a família permite a primeira afiliação dos recém-chegados e, a partir dela, sua subjetivação, sua primeira educação e sua socialização. Embora seja uma instituição permanente, a família não tem forma fixa. De fato, considerando-se apenas a história ocidental, desde a família ampliada até a família reconstituída da pós-modernidade, passando pela família nuclear moderna, ela evoluiu muito e ainda continuará a evoluir: chegamos hoje às famílias homoparentais. As transformações atuais correspondem à evolução do costumes: somos mais livres nas relações homem, mulher e criança. Por vezes para o melhor (autonomia de cada um) e, por vezes, para o pior (perda das referências sexuais e geracionais). Resta saber se a questão das atuais mutações da família foi bem formulada nos debates sobre o “casamento homossexual”, o que condiciona as discussões futuras a respeito das possíveis consequências sobre os filhos desse casamento.

Natureza e Cultura

Afirmamos sem qualquer hesitação: não nos parece que a questão foi bem formulada. Por quê? Porque antes dela foram priorizados outros debates: a oposição política entre a direita e a esquerda, a oposição teológica entre os religiosos (“Deus está vivo”) e os “pós-modernos” (“Deus está morto”), a oposição antropológica entre os defensores do

¹ Filósofo, professor de ciências da educação na Universidade Paris VIII, diretor do Collège international de philosophie. [Os livros *Os Mistérios da Trindade*, *A arte de reduzir as cabeças*, *O divino Mercado*, *A cidade perversa* têm tradução brasileira e revisitam aspectos centrais do pensamento ocidental.]

primado da natureza e os do primado da cultura. Por outro lado, essas oposições coincidem muito bem, pois a partir delas pode-se traçar um eixo “direita-religioso-natureza” contra um eixo “esquerda-pós-modernismo-cultura”. O problema é exatamente esse: em nossa opinião a oposição desses dois eixos não permite formular de maneira adequada a questão do casamento homossexual e de suas conseqüências.

Por quê? Porque quando se aborda a questão de seu melhor ângulo, o aspecto antropológico, fica evidente que somos seres de natureza e de cultura. Não um, ou o outro, mas ambos. A prova disso: eu sou (pelo tanto que posso julgar no momento em que escrevo essas linhas) um ser vivo – em mim, as funções fisiológicas ocorrem, independente da minha vontade (é melhor assim), por meio de diferentes órgãos que colaboram intensamente (pelo menos nesse instante) para que eu viva.

Sou falante porque, de acordo com as aparências, presentemente estou dizendo alguma coisa. Dependemos, então, não de uma, mas de duas dimensões. Isso é o que torna o problema tão complexo quanto apaixonante: essas duas dimensões -biológica, de um lado, e simbólica, do outro - não se regem pelas mesmas leis.

Do lado biológico, fazemos parte de uma espécie sexuada, ou seccionada em dois sexos – ou ainda, em um sutil jogo de palavras, sexionada, (aliás, uma das etimologias da palavra sexo vem da raiz indo-europeia *sak*, ou *sek*, que em latim se torna *secare*, cujo significado é “cortar”). Por essa razão, a sobrevivência da espécie passa inexoravelmente pela morte dos indivíduos e implica, tanto quanto possível, se queremos que isso continue, o encontro preliminar com um representante do outro sexo (seja ele alguém vivo, como costumava ser antes, ou *in vitro* como já é possível hoje em dia).

Do lado simbólico, somos parte de uma espécie (a única) cujos indivíduos são dotados da capacidade de falar o que quiserem sobre si mesmos e sobre o resto do Universo. Trata-se de uma maravilhosa aptidão – embora ela não deixe de apresentar alguns riscos... Mesmo assim, possuímos um direito natural inalienável, um direito carnavalesco que, igual ao direito de respirar, não precisa estar escrito nas Constituições, e que é a faculdade imprescritível de simbolizar e de imaginar, que permite ao homem todo tipo de jogo, todas as “fantasias”. O termo fantasia pode ser entendido no sentido clássico das coisas (ideias, conceitos, objetos...) fabricadas pela imaginação e capazes de se abstraírem do ordinário. Pode ser entendido também no sentido freudiano de “phantasie”, em alemão, de “phantasme”, em francês, termos originados do verbo grego *phanein* que designa o que pertence à ordem do parecer. E que esclarece muito bem, o que pertence à ordem do parecer e não do ser².

² O termo laciano ‘fantasma’ é um neologismo comum em escritos psicanalíticos. Em francês há duas formas de se traduzir ‘fantasma’: ou se opta pelo termo antigo, ‘fantasie’, fantasia, ou bem se traduz por fantasma. Optou-se pelo termo fantasia. Freud faz uso do termo alemão em sentido amplo, distinguindo fantasias conscientes e inconscientes. (N.T.)

Duas ordens que possuem leis próprias. Por vezes, porém, (até com certa frequência), podem surgir conflitos entre essas duas dimensões. Por exemplo, enquanto estou vivo, sou necessariamente (em 99,98 % dos casos) um homem, ou uma mulher³. *Enquanto falo, porém, posso dizer o que quiser* e também posso me passar por quem eu quiser: por uma mulher, no meu caso, que sou um homem, se isso me agrada (e inversamente). Nesse caso, não se trata mais de uma questão de sexo (biológico). Como afirmamos anteriormente, o gênero é um teatro⁴. E temos o direito de fazer teatro: o ato de nos passar por alguém que não somos é parte integrante dos direitos do homem. Trata-se do direito a fantasia. Se no passado muitos regimes políticos reprimiram ou esqueceram esse direito, os regimes democráticos não podem mais ignorá-lo. São a lógica e a moral – aqui são a mesma coisa – que exigem que essas duas dimensões, o sexo (biológico) e o gênero (simbólico), sejam levados em conta.

O (falso) debate atual

De que tratavam os recentes debates? De uma confrontação por vezes violenta entre os que se equivocavam ao afirmar que “só existe o sexo” e os que se equivocavam dizendo que só existe gênero”. Esse é o objetivo dessas reflexões: existiria enfim a possibilidade de se promover um debate sério sobre essa grave questão de civilização que integrasse essas duas dimensões?

A posição dos que afirmam não existir senão uma única dimensão, a da reprodução sexual, hoje é representada pelas minorias remanescentes do antigo discurso do patriarcado. São recrutadas com frequência dentre os membros da “direita”, nos meios em que se acredita que o pai constitui o princípio de autoridade fundamental, e nos meios religiosos que, entre a confusão de obediências, têm mais ou menos o mesmo discurso: Deus quis que espécie humana fosse dividida entre homens e mulheres, em consequência disso, a finalidade primordial (senão exclusiva) do sexo é unicamente a reprodução dessa espécie. Sem dúvida alguma, a negação das atividades fantasmáticas e eróticas implica o retorno do recalcado. Comportamentos que não deixaram de se reproduzir na própria Igreja Católica Apostólica Romana - não se deve esquecer, entre outras coisas, a síndrome pedofílica que implicou um imenso número de padres como suspeitos.

Essa insistência na reprodução e essa negação do jogo e dos prazeres do sexo podem, por sua vez, produzir os discursos mais grotescos. Em 2010, por ocasião de um grande sermão de fim de semana em Teerã, Kazem Sedighi, um aiatolá conservador iraniano, declarou que burlar as leis da natureza (as da reprodução) não podia senão desencadear a

³ O deslocamento do gene determinante do sexo, denominado “SRV” (Região Sexo-determinante do cromossomo Y), normalmente situado na extremidade do braço curto do cromossomo Y, não afeta senão 0,02 % dos seres humanos, embora alguns sustentem com veemência que o sexo biológico não existe.

⁴ Anne-Emmanuelle Berger, *Le Grand Théâtre du genre. Identités, sexualités et féminisme en Amérique*. Paris: Belin, 2013.

cólera do Criador. O que deu lugar à seguinte proposição: “Muitas mulheres vestidas de modo inadequado corrompem os jovens e o aumento de relações sexuais ilícitas faz crescer o número de tremores de terra” (*Le Monde*, 29 de abril de 2010).

Por outro lado, existem aqueles que ressaltam que é parte da vocação da humanidade se emancipar das normas da natureza – e que isso seria exatamente o que se denomina cultura. O que é verdade, mas a questão é saber até onde vai essa emancipação. Emancipar-se das normas é uma coisa, recusá-las é outra. Como seres vivos, podemos de fato recusar totalmente o real da sexuação do corpo em prol do imaginário sem limites da fantasia inerente ao fato de falar que, por sua vez, pode induzir até mesmo a crer que se pode escolher o próprio sexo? No entanto, essa anulação da dimensão real e essa valorização exclusiva da palavra e do que ela implica, a fantasia recebe os favores da pós-modernidade – que assim se acredita altamente revolucionária. O que promove o desejo de sustentar a fantasia até o fim, contra o próprio real, que para ele é um obstáculo. Os defensores dessa posição se persuadiram de que reduzir a identidade à dimensão real era algo procedente do discurso do patriarcado e que era hora de abandonar esse discurso e levar em conta apenas a dimensão imaginária.

Frente a isso, os que não renunciam à importância da natureza formulam duas questões importantes aos defensores da supremacia da cultura: o que seria um sistema simbólico (1) sem qualquer referência à nossa condição biológica e (2) desvinculado da autoridade do pai como aquele que pode acabar com as incertezas inerentes à paternidade, reivindicando-a e assinando-a (ato altamente simbólico) com seu nome? O mínimo que se pode dizer é que as respostas dos pós-modernos a essas duas questões não são óbvias.

Na verdade, é comum responderem a essas questões de um modo meio exagerado e parolótico, como fez o aitolá citado acima. Se eles se sentem constrangidos ao ter que fornecer essas “respostas” isso é porque a negação ou a denegação da dimensão real não pode ser sustentada sem se contrapor manifestamente à evidência. Para que eles efetivamente mantenham sua posição, é necessário negar a antecendência da vida sobre a palavra, negar que a palavra não é senão um epifenômeno inserido no fenômeno da vida. Nesse caso, eu me baseio em um axioma, que como tal é indemonstrável, mas é por si só evidente (espero eu): primeiro eu vivo, depois, (se tudo der certo) eu falo.

A negação da evidência de que a vida antecede a palavra habita o cerne do pensamento pós-moderno. O movimento foi lançado na França por Pierre Bourdieu (em *A Dominação Masculina*⁵) e se propagou além-mar a partir de autores como Judith Butler. Bourdieu sustentava que a distinção entre homens e mulheres não é um fato biológico, mas uma pura construção social: “O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário dos princípios de visão e de divisão sexuentes. Esse programa social de

⁵ Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Seuil, 1998, p. 16. [Edição brasileira: *A dominação Masculina*; tradução Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.]

percepção incorporada [...] constrói a diferença entre os sexos biológicos de acordo com os princípios de uma visão mítica do mundo enraizada na relação arbitrária de dominação dos homens sobre as mulheres³.” Bourdieu não parece enxergar que a dominação dos homens sobre as mulheres é de ordem social (algo a se lamentar), e que a existência de homens e de mulheres é de ordem biológica (algo que não se pode senão aceitar). Fazer a segunda depender da primeira seria como desferir um verdadeiro golpe de força lógica, o que, aliás, Bourdieu reivindicava como finalidade de seu trabalho desde o prefácio de seu livro *A Dominação Masculina*: é preciso “reverter a relação entre as causas e os efeitos e fazer surgir [o corpo sexuado como] uma construção social naturalizada”.

Seguindo os rastros de Bourdieu, Judith Butler afirmava que o sexo não passava de uma construção performativa. Que era resultado não de um dado natural, mas de uma construção histórica na qual atuam normas discursivas que fazem surgir no real o que elas normatizam, ou seja, os corpos sexuados⁶. Resumindo, nesses pensamentos pós-modernos atuais é o gênero que determina... o sexo real. O estranho é que esses sofismas e outros paralogismos chegaram até mesmo a revolucionar o meio psicanalítico, no qual uma parte passou a se posicionar contra Freud e a proclamar que seria preciso “esquecer a natureza⁷”.

E como ao sustentar essa posição nos vemos constrangidos a produzir crianças (isso porque essa questão ainda persiste), esses grandes revolucionários agora se sentem no dever de apelar ao mercado e às suas indústrias para resolver a questão que tanto evitaram: dispor de um homem e de uma mulher para gerar uma criança. De fato, o mercado está pronto para assumir essa tarefa, por meio da indústria da procriação médica assistida (intermediada por machos e fêmeas reduzidos ao estado de gametas), do mesmo modo que está pronto para criar um mercado da gestação para o outro – tirando vantagens (é o caso de se dizer) das bases conviviais e solidárias a partir das quais essas duas práticas se edificaram.

Surge nesse caso uma grave questão: isso seria libertar-se do patriarcado e das opressões indevidas impostas por ele e confiar as grandes questões humanas a novos sofistas e às suas soluções apócrifas, o que implicaria a formação de um mercado de seres humanos?

Procriação e filiação

Minha sugestão é se esquivar dessas duas mentiras opostas “Só existe o sexo” / “Só existe o gênero” - que monopolizam quase todos os debates sobre o casamento

⁶ Cf. Judith Butler, *Ces corps qui comptent, de la matérialité et des limites discursives du “sexe”* [1993], Amsterdam, 2009. Esse texto foi publicado três anos após a obra mais conhecida de Judith Butler, *Gender Problem*, 1990. Paris: La Découverte, 2006. [Edição Brasileira. *Problemas de Gênero. Feminismo e a subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 2003], e pretendia responder à “questão do que liga materialidade do corpo à performatividade do gênero”.

⁷ Esse era o título da coluna de Jacques-Alain Miller no Jornal Le Point, de 03 de fevereiro de 2013. Poderíamos ter pensado que com o seu senso laciano do significante ele acrescentaria um pequeno ponto de interrogação que teria mudado tudo: “esquecer a natureza?”. Mas não, ele escreveu “Esquecer a natureza”, o que soa como um imperativo: “Esqueçam a natureza” - e por que não: “Esqueçam o real!” esse “real” que, como real, era tão caro a Lacan.

homossexual. O que é preciso de fato é combinar as duas dimensões, a do sexo e a do gênero, a do real do corpo e a do *imaginário* inerente à nossa palavra.

Que os homossexuais se casem, se esse hoje é seu desejo. Não se pode deixar de lembrar, porém, de passagem, que isso teria feito sorrir (um sorriso amarelo) um dos maiores artistas homossexuais dos tempos modernos, Pier Paolo Pasolini, que via nessas reivindicações um sintoma do desaparecimento da negatividade radical que, não faz muito tempo, a homossexualidade⁸ possuía. Mas como aparentemente o radicalismo de um Pasolini não está mais em voga, deixemos que os homossexuais usem suas posições e signos da masculinidade e da feminilidade, explorando todas as suas possibilidades do modo que for mais conveniente para eles. Levando em conta um único limite: é fundamental que o homossexual homem saiba que “se considerar” como uma mulher jamais fará dele verdadeiramente uma mulher, aquela que, como tal, pode gerar uma criança em seu ventre-, fato que, felizmente, muito homossexuais reconhecem⁹. O mesmo acontece, mas de forma inversa, com a mulher homossexual: a testosterona, mesmo em altas doses, poderá estimular o crescimento de pelos em algumas áreas e a voz rouca, mas certamente não um pênis capaz de ejacular espermatozoides.

Que os homossexuais que se casam saibam que não poderão invocar a igualdade com os casais heterossexuais inférteis, que podem recorrer a técnicas médicas de reparação. De um lado, porque não se trata de um direito jurídico dos heterossexuais, mas de uma disposição natural que, se estiver alterada, a medicina com frequência pode restaurar. De outro lado, porque logicamente é impossível comparar o caso de um casal constituído de um homem e uma mulher que não pode ter filhos e apela para a procriação médica assistida e o caso de um casal homossexual, que não tem nenhuma disfunção natural, mas sim uma impossibilidade absoluta, já que lhe falta a condição necessária e imprescindível para ter filhos: a existência de dois sexos.

A adoção é outra coisa. Muitas crianças acolhidas por tios, tias, amigos devem sua sobrevivência material e afetiva a essa modalidade de acolhimento. Razão pela qual a demanda de adoção pelos casais homossexuais pode ser legítima. De fato, alguém precisaria ser verdadeiramente pessimista para acreditar ainda que os casais homossexuais são piores pais do que maioria dos casais heterossexuais, aos quais se deu espontaneamente o direito de criar filhos. Muitas coisas seriam possíveis desde que as crianças adotadas não fossem

⁸ Posições que o cineasta, poeta e escritor italiano Pier Paolo Pasolini (1922-1975) defendeu em três textos primorosos que escreveu antes de morrer assassinado: *Lettres luthériennes. Petit traité pédagogique*. Paris: Seuil, 2002, e *Écrits corsaires*. Paris: Flammarion, 1974.

⁹ Quero utilizar como prova a luta travada por Jean-Pier Delaume-Myard (*Homosexuel contre le mariage pour tous*, Duboiris, 2013), autor de cerca de quarenta documentários para a televisão, alguns dos quais receberam prêmios importantes (em 1998, por exemplo ele foi o laureado de um concurso nacional contra a homofobia por uma sinopse sobre a deportação dos homossexuais durante a Segunda Guerra Mundial). Jean-Pier Delaume-Myard (que afirma sobre si mesmo “Sou homossexual. Não sou gay. Eu não fiz a escolha de minha orientação sexual. Não sou mais orgulhoso de ser homossexual do que alguém de ser heterossexual”) defende o direito de duas pessoas se amarem, qualquer que seja seu sexo, e o direito inalienável da criança de ter um pai e uma mãe.

privadas do direito de saber que, em sua natureza, elas provêm de um homem e de uma mulher

A única maneira de isso acontecer seria dispor de um código civil que distinguisse a procriação (que são os pais verdadeiros, o genitor e a genitora) e a filiação (que são os pais declarados, aqueles que se comprometem a cuidar delas). Sem dúvida alguma, no atual estado das coisas, os dois pais declarados corresponderão quase sempre aos dois pais genitores, mas se uma lei como essa entrasse em vigor ela não deixaria mais as crianças desprotegidas, quando esse não for o caso. De qualquer modo, é preciso fazer constar a identificação da origem biológica ao se “registrar os bebês”. A inscrição dos pais biológicos nas tábuas da lei teria pelo menos duas vantagens e poucos inconvenientes: 1º) dissuadir os pais adotivos da tentação de “esquecer”, ou de não querer saber, que a diferença sexual está na origem das crianças; 2º) permitir que essas crianças tenham como referência não o que uns e outros comentam a respeito de sua origem, mas o que diz o Grande outro¹⁰ da lei.

Espero que essas poucas reflexões possam esclarecer que o direito dos indivíduos é relativo, já que ninguém pode ampliar indefinidamente o seu sem usurpar o direito dos outros. Explicando melhor: a extensão dos direitos dos homossexuais (legítima) não deve ser feita em detrimento do fato (incontornável e fundamental em uma espécie sexuada) de que as crianças nascem de um pai e de uma mãe aos quais eles têm direito simbólica e legalmente. A afeição e a generosidade de que provavelmente os casais homossexuais são capazes não são suficientes. E aí não se pode esquecer o que ensinou Freud: É fundamental que a criança possa elaborar sua origem que, por sua vez, evidencia a diferença sexual. Isso porque, segundo Freud, a criança se pergunta incessantemente o que significa “ser casado”. Ele situava essa questão exatamente na origem das teorias sexuais infantis: “Em relação [...] com o insolúvel problema de saber de onde vêm as crianças, outra questão preocupa a criança: quais são a essência e o conteúdo desse estado que se denomina “ser casado”, e ela responde a isso de acordo com a conjunção de percepções fortuitas fornecidas pelos pais e a partir das suas próprias pulsões, que ainda são marcadas pelo prazer¹¹.” O pequeno Hans¹², por exemplo, não cessava de perguntar como se fazem as crianças, como a mamãe fica grávida: Quando o papai a beija? Quando ele põe seu pipi em algum lugar?

Se as crianças adotadas pelos casais homossexuais não podem elaborar sua origem, inclusive em relação à diferença sexual, corre-se o risco de remetê-las, antes mesmo de que elas venham ao mundo, às formas mais dramáticas do tormento de origem. Há de se convir

¹⁰ Para Lacan o pequeno outro não é realmente o outro, mas uma projeção do ego e pertence à ordem do imaginário. O grande Outro pertence à ordem do simbólico, designa a alteridade radical que transcende a alteridade ilusória do imaginário. Lacan coloca a identidade dessa alteridade radical do Grande Outro junto com a linguagem e a lei. (N.T.)

¹¹ Sigmund Freud “*Les théories sexuelles infantiles*”, in *La Vie sexuelle*. Paris: PUF, 1969, p. 24.

¹² Edição brasileira. Sigmund Freud. *Análise da fobia de um garoto de cinco anos (« O pequeno Hans »)*. Em *Obras Completas, volume 8*; tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

que esse mundo já é bastante problemático, tentemos pelo menos protegê-las de todas essas coisas.

Tradução: Mariza Perassi Bosco
Revisão: Edgard de Assis Carvalho

Corpos biográficos, mentes confessionais: uma aventura metodológica.

Edgard de Assis Carvalho¹

RESUMO

o texto sistematiza os passos de uma pesquisa teórica iniciada no IEC, *Sexualidades e suas transições*, que tomou novo rumo após a entrada de pesquisadores da Fiocruz. A partir das narrativas médicas e das bioconfissões, essa ‘aventura metodológica’ aposta numa interpretação complexa das sexualidades trans.

Em três de agosto deste ano de 2019 foi realizado um seminário sobre a primeira sistematização das narrativas de pacientes trans enviadas por duas médicas da Fiocruz. Para o encontro foram escolhidas oito de um total de cinquenta, número este que constitui o corpus da pesquisa.

O material narrativo deveria ser transformado em relatos na primeira pessoa, rebatizados com nomes fictícios, para que a verdadeira identidade dos pacientes fosse preservada. O presente texto é uma reflexão dessa aventura metodológica.

A inspiração inicial da argumentação decorre de um dos últimos ensaios de Edgar Morin – *A aventura de O Método* – originalmente publicado em 2015. O texto percorre o itinerário cognitivo que marcou a escritura da hexalogia, cujos volumes foram publicados respectivamente em 1977, 1980, 1986, 1991, 2001, 2004. O entrelace entre vida e ideias, ou entre percurso de subjetivação e criatividade de um pensamento livre, é amplamente sistematizado.

À medida em que os capítulos se sucedem, a narrativa mostra que ideias e possíveis verdades são sempre rubricadas por incertezas e indeterminações. São biodegradáveis. Quando se blindam convertem-se em doutrinas fechadas, intolerantes, paradigmas inertes que impedem a liberdade do pensamento e a religação dos saberes.

Há uma imagem simbólica que Edgar Morin extrai do mundo da natureza para definir o percurso dos seis volumes. Eles devem ser vistos como os galhos de uma frondosa figueira originária da Índia, cujos ramos e galhos ao caírem sobre a terra, transformam-se em novos ramos e troncos. De posse desse argumento, passei a supor que, em sentido amplo, a sexualidade sempre contém ramificações e arborescências que, por

¹ PUC/IEC/COMPLEXUS.

vezes, escapam das intenções e convicções do sujeito que as interpreta. Tal pressuposto me levou a Michel Foucault.

No volume quatro de *A história da sexualidade*, cujo sugestivo subtítulo é *As revelações da carne*, Foucault reitera que o caráter prolixo das relações sexuais parece ser uma constante histórica, mesmo que esse quatro volume exiba uma sofisticada construção das práticas postas em ação nas confissões cristãs e que, guardadas as devidas proporções, podem ser identificadas nas sociedades laicas da modernidade líquida.

Na maioria das sociedades, portanto, os comportamentos sexuais mútuos entre as partes envolvidas em qualquer tipo de relacionamento podem assumir formas variadas e mecanismos muito diferenciados, que envolvem restrições sociais, governamentalidades, regras jurídicas e, claro, preconceitos de toda ordem.

Foucault reitera que esses processos ambivalentes, ambíguos, transgressores, envolvem uma codificação bastante precisa de momentos, iniciativas, aceitações, recusas, posições, gestos, carícias, palavras, insinuações, desejos nem sempre explicitados, revelados, confessados.

Cientificista, arrogante, antropocêntrico, o paradigma ocidental incumbiu-se de selar as oposições entre corpo e mente, corpo e pensamento, corpo e imagem. Colocá-los em circuito recursivo complexo permanece um desafio que por vezes parece inalcançável, uma vez que, segundo as regras do método, a ciência tem de ser objetiva, seca, petrificada.

Com isso, as ditas humanidades deixaram de lado sentidos, sentimentos, corporalidades, desejos, pulsões que integram e delimitam o mundo da vida. Creditada ao paradigma cartesiano, essas dualidades impedem a emergência de hominiscências, esses diferenciais da hominização tão almejados pelo recém falecido Michel Serres.

Em *Variações sobre o corpo*, de 1999, Serres reitera que o corpo em movimento federa os sentidos e os unifica no tempo e no espaço. Se essa pluralidade de movimentos, êxtases, desejos, frustrações parece óbvia no cotidiano da cultura, ela se encontra ausente dos ensinamentos transmitidos nas escolas de quaisquer níveis, sempre empenhados em codificar ‘regras do método’ que comandem assepticamente o movimento de uma pesquisa, um ensaio, uma tese.

Por isso, aprendemos a valorizar o trabalho produtivo em detrimento das performances musculares, passionais, amorosas que brotam a todo tempo, como se elas constituíssem um produto descartável, recalcado, que atrapalha a objetividade e a pseudoneutralidade da ciência. Para Serres, no final do século 20, quando o *Variações* foi publicado, parecia óbvio que, no futuro, a religação das aparelhagens do corpo e dos comandos da mente seria posta em prática.

Claro que esse horizonte não se concretizou nessas primeiras décadas do século 21, embora saibamos que a postura ereta e os processos simbólicos dos seres humanos foi

decisiva para o desencadeamento de todos os encontros e desencontros que moldaram processos evolutivos e práticas culturais.

Antropoides não humanos, nossos predecessores enfrentaram grandes desafios para pôr em ação a locomoção, a linguagem, a invenção, o amor, o conflito, a dominação, a troca. Suas corporeidades são exemplo disso. Nós, os primatas humanos, apenas prolongamos turbulências e inquietudes, redirecionando-as para uma sofisticada vertigem corporal, responsável por aquilo que somos, ou que pretendemos ser.

Por isso, nossa corporeidade é um sistema aberto de posturas, criatividade, posições, que deve integrar necessariamente as leituras que fazemos de nós mesmos e dos outros. Corpos são biográficos e essa biografização tem uma matriz cognitiva filo e ontogenética. Como a vida e os conhecimentos, corpos têm memórias ancestrais que precisam ser desvendadas por espíritos abertos para que as ordens e desordens da alma sejam desvendados.

Afinal, o homo sapiens sempre se viu às voltas com suas experiências, como relatá-las diante de quem se dispõe a ouvi-las. Desvendar qualquer material discursivo requer uma escuta sensível e uma aprendizagem diversificada capazes de captar a diversidade e a unidade dos sujeitos, como bem percebeu Marie-Christine Josso em seu breve e denso texto sobre o corpo biográfico.

Quando o corpo fala, a mente se incumbe de sistematizar e processar o conteúdo discursivo a ser compartilhado por uma comunidade de aprendentes-pesquisadores. Nem sempre consegue fazer-se ouvir, talvez por um déficit da escuta, ou mesmo por uma flutuação do mundo dos significantes que nunca se ajustam plenamente às esferas dos significados.

Tudo começou em 2018. Após a entrada das médicas da Fiocruz, uma derivação do projeto teórico *Sexualidades e suas transições* começou a tomar corpo. O objetivo das primeiras reuniões do grupo foi alavancar as complexas possibilidades da interpretação dos dados. Tínhamos em mãos o material revelado nos sucessivos depoimentos dessa tão diversificada população trans que circula pelos corredores da Fiocruz. Maria Regina Cotrim Guimarães e Ruth Khalili Friedman são as responsáveis desse primeiro momento da escuta e da transcrição de lembranças oriundas das consultas médicas.

A partir daí, foi delineado um projeto de pesquisa, que seguiu a tramitação institucional corriqueira, alguns ajustes discursivos, delimitação do ‘corpus teórico’, do ‘universo empírico’.

Aos poucos, Maria Regina e Ruth foram enviando o que passamos a chamar de “narrativas” para evitar termos como etnografia de si, sujeito de pesquisa e outros que comumente aparecem nesse tipo de pesquisa. Surgiu então a ideia de converter o material dos depoimentos em registros em primeira pessoa.

A princípio tudo parecia fácil, rápido, uma mera transposição do material narrativo decorrente das consultas médicas para o registro das subjetivações. Não foi isso porém o que ocorreu. Ao ler sucessivas e incessantes vezes o material e ‘batizar’ as narrativas, fui mobilizado por fortes emoções, sonhos, desejos, erotizações.

À falta de um nome consagrado, surgiu a ideia de chamá-las de bioconfissões. Trata-se de um neologismo que talvez desapareça posteriormente quando todo o material estiver sistematizado. Ao todo serão cinquenta narrativas das quais já temos em mãos vinte e seis, muitas delas já transmutadas em processos bioconfessionais.

O que se tem em mãos até agora é uma dramaturgia cênica, uma estética da existência, uma plataforma desejante, um espaço-tempo de desfiguração, termo usado por Byung-Chul Han, para se referir ao teatro.

O material exhibe a diversidade desses corpos-mentes trans que, cada vez mais, desafiam o conflito das interpretações, categorizações, diagnósticos.

Na primeira sistematização realizada em março, as identidades dos pesquisados foram assumidas pelos pesquisadores, como se fossem as suas. Num passe de mágica, passamos a ser Amanda, Brigitte, Berenice, Jéssica, Rosane, Sabrina, Gabi, Márcia Regina, nomes de batismo dados às narrativas originais. Essa plataforma confessional ainda demandará discussões, reuniões, seminários. Talvez uma meta-narrativa emerja do conjunto, mas ainda é cedo para prever o formato final que o trabalho irá assumir.

A todo tempo em que me embrenhava nesse caldeirão de sentidos, sensualidades, frustrações, utopias, fui guiado por uma afirmação feita por Sigmund Freud, em *A interpretação dos sonhos* na recente tradução de Paulo César de Souza que está na página 169.

Disse Freud: “No trabalho científico, quando a solução de um problema apresenta dificuldades, é muitas vezes vantajoso acrescentar um segundo problema, assim como é mais fácil quebrar duas nozes juntas do que separadamente.” Temos um segundo problema em mãos e ainda não sabemos como solucioná-lo. Esse é o desafio que nos espera, essa aventura que nos assombra.

REFERÊNCIAS

Michel Foucault. *Histoire de la sexualité 4*. Les aveux de la chair. Paris: Gallimard, 2018.

Marie-Christine Josso. O corpo biográfico: corpo falado e corpo que fala; tradução Albino Pozzer. *Educação e Realidade*. Porto Alegre: UFRGS, 2012, p 19-29.

Edgard de Assis Carvalho. Diálogos do corpo. Em *Cultura e pensamento complexo*. (Edgard Carvalho, Conceição Almeida, orgs). Porto Alegre: Sulina, 2012.

Michel Serres. *Variações sobre o corpo*; tradução Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

Michel Serres. *Hominescências. O começo de uma outra humanidade*; tradução Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

Han Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*; tradução Enio Paulo Giacchini Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

Sigmund Freud. A interpretação dos sonhos. *Obras completas*, volume 4: tradução Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2019.

Notas sobre a empatia: senso e contrassenso da alimária humana¹

Josimey Costa da Silva²

RESUMO

A vida é composta por seres vivos e pelos seres que a compõem. Cada ser vivo contém em si tudo o que integra a vida como um todo, como se fosse um fractal, um modelo reduzido e potente de toda a pujança do viver. Um animal é um ser vivo multicelular, deve ter capacidade de locomover-se, a não ser que esteja morto. O texto questiona a fronteira entre animalidade e humanidade, questão central das ciências humanas.

Todos os animais se nutrem de outros seres vivos e, por um consenso social e a-racional que ainda perdura, todos os outros animais são considerados irracionais em oposição aos seres humanos. Tanto que chamar uma pessoa de animal é extremamente ofensivo, ainda mais se o animal for um cachorro, um burro, uma vaca, um macaco ou um porco. Se o animal for um gato ou uma gata, aí já é elogio. Prova disso é que a ferramenta de digital da internet Google apresentou, em agosto de 2019 e em apenas meio segundo, 302 milhões de resultados para a palavra gato³, um número que havia crescido 45 por cento desde dezembro de 2018; um vídeo de gatinhos miando na plataforma de vídeos Youtube pode ter mais de 5 milhões de visualizações⁴ - e todo mundo sabe como gatinho miando é algo que toca o insuportável; já postagens de gatos na plataforma digital de relacionamento social Facebook são garantia de *likes* com mais de dois dígitos sempre. Sei por experiência própria: os *posts* com fotos da minha gata malhada Milly sempre são os mais comentados da minha *timeline*, cheia de tentativas vãs de crítica política e transcendência filosófica de parca repercussão⁵. Justíssimo. Os felinos são criaturas absurdamente lindas e encarnam uma

¹ Desenvolvido com base no artigo “A alimária humana”, publicado em 11/12/2018 no portal digital de reportagem Saiba Mais. Disponível em <https://www.saibamais.jor.br/a-alimaria-humana/>.

² UFRN/ Marginália. Pós-graduação em Estudos da mídia. Grupo de estudos transdisciplinares em comunicação e cultura.

³ Disponível em https://www.google.com/search?source=hp&ei=ZlJaXeWKLYLTwAK-pLXYCg&q=gato&oq=gato&gs_l=psy-ab.3..0110.2751957.2756435..2758429...4.0.0.287.1268.3j0j4.....0...1..gws-wiz.....35i39i19.wr2yTpc56ow&ved=0ahUKEwjl1eCet47kAhWCKVAKHT5SDasQ4dUDCAU&uact=5. Consultado em dezembro de 2018 e agosto de 2019.

⁴ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=bcf5wit121k>. Acessado em agosto de 2019.

⁵ Se houver interesse em consultar, o exemplo mais recente está disponível em <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2780326788647495&set=a.535115256502004&type=3&theater>, postado em 22/05/2019 e com 49 curtidas. Enquanto isso, a postagem de crítica política disponível em <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2941503705863135&set=a.670969552916573&type=3&theater>, datada de 11/08/2019, só alcançou 6 curtidas. Ambos os links foram acessados em agosto de 2019.

outra definição dicionarizada para a palavra animal, ou seja, aquilo que é carnal, sensual ou lascivo.

É disso que se trata: animais. Não humanos e humanos. Frans De Waal é um primatólogo e etólogo holandês, que faz pesquisas científicas com animais de diversas espécies. A ciência há tempos reconhece a inteligência em animais não humanos, mas De Waal (2010; 2013) vai além. Ele diz que há uma essência biológica na moral e afirma encontrar comportamento altruístico em espécies distintas, inclusive entre os símios, que dariam a base fundamental do comportamento moral humano⁶. Mais: haveria verdadeiras amizades entre indivíduos dentre outros animais, mesmo entre espécies diferentes. Um vídeo recente publicado na plataforma digital social Twitter⁷ mostra uma onça brasileira criada durante um ano pelo biólogo Leandro Silveira⁸ e amamentada por uma cadela que, depois de liberada na natureza, retorna e demonstra inequivocamente afeto por ele e pela cadela Zabelê, sua mãe-de-leite. Essa mesma cadela é mostrada em um vídeo num *website* jornalístico⁹ brincando com filhotes de onça-pintada, um lobo-guará e uma onça-preta, tudo isso no Instituto Onça Pintada - IOP/Jaguar.org¹⁰, no Parque Nacional das Emas, em Goiás/BR.

Nada é mais ilustrativo dessa perspectiva sobre a empatia, a “forma de identificação intelectual ou afetiva de um sujeito com uma pessoa, uma ideia ou uma coisa”¹¹ que o vínculo mãe-e-filho, um dos mais poderosos da natureza. Sua base é, antes de tudo, comunicativa e é um vínculo imprescindível na sustentação da vida (HARLOW, 1965; BAITELLO JR., 1998); suas demonstrações são fartamente representadas pelos textos culturais, mas o foco desses textos, em geral, é o vínculo parental humano. Já quando se trata de outros animais, não consideramos para nada essa vinculação e, por isso, caçadores ainda matam onças-pintadas no Brasil e não se preocupam se deixam filhotes órfãos, mesmo que a espécie esteja seriamente ameaçada de extinção¹²; criadores apartam bezerros das vacas para não perderem a produção de leite; leitões são isolados da suas progenitoras

⁶ Consultar também a entrevista “Ideias do milênio: primatas têm algo próximo ao senso de Justiça humano”. In: Consultor Jurídico. Disponível em <https://www.conjur.com.br/2013-jul-26/ideias-milenio-frans-waal-primatologo-holandes>. Acesso em agosto de 2019.

⁷ Disponível em: https://twitter.com/iti_malia/status/1162428202079391749. Acesso em agosto de 2019.

⁸ Curriculum lattes: <http://lattes.cnpq.br/6039441974604797>. Acessado em agosto de 2019.

⁹ Disponível em <http://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/terra-da-gente/videos/t/edicoes/v/amiga-da-onca-relacao-improvavel-entre-uma-cadela-e-felinos/6933892/>. Acesso em agosto de 2019.

¹⁰ Acesso: <http://jaguar.org.br/>. Consultado em agosto de 2019.

¹¹ Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013. In: <https://dicionario.priberam.org/empatia>. Consultado em agosto de 2019.

¹² Para mais informações, consultar reportagem de Elida Oliveira no portal digital de notícias G1 publicada em 21/02/2019 06h01: **Maior felino das Américas, a onça-pintada está criticamente ameaçada de extinção na caatinga**. Disponível em <https://g1.globo.com/natureza/desafio-natureza/noticia/2019/02/21/maior-felino-das-americas-a-onca-pintada-esta-criticamente-ameacada-de-extincao-na-caatinga.ghtml>. Acessado em agosto de 2019.

para irem para o abate quando ainda têm a carne tenra. Todos esses filhotes gritam por suas mães perdidas e todas essas mães buscam suas crias sequestradas porque “*las emociones no son únicamente una cualidad humana: son comunes a todos los mamíferos (así como a todas las aves y probablemente a algunos reptiles e incluso peces)*” (HARARI, 2016, p. 99).

Outros fatores menos abstratos também nos identificam com os demais animais em nossas relações mãe-e-filhos. A empatia tem muito a ver com o hormônio ocitocina, encontrado nos mamíferos e apodado na mídia informativa de massas como “o hormônio do amor”. O artigo “Desvendando sexos, produzindo gêneros e medicamentos: a promoção das descobertas científicas em torno da ocitocina” (ROHDEN & ALZUGUIR, 2016) é elucidativo ao discutir como o jornalismo de popularização científica trata os efeitos desse hormônio: docilizador para homens, sexualizante para mulheres e potencializador do prazer durante o ato sexual. Pesquisas mais recentes¹³ demonstram que a ocitocina provoca as contrações do parto e possibilita literalmente, à mulher, dar-se como alimento na produção de leite para o seu filho, sincronizando suas funções corporais às do bebê.

Sei o que é isso, sou mãe de dois rapazes e amamenteei a ambos, além de um bebê, filho afetivo. A ocitocina nos abre para o outro. Fornece-nos uma base biológica a mais para nos aproximarmos de animais que, sem os textos culturais da espécie humana, também amamentam e cuidam dos seus filhotes. Tudo isso indicando que a empatia não é puro sentimento e, muito menos, exclusividade humana, como muitas vezes o ideal filosófico pode sugerir¹⁴. Se a empatia não é prerrogativa humana, a considerar também os estudos de De Waal (2010; 2013), os estados e atitudes derivados da empatia como altruísmo, solidariedade, moral e até ética, num sentido mais primordial, também não são privilégio da humanidade.

A literatura de ficção ajuda a formar um quadro mais nítido e ainda mais desabonador para a nossa espécie. A imaginação de Daniel Quinn (2010) faz Ismael, um gorila intelectual, refletir sobre o que nós, humanos, fizemos ao nosso mundo a partir da revolução agrícola ou neolítica: infestamos o planeta e, como vírus, estamos matando nosso hospedeiro ao eliminar toda a concorrência possível por alimento, sejam ervas

¹³ Entre outras, citamos as pesquisas descritas nos artigos de AMAYA, José M. G. **Neurobiología del «vínculo de apego» y embarazo**. Disponível em <https://www.unav.edu/documents/6709261/2428b6c4-3d70-449a-afa8-32d27067f1ea>; GALBALLY, Megan et al. **The role of oxytocin in mother-infant relations: a systematic review of human studies**. Disponível em <https://www.researchgate.net/publication/222112117> *The Role of Oxytocin in Mother-Infant Relations: A Systematic Review of Human Studies*; ou ainda, SZYMANSKA, M. et al. **Psychophysiological effects of oxytocin on parent-child interactions: A literature review on oxytocin and parent-child interactions**. In: *Psychiatry and Clinical Neurosciences* 2017; 71: 690–705. Doi:10.1111/pcn.12544. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/pcn.12544>. Acessos em agosto de 2019.

¹⁴ A empatia nas relações humanas foi objeto de reflexão, entre outros, para Husserl (*Meditações cartesianas*, 1931), Heidegger (*Ser e tempo*, 1927) ou Stein (*A empatia*, 1917), que enfatiza o papel das sensações e percepções na constituição da empatia.

daninhas ou onças-pintadas. Com o que concorda Yuval Harari (2016, p. 89), para quem o humanismo produziu uma nova era, o Antropoceno, em que inundamos a terra com animais domésticos a nosso serviço em detrimento dos selvagens e nos sentimos muito bem assim, obrigada. Somos os deuses cruéis no topo da criação, símios que em 70 mil anos mudamos o ecossistema global de formas radicais e numa escala sem precedentes, planetária. Isso equivaleria à Idade do Gelo ou aos movimentos tectônicos e, em menos de cem anos, poderia significar um desastre cósmico como o impacto de um asteroide sobre a Terra. Ou poderá. A ver. Melhor dizendo: a não ver, pelo menos no que concerne às presentes gerações; deixamos essa incógnita terrível para as futuras...

Cabe, ainda, perguntar: como foi que nos apartamos da nossa natureza, essa mais animal, a ponto de nos desconhecemos como tal e nos permitimos escolher, egoisticamente, os animais que merecem viver e os que merecem morrer? Contraditoriamente, repudiamos os casacos de pele felpuda, mas portamos *it bags* de couro de vaca tocando nossos corpos, justo quando é a pele nosso principal órgão de permuta com o mundo (SILVA, 2006); salvamos as baleias, mas que os frangos vivam e morram miseravelmente em granjas, pouco nos importa; um grande número de nós ama *pets*, mas um número talvez ainda maior de nós comemos porcos, animais inteligentes e sensíveis que são criados em condições muito cruéis para serem consumidos na forma de bistecas, presunto e linguiças.

Se achamos adoráveis os coelhos e odiosas as cobras, isso é parte da nossa condição de animalidade porque as cobras podem nos matar; os coelhos, podemos comer. Só que negamos essa mesma condição quando tratamos alguns outros animais como o tipo de humanos que somos, rechaçando tudo aquilo que os faz pertencer a uma determinada espécie. Assim, vestimos roupinhas, calçamos sapatinhos em cachorros, os fazemos passear em carrinhos por corredores de *shopping centers* como se as vitrines e as aglomerações lhes interessassem.

Criamos a cultura para superar a nossa morte e nos separamos da nossa biologia como consequência disso. Então, desenvolvemos a cultura da nossa própria morte e das outras espécies, convertemos a morte em indústria. Estipulamos critérios claros e não tão claros para decidir os animais que são gado para abatedouro e aqueles que são como filhos dos deuses, nós mesmos, que acreditamos em nossos poderes de vida e morte sobre os outros. Nossos etnocentrismos rejeitam culturas diferentes da nossa, enquanto nosso antropocentrismo despreza tudo o que não nos pareça humano. E é por aí que os cachorrinhos viram os bebês da solidão urbana. E por aí também que nos desumanizamos pelos genocídios que abundam na nossa história.

Nós fazemos essa história todos os dias. A indústria da morte rende audiências globais e muito dinheiro nos telejornais de todo o mundo, seja produzindo notícias sobre guerras ou sobre entretenimentos cheios de sangue. Uma partida de futebol recente entre

os times Barcelona de Guayaquil e Macará pelo Campeonato Equatoriano foi suspensa porque pelo menos 40 pessoas foram feridas, algumas delas por golpes de faca¹⁵. Esse exemplo está longe de ser único ou raro. Na TV, máquina do tempo instalada em toda parte, os gladiadores atravessam as eras e os continentes para se digladiarem até a morte diante de telespectadores que giram invariavelmente os polegares para baixo.

Com toda crueldade do mundo, ainda fazemos literatura e filmes. É desse jeito que tentamos purgar o genocídio dos ameríndios, o holocausto judeu, as guerras civis, as guerrilhas urbanas cotidianas, a fome na África, os imigrantes do oriente, que morrem como cardumes na travessia do mar Mediterrâneo para chegar à Europa e os latino-americanos barrados pelo muro de balas entre o México e os Estados Unidos. Só que nem purgamos e nem conseguimos parar essa indústria da morte lucrativa, que só produz perdas. Por que seguimos perdendo com as guerras por petróleo e por drogas no mundo inteiro? Com genocídios como o dos negros no Brasil, que produz 49.524 assassinados a cada 100 habitantes ao ano? Ou com o feminicídio, que mata 13,5 mulheres diariamente em nosso país¹⁶? A norte midiática pode até entreter, mas também tem potencial para abalar até quem não se comove com uma criança destruída pelo *crack* ou com uma adolescente imunda, que se prostitui para fumar mais uma pedra justo no semáforo da esquina mais próxima.

O relato pode produzir empatia (CIRULNYK, 1995). A narrativa da morte pode impactar muito mais do que a morte em si, já que narrar é um ato cultural, simbólico; mobiliza a imaginação e potencializa as emoções, o que nos permite identificação e projeção com mocinhos e bandidos (MORIN, 1970). É capaz de anestesiá-los também quando é só um espetáculo vazio, pois podemos nos lamentar a distância, em segurança e relevar a nossa própria condição de mortalidade - quem morre é sempre o outro e isso, em oposição, nos faz sentir mais vivos. A polarização tem esse efeito: ressalta as características de cada polo oposto. Por isso, se somos racionais e consideramos que os outros animais não o são, por oposição nos percebemos como mais inteligentes. E se os animais não humanos não fossem tão irracionais? E se fossem mais altruístas, mais solidários, mais empáticos do que nós? Que espécie de alimária seríamos nós?

Humana, demasiado humana. Acredito que poderíamos ser diferentes, apesar de sermos tantas vezes indiferentes, mesmo com todas as tristezas, incertezas e indignidades

¹⁵ **Briga de torcida suspende jogo no Equador e deixa 40 feridos.** In: O Estado de S.Paulo 06 de fevereiro de 2017 | 09h22. Disponível em <https://esportes.estadao.com.br/noticias/futebol,briga-de-torcida-suspende-jogo-no-equador-e-deixa-40-feridos,70001654586>

¹⁶ Índices de pesquisa do IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - apontam o número de 72.843 homicídios no ano de 2017 no Brasil, considerando entre eles os assassinatos com registros mal feitos. Desses, 75,5% são indivíduos negros. Para mais detalhes, consultar os Atlas da Violência dos Municípios Brasileiros 2019: <http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/21/atlas-da-violencia-dos-municipios-brasileiros-2019> e também Atlas da Violência 2019: <http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/19/atlas-da-violencia-2019>. Acessados em agosto de 2019.

que vivemos no Brasil atual com o governo Jair Bolsonaro. Estou quase deixando de acreditar. Sei que podemos ser cruéis, incansavelmente. Que podemos matar por dinheiro. Que podemos dormir quando o mundo inteiro grita. Sei também que tudo isso vai contra a nossa natureza, que não é só antipática, mas também empática em nossa animalidade mais profunda. Cai por terra a fronteira animalidade-humanidade, e é isso que devemos problematizar com os instrumentos cognitivos que possuímos.

Não devemos descartar algumas aquisições que nossa condição humana nos dotou. Uma delas é a imaginação, aliada muito ativa da empatia. É preciso a morte mais completa da nossa imaginação para que fiquemos encarcerados em nós mesmos, sem saída para a alteridade. Jung (2000) afirmou que todos nós carregamos uma sombra e quanto menos saibamos dela, mais negra e densa ela será. As sombras estão na cultura e é ela que nos brinda com os preconceitos (MORIN, 1970). Ela impregna a nossa biologia e cria biologies periféricas (CYRULNIK, 1995), alterando nossa sensibilidade.

Tenho convicção de que, se há alguma via de escape, ela passa pelo outro além de mim, pelo coletivo. Para sobrevivermos ao desastre que está sendo o Brasil e o que tem sido a nossa espécie em todo o mundo, precisamos salvar a empatia. Só ela pode fazer de nós uma espécie melhor. Para sermos empáticos, precisamos compreender o outro e a compreensão é um ato cultural, assim como a narratividade. A mesma cultura que nos dá a sombra, nos deu a linguagem e o relato, a música, a arte, a literatura e a poesia e, também, o choro, o riso, os heróis míticos, os pensadores de carne e osso, os sonhadores familiares, os contestadores juvenis e os aventureiros sem idade. E também o altruísmo anônimo e diário de uma mãe, de um pai, de um irmão ou irmã, de um amigo mais generoso. Todos podemos sair de nós mesmos para nos colocarmos no lugar do outro como resultado de um valioso exercício de imaginação. É só desse modo que a sua dor pode se tornar a minha, assim como minha alegria pode estancar a sua tristeza.

REFERÊNCIAS

BAITELLO JR. Norval. **Comunicação, mídia e cultura**. *In*: São Paulo em perspectiva, v.12/ n.º.4/ Out-Dez 1998. Disponível em: http://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v12n04/v12n04_02.pdf. Acesso em agosto de 2019.

CYRULNIK, Boris. **Os alimentos do afeto**. Tradução: Celso Mauro Paciornik. São Paulo, Ática, 1995.

HARARI, Yuval N. **Homo Deus: breve historia del mañana**. Tradução: Joandomenèc Ros. Barcelona, Debate/Penguin, 2016.

DE WAAL Frans. **A Era da Empatia - Lições da Natureza Para Uma Sociedade Mais Gentil**. Tradução: Rejane Rubino. Companhia das Letras, 2010.

_____. **The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates.** London, Norton W.W. &Company, 2013.

HARLOW, Harry F. *et al.* **Total social isolation in monkeys.** In: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC285801/pdf/pnas00159-0105.pdf>. Acesso em agosto de 2019.

JUNG, Carl. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** Tradução: Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. - Petrópolis/RJ, Vozes, 2000.

MORIN, Edgar. **Amor, poesia, sabedoria.** Tradução: Ana Paula de Viveiros. Lisboa, Instituto Piaget, 1999.

_____. **O cinema ou o homem imaginário:** ensaio de antropologia. Tradução: Antônio-Pedro Vasconcelos. Moraes Editores, Lisboa, 1970.

PARIS, Carlos. **El animal cultural:** biología e cultura en la realidad humana. Barcelona, Critica, 2000.

PROSS, Harry. **Estructura simbólica del poder.** Tradução: Pedro Madrigal Devesa e Homero Alsina Thevenet. Barcelona, Gustavo Gili, 1980.

QUINN, Daniel. **Ismael:** o romance da condição humana. Tradução: Thelma Médice Nóbrega. São Paulo, Peirópolis, 2010.

ROHDEN, Fabíola; ALZUGUIR, Fernanda V. **Desvendando sexos, produzindo gêneros e medicamentos: a promoção das descobertas científicas em torno da ocitocina.** In: Cad. Pagu no.48 Campinas 2016 Epub Oct 20, 2016. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201600480002>. Acesso em agosto de 2019.

SACKS, Oliver. **Um antropólogo em Marte:** Sete histórias paradoxais". Tradução: Bernardo Carvalho)

SILVA, Josimey Costa da. **Algumas reflexões metafóricas sobre a condição humana.** In: Contrera, Malena Segura; Guimarães, Luciano; Pelegrini, Milton; Silva, Maurício Ribeiro da. (Org.). O espírito do nosso tempo: ensaios de semiótica da cultura e da mídia. São Paulo: Annablume; CISC, 2004, v., p. 159-170.

_____. **Nosso mundo de ninguém:** a incomunicação como desejo em si e ação entre outros. In: Anais do III Encontro do CISC/ Os Meios da Incomunicação. São Paulo, 2006.

SZYMANSKA, Monika *et al.* **Psychophysiological effects of oxytocin on parent–child interactions: A literature review on oxytocin and parent–child interactions.** In: Psychiatry and Clinical Neurosciences 2017; 71: 690–705. Doi:10.1111/pcn.12544. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/pcn.12544>

TODOROV, Tzvetan (1996). **A vida em comum:** ensaio de Antropologia Geral. Trad.: Denise Bottmann e Eleonora Bottmann. Campinas/SP: Papirus.

Narcisismo, corpo e moda na cultura contemporânea

Edmilson Felipe da Silva¹

RESUMO

Este texto analisa a dinâmica da sociedade de consumo, profundamente marcada pela relação espaço—tempo, bem como pelas novas articulações entre corpo e moda. No contexto atual de globalização em que fronteiras cada vez menos nítidas se apresentam, no que diz respeito à demarcação de limites físicos e territoriais estanques, a dinâmica da cultura ganha outros conceitos e articulações que vão além das tradições, bem como dos pertencimentos.

Durante o século XX a humanidade vivenciou mudanças de todas as ordens: guerras, revoluções, catástrofes naturais, reordenamentos territoriais, avanços tecnológico-científicos, entre outros. Neste cenário, podemos também analisar, a solidificação da estrutura capitalista de produção, bem como a intensificação da sociedade de consumo.

Essa nova configuração social apresentada no início do século XX, acentua-se com a livre comercialização de produtos e a transformação do entretenimento em mercadoria.

A imprensa, o rádio, o cinema, os programas televisivos, a moda, entre outros, são os principais veículos de comercialização e proliferação de sentidos da chamada cultura de massa -, uma verdadeira revolução cultural que emerge do interior de um sistema industrial, propagado pelas técnicas de produção massiva.

A cultura de massa passa a penetrar a vida dos indivíduos na medida em que, “constitui um corpo de símbolos, mitos e imagens concernentes à vida prática e à vida imaginária, um sistema de projeções e identificações específicas”. (MORIN, 1967, p. 17).

A indústria cultural, os meios de comunicação e a cultura de massa são os novos ingredientes acrescidos ao fenômeno da industrialização. É através do acesso a estes produtos que os indivíduos se veem inseridos em um sistema cada vez mais transformador da dinâmica social moderna. As consequências desse processo avassalador é o crescimento das relações de consumo, bem como a expansão das sociedades capitalistas mais industriais e avançadas (EUA, Reino Unido, França, etc.).

Entretanto, Edgar Morin argumenta na obra “*Cultura de massas no século XX*” que a indústria cultural surgida com o advento do capitalismo, ultrapassa limites econômicos e se desenvolve também em outros regimes.

¹ Faculdade de ciências sociais, COMPLEXUS, PUCSP.

Lenin e Trotsky reconheceram a importância social do cinema. A indústria cultural se desenvolve em todos os regimes, tanto no quadro do Estado quanto no da iniciativa privada. (MORIN, 1962, p. 25).

Sendo assim, a distinção que podemos estabelecer ao analisarmos o impacto de um sistema industrial de produção da cultura se dá em regimes distintos e diz respeito portanto, à ideologia de cada sistema.

A indústria cultural deve manter a dialogia entre padronização e originalidade para que se mantenha a individualidade e novidade do produto oferecido para que se mantenha também a eficácia do consumo.

No contexto atual de globalização em que fronteiras cada vez menos nítidas se apresentam, no que diz respeito à demarcação de limites físicos e territoriais estanques, podemos estabelecer que a dinâmica da cultura ganha outros conceitos e redefinições que vão além das tradições, bem como dos pertencimentos.

Em *Vida para consumo*, Zygmunt Bauman (2007) analisa os aspectos que fundamentam a relação espaço-temporal através da dinâmica do consumo, ou seja, como a vida dos indivíduos passa a ser regida, segundo o autor, não mais pela dinâmica da produção e, sim, pelo fluxo e quantidade de mercadorias que passam a consumir. Devemos levar em consideração aqui a durabilidade de determinados produtos e a fluidez da comunicação através da tecnologia.

Na ‘modernidade líquida’, ou na era do ‘agorismo’, os comportamentos são cada vez mais diversos e a tecnologia tenciona a dualidade do imediatismo, gerando o obsoleto mais facilmente.

A sociedade de consumidores representa o tipo de sociedade que promove, encoraja ou reforça a escolha de um estilo de vida e uma estratégia existencial consumista, e rejeita todas as opções culturais alternativas. (BAUMAN, 2007, p.71)

Nessa colocação, Bauman afirma que, em uma vida moldada pelo constante movimento, as pessoas se transformam em mercadorias, construindo uma imagem de si mesmos promovendo-a por exemplo, em redes sociais.

Essa condição favorece a própria identificação e sensação de pertencimento com o coletivo gerando individualidades padronizadas, dóceis plasticidades, uma sociedade automatizada através da distinção.

Em uma sociedade de consumidores, a escolha nem sempre é de domínio pessoal. A liberdade é um compromisso da vocação que cada indivíduo tem concernente à dependência e às compras induzidas pela mídia, tornando refém qualquer classe social sem distinção.

A efemeridade do tempo, bem como a volatilidade dos fluxos identitários redefinem a dinâmica cultural contemporânea e retroalimentam o poder crescente do capitalismo na sua fase global.

Para Bauman, as relações interpessoais estão fundamentalmente marcadas pela compressão espaço-tempo espetacularizados em que os padrões de referência se dissolvem e os indivíduos perdem a noção de pertencimento e lugar.

A recente obra de Michel Serres -, *A Polegarzinha: uma nova forma de viver em harmonia, de pensar as instituições, de ser e de saber*, investe no diálogo entre as novas gerações, profundamente marcado pela internet, redes sociais, blogs e outras formas de interatividade e comunicabilidade, com as gerações anteriores.

Para Serres, a relação espaço-temporal dos jovens tem sofrido mudanças significativas. Mudanças estas, que interferem na apropriação do conhecimento e na apreensão a respeito dos fenômenos sociais.

Um esforço de imaginação e reinvenção das velhas instituições democráticas e de ensino faz-se necessário, pois tais instituições correm o risco de se tornarem incompreensíveis e abandonadas.

Polegarzinha, a protagonista, está inserida em um ambiente de concentração urbana sem praticamente qualquer contato com a natureza, exceto por meio do lazer e do turismo.

As concepções sobre relacionamentos, patriotismos e as velhas fontes moralistas são apresentadas sem respaldo. Na Europa Ocidental não há mais possibilidade de guerras serem anunciadas, ao passo que a heterogeneidade cultural, cada vez mais presente nas sociedades contemporâneas, torna menos plausível o discurso dirigido a “nós e eles”.

O velho mundo ou ruiu, com a queda do muro em 1989, ou vive uma grande crise de legitimidade, como as democracias contemporâneas. O que está posto para a Polegarzinha não são os vínculos tradicionais, como a pátria, a religião e as classes sociais, pois estes “pelas viagens, pelas imagens, pela internet e por guerras abomináveis, quase todas essas coletividades, explodiram”. (SERRES, 2010, p. 22)

Moda e identidade líquida

É justamente nesse cenário de volatilidade que podemos inserir a discussão a respeito da moda, bem como em inúmeras apropriações concernentes aos padrões de corpos no mundo contemporâneo.

No caso específico da moda, podemos afirmar que o universo de tais gerações segue uma dinâmica cada vez mais voltada para o isolamento. Percebida como em uso atualmente a individualidade instiga os jovens a uma mudança para aquilo que ainda não se descobriu, “o novo”, diretamente apropriado para o ideário da distinção.

O estilo de vida ideal para fugir das garras da mesmice coloca os indivíduos em estado permanente e interminável de revolução. Bauman aponta para os efeitos que essa busca irrefreável provoca nas gerações atuais, pois a ameaça de queda no individualismo e de não pertencer a um grupo, pode ocorrer.

Os desejos e aspirações contraditórios de que se fala aqui são os anseios de um sentido de pertencimento a um grupo ou aglomeração e o desejo de se distinguir das massas, de possuir um senso de individualidade e originalidade; o sonho de pertencimento e o sonho de independência; a necessidade de apoio social e a demanda de autonomia; o desejo de ser como todos os outros e a busca de singularidade. Em suma, todas essas contradições resumem-se ao conflito entre a necessidade de dar as mãos, em função do anseio de segurança, e a necessidade de ceder, em função do anseio de liberdade. Ou, se olharmos esse conflito de outra perspectiva, o medo de ser diferente e o medo de perder a individualidade; ou da solidão e da falta de isolamento. (BAUMAN, 2011, p. 24)

“Liberdade” – “autonomia” – “singularidade”, são temas que definem os atuais estilos de vida. Ávidos por mudanças e conquistas de novos caminhos, as gerações lançam-se em busca de razões inflexíveis e novos investimentos que possam garantir um ‘lugar ao sol’ na escalada da vocação consumista.

Tal vocação se baseia, “nos desempenhos individuais. Os serviços oferecidos pelo mercado que podem ser necessários para permitir que os desempenhos individuais tenham curso com fluidez também se destinam a ser a preocupação do consumidor individual: uma tarefa que deve se empreendida individualmente e resolvida com a ajuda de habilidades e padrões de ação de consumo individualmente obtidos”. (BAUMAN, 2007, p. 74).

Em uma sociedade de consumidores, vaticina o autor, o alto investimento na afiliação social de si próprio passa a ser o mote da tão sonhada distinção, o que pode ser traduzido como “vendabilidade” da própria imagem como marca de atratividade, valor social e autoestima.

Os membros da sociedade de consumidores são eles próprios mercadorias de consumo, e é a qualidade de ser uma mercadoria de consumo que os torna membros autênticos dessa sociedade. Tornar-se e continuar sendo uma mercadoria vendável é o mais poderoso motivo de preocupação do consumidor, mesmo que em geral latente e quase nunca consciente. (BAUMAN, 2007, p. 76).

Ambicionando a distinção, seguindo o manual “ser diferente” e escapar da observável rotina da multidão, diversos segmentos sociais lançam-se na busca impetusa ditada pela última moda e é nesse fluxo emergencial que marcas atuais sofrem o rótulo de vulgares e triviais.

O estilo de vida declarado pelos que dele desfrutam ou a ele aspiram, comunicado aos outros e tornado publicamente

reconhecível pela aquisição dos símbolos da mudança da moda, também é definido pela preeminência dos símbolos das últimas tendências e pela ausência daqueles que não estão mais na moda. (BAUMAN, 2.011, p. 25)

Muito além dos inúmeros dispositivos que podemos observar relativos ao ideário por sofisticações materiais, bem como as inúmeras trocas de mercadorias e signos de possíveis projeções-identificações, temos ainda a simultaneidade entre padrões de beleza e sedução, o que envolveria uma farta discussão sugestiva a respeito dos corpos no contexto atual.

O corpo-máquina que pode ser observado como representante máximo de enfrentamento e encorajamento frente à imposição dura e aniquiladora do trabalho, até certo momento, passa a ser visto atualmente como o corpo vivo, saudável e detentor de qualidade sedutoras através da sexualidade manifesta pelos diversos códigos imagéticos.

Ser “sexy” ou “atraente” é fazer parte de um grupo que influencia cada vez mais as gerações a um impulso inimaginável de possibilidades. Ser feio, não descartável e incomodar àqueles que vislumbram possibilidades de valiosos encontros, mesmo que fugidios, é a ordem do dia. A estética corpórea significa, muito mais que uma garantia de distinção, a concretização de que determinada demanda não se esgotará e que aquele padrão de beleza seguido poderá se renovar na medida em que o desejo se mantenha, assim como a demanda.

É na passagem da sociedade de produtores para consumidores como a marca indelével deste estágio de transformações que os corpos foram, ao longo dos anos, assumindo estágios que chegam a convencer as academias de ginásticas, as indústrias de cosméticos e, afins, a uma nova ordem de intervenções e possibilidades como garantias de uma autonomia sedutora e aprazível.

Por ser moda, o culto ao corpo é aceito socialmente, aliviando os indivíduos de uma autocritica exacerbada por se submeterem a sofrimentos físicos em nome da manutenção de um padrão estético. O culto ao corpo garantiria aos indivíduos o sentimento de pertencimento a um grupo social, identificando-os com os frequentadores da academia no que diz respeito à preocupação com a manutenção da boa forma. (CASTRO, 2007, p. 86)

A partir desta perspectiva, as investidas a um estilo de vida caracterizado pelo acesso às práticas cotidianas extremadas, induziriam os indivíduos a um desenvolvimento multifacetado de papéis, na medida em que o corpo social desenvolve-se nos mais variados setores e sob as mais variadas demandas. Neste sentido o cenário da contemporaneidade traz a marca de situações em que os indivíduos desenvolvem, cada vez mais, práticas contraditórias em um ambiente cada vez mais competitivo.

A convivência da segurança com a liberdade sempre será tempestuosa e sensível demais. Sua ambivalência intrínseca e

insolúvel é fonte inesgotável de energia criativa e de mudança obsessiva. É isso que determina a condição de moto perpétuo. (BAUMAN, 2011, p. 25)

Seria fundamental desenvolver um diálogo entre os diversos setores da sociedade em que o estímulo às novas ações e práticas não dependesse apenas da linha apontada pelo progresso, ou seja, um movimento que viabilizasse a compreensão e o respeito às diferenças identitárias e que aprimorasse também a reflexão sobre a cultura imagética.

Cultura essa que, una e diversa, deve seguir o fluxo de informações e multiplicidades sendo possível, dela florescer, novos modelos analíticos que redirecionem valores envolvidos com tradição, pertencimento e diversidade.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*; tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *Vida para consumo – A transformação das pessoas em mercadorias*; tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. *44 cartas do mundo líquido moderno*; tradução Vera Pereira. Rio de Janeiro; Zahar, 2011.

_____. *A cultura no mundo líquido moderno*; tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

CASTRO, Ana Lúcia de. *Culto ao corpo e sociedade – mídia, estilos de vida e cultura de consumo*. São Paulo: FAPESP/Annablume, 2003.

CASTELLS, Manuel. *Sociedade em rede*; tradução Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*; tradução Geoffrey Bennington e Brian Massumi. São Paulo: Loyola, 1994

MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX*; tradução Maura Ribeiro Sardinha. Rio de Janeiro: Forense, 1967.

SERRES, Michel. *Polegarzinha – Uma nova forma de viver em harmonia, de pensar as instituições, de ser e de saber*; tradução Jorge bastos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

Construção da Doença e Promoção da Saúde

Fátima Amin¹

RESUMO

Este trabalho trata da questão da medicalização, que pode começar desde a infância. Importa muito saber o que se medica, pois confunde-se dificuldades afetivas e ausência de bons vínculos com doenças a serem tratadas com remédios. Discute possíveis implicações no sentido da construção da ideia de doença e a compreensão da saúde como um processo criativo. Três referências teóricas orientam a argumentação: a psicomotricidade, a psicanálise, e a complexidade.

1. Ciranda, cirandinha, vamos todos cirandar

Escolhi partir da ideia da roda, porque além dela fazer referência a um princípio da complexidade, que vou usar na articulação do texto que pretendo desenvolver, ela contém em si a ideia de movimento, e ainda mais, faz menção à uma atividade cara à criança, que é o brincar de roda.

A complexidade, a psicomotricidade e a psicanálise, mais especificamente o que ela tem a dizer sobre a criatividade, criarão o contexto, dentro do qual eu quero colocar em cena, a criança e as instituições onde ela constrói a sua história. Pouquíssimas linhas escritas e já algumas questões: as crianças de fato constroem as suas histórias? As crianças ainda brincam de roda? O que é o brincar, isto é, quando e como brincam? Qual o estatuto do brincar nos dias atuais? E quando não brincam, adoecem? Quem é a criança, hoje? O que quer essa criança?

Para começar, vou lançar mão no texto, de um trabalho realizado no meu curso de formação psicanalítica, na cadeira de Observação da Relação Mãe-Bebê. Relendo antigas observações e experiências, reencontrei um trecho do relatório de uma observação de um bebê de 57 dias, que nos conta, o seguinte:

... nesse interim, o bebê começa a se espreguiçar, a se espichar todo, e a quase levantar o peito nos dois braços. A mãe chama a minha atenção para o fato de que ele já está quase conseguindo se virar, com seu próprio impulso. Mexe com as mãozinhas e as perninhas, como se estivesse todo ele respondendo à comunicação da mãe.

¹ Psicanalista, IEC.

O que importa destacar são duas coisas: o bebê se mexe desde os primeiros momentos de vida (ou antes mesmo, se pensarmos no feto, posto que este já tem movimentos muito próprios) e já aos 57 dias de nascido *é como se* este movimento estivesse, todo ele, voltado para a mãe. O movimento é anterior à volição, à cognição, e à simbolização, e é antes de tudo pelo movimento que se começa a apreender o mundo. Vira-se para o lado involuntariamente, e daqui a pouco o bebê já se vira para acompanhar os movimentos da mãe, ou se move para segurar alguma coisa que está a seu lado, voluntariamente. De acordo com Piaget (1980), “a criança elabora, nesse nível primordial, o conjunto das subestruturas cognitivas, que servirão de ponto de partida para as suas construções perceptivas e intelectuais ulteriores, assim como certo número de reações afetivas elementares, que lhe determinarão, em parte, a afetividade subsequente”. O movimento é a primeira possibilidade que se *externaliza*, que desponta no cenário do desenvolvimento. As aquisições perceptivas, afetivas, psicomotoras, e cognitivas são à posteriori.

Apesar de dotado de uma gama de possibilidades elevada, de um sistema nervoso já competente, o bebê vai precisar de outro ser humano para despertar essas mesmas potencialidades. “Reações como chorar e soluçar estão prontas na data do nascimento, mas as razões por que choramos ou soluçamos ao longo da vida variam com nossa experiência”, e quero acrescentar ao oportuno texto de Antônio Damásio (2004), brilhante neurocientista, que a nossa possibilidade de experiência e vida, não prescinde do outro. “Isto é, o desenvolvimento depende de um ambiente suficientemente bom, e quanto mais para trás se vai no estudo do bebê, tanto mais verdade, que sem maternidade suficientemente boa os estágios iniciais do desenvolvimento não podem ter lugar.” (WINNICOTT, 2004). Processos complexos de maturação pressupõem cuidados especiais de um ambiente acolhedor, tanto para o bebê quanto para a criança, e por que não, também, para o adulto produtivo?

Nascemos, crescemos e produzimos no seio de um ambiente, imerso numa cultura. Do ponto de vista da ontogênese, fazemos parte de um tempo, circunscrito entre o nascimento e a morte. “De certo modo, a totalidade da nossa informação genética está em cada uma de nossas células, e a sociedade, enquanto todo, está presente na nossa mente *via* a cultura que nos formou e informou. Ainda de outro modo, podemos dizer que o mundo está na nossa mente, a qual está no mundo. Nosso cérebro-mente “produz” o mundo que produziu o cérebro-mente. Nós produzimos a sociedade que nos produz.”. Está destacado aqui, o *princípio recursivo* do conhecimento complexo, enunciado por Edgar Morin (2000). Este trecho foi retirado do seu livro “Ciência com Consciência”, e esta ideia, também, foi amplamente discutida em seu livro, “O Método 1”. É a este princípio que eu me refiro, no início deste trabalho, quando defino as áreas de interseção teórica que pretendo colocar em discussão.

No bojo desse princípio, Morin vai definir duas noções: “de *circuito* (retroativo) e de *abertura* (organizacional), e acoplá-las ao coração da *organização ativa*.” Ainda: “Eu defino aqui como recursivo todo processo pelo qual uma organização ativa produz os elementos e efeitos que são necessários à sua própria geração ou existência, processo *circuitário* pelo qual o produto ou o efeito final se torna o elemento primeiro ou causa primeira. Percebe-se então que a noção de *circuito* é muito mais do que retroativa: ela é recursiva.” (MORIN, 2002).

Para dar um pouco mais de fundamento à conceituação que trabalharei no texto, quero acrescentar mais um parágrafo do Método 1: “O que vai sempre se encontrar em todos os processos recursivos são os circuitos, os ciclos, as reiteraões, os recomeços, ou seja, a *roda*. Em suma, *tudo que é existência, tudo que é organização ativa faz a roda*.” (MORIN, 2002).

Vamos, então, cirandar em volta da criança e de suas questões, na escola e na família.

2. Vamos dar a meia volta, volta e meia vamos dar

No dia 28 de junho de 2005, a “Revista” de “O Globo” de domingo publicou uma reportagem que intitulava-se “Geração Analgésico”, cuja chamada de capa dizia o seguinte: “psicanalistas dizem que os jovens revelam crescente intolerância à dor e à frustração, desafiando professores e pais.” E o título que abria a matéria, no interior da revista, era, “A vida com analgésico.” A matéria tratava ainda, entre outras coisas, de um assunto muito em voga, atualmente, que é a dificuldade de concentração das crianças, que acaba por comprometer o rendimento escolar. Importantes depoimentos de profissionais da área da psiquiatria dizem que a “mania de tomar remédio” pode, dessa forma, começar na infância, e chamam a atenção para esse risco.

A princípio, remédio associa-se à ideia de doença. Analgésicos sempre foram considerados remédio, remédio que faz passar a dor. Uma “geração analgésico”, quer dizer uma geração que toma remédio para fazer passar a dor. Estamos, então, diante de uma geração que dói, e por isso é medicalizada? Mas de que dor se fala?

Desde o séc. XVIII, a doença é considerada uma entidade médica. Isto quer dizer que desde então, a medicina toma para si a tarefa de definir, catalogar e estabelecer para ela, a terapêutica. Ao mesmo tempo em que descreve, compila sintomas e pesquisa etiologias, se institui como atividade e ciência médica. Começa a definir um saber, tomando posse de um domínio que tem se estendido e se expandido mais, a cada dia. A medicina se constitui junto com a ideia que temos de doença, num processo que poderíamos entender como recursivo, tal qual defini anteriormente.

Ao longo do tempo aprendemos que dor, febre, coloração da pele, etc., são sintomas de doença, sinais importantes que o corpo tem de comunicar que alguma coisa

não vai bem com ele. Este “assinalamento” é a porta de entrada para um importante processo de pesquisa. Um dos emergentes desse processo, surgiu a partir desses conhecimentos, e da revolução industrial: a indústria dos remédios. Aprendemos, portanto, que dor pode ser sintoma de doença. Mas a dor, à qual nos referimos anteriormente, não está relacionada à doença, ou está?

Um delicado romance de Clarice Lispector, “A hora da Estrela”, coloca na personagem principal, Macabea, um desejo: ela quer uma aspirina para viver, porque, de acordo com ela, a vida dói. Talvez essa citação me ajude a contextualizar a dor em questão. Uma dor que não se sabe muito bem ao certo à que se refere. A dor que se constitui no existir. Será que não é uma dor assim que está sendo falada, discutida, na reportagem que mencionei? Não será a vida, numa de suas dimensões possíveis que está sendo medicalizada?

Se vamos fazer uma cirurgia, ou até mesmo um exame muito doloroso, tomamos anestesia, obviamente, um ganho sem precedentes da medicina. Há cento e cinquenta anos atrás, todas as intervenções desse gênero eram feitas “a seco”. Tomamos anestesia quando precisamos extirpar algo, ou diagnosticar algo que não se revelou de forma clara e imediata. O anestésico é uma medicação que não se refere a uma doença, e sim a uma situação necessária. Dormimos para sobreviver a uma intervenção inegociável. Gostaria de, parafraseando o título da reportagem da “Revista”, que mencionei, discutir uma geração mais que “analgésica”, “anestésica”. Somos Macabeas num mundo por demais indiferente às nossas necessidades afetivas?

Coloco em discussão o surgimento da opção medicamentosa como tentativa de resolução para questões que são intrínsecas à vida. São os chamados “problemas de quem está vivo”. Considero o viver como um exercício ininterrupto de criatividade. Interpretamos e interagimos todo tempo com o mundo ao redor. Afetamos e somos afetados pelo que nos circunda, retroativamente, recursivamente como uma espiral em movimento. Eu atuo no mundo, interferindo, e este atua em mim me modificando, (na melhor das hipóteses) e isto é processual. Se este processo pode fluir, somos capazes de criar saídas pessoais para os impasses que a todo tempo somos solicitados a problematizar, ou mesmo, solucionar.

Considero, ainda, que somos capazes de algum tipo de intercâmbio, desde a mais tenra idade: o bebê rapidamente aprende a discriminar o que é ficar sozinho no berço ou estar no colo da mãe ou mesmo de alguém, por ex., ele chora, e isso costuma ter uma força sobre o ambiente, ou pelo menos espera-se que tenha. Poderia fazer uma lista de exemplos de trocas, que um bebê desde os primeiros momentos de vida começa a estabelecer com o meio. O choro no instante do nascimento já é um sinal, uma comunicação de que tudo está dentro do esperado, e por aí vai. As trocas com o meio ambiente, desde o início, se inserem num cenário criativo. Aqui, vou novamente me utilizar de uma definição de Winnicott

(1990), para precisar o que estou considerando como *criatividade*: “A criatividade que me interessa aqui é uma proposição universal. Relaciona-se com o estar vivo... A criatividade que estamos estudando relaciona-se com a abordagem do indivíduo à realidade externa. Supondo-se uma capacidade cerebral razoável, inteligência suficiente para capacitar o indivíduo a tornar-se uma pessoa ativa, e a tomar parte na vida da comunidade, tudo o que acontece é criativo, exceto na medida em que o indivíduo é doente, ou foi prejudicado por fatores ambientais que sufocaram seus processos criativos.”

De que forma fatores ambientais podem sufocar processos criativos? No início deste trabalho indaguei quem era a criança de hoje, e se ela construía sua própria história. Propositadamente coloquei esta questão, porque penso que as crianças de hoje continuam querendo ser olhadas, amadas, compreendidas, acolhidas e quando necessário, socorridas. Não conheço nenhuma, que não convide os pais para sentarem a seu lado para brincar ou contar uma história, ou mesmo outros adultos para elas disponíveis, porque querem e precisam de *atenção*. A princípio, por puro deleite. Digo, a princípio, porque a dedicação, a atenção, o cuidado, o ocupar-se dela *com prazer*, são experiências organizadoras. E porque não dizer, num nível primordial, estruturantes do self. Só a partir daí elas conseguem construir para si, uma história. Uma história, pessoal, original e criativa, fundando assim as bases da singularidade. E a “grande roda”, onde se pode ensaiar e expressar o que se é, é o vínculo, onde brincando de ser, *somos*. Somente num vínculo, *em sou*. Onde a grande brincadeira, é o próprio espaço lúdico que se instala, imanente, continente, como um convite à curiosidade e à experimentação. As crianças, quando têm chance, brincam de roda, ou melhor, brincam *na* roda, o *anel aberto* que, em espiral, se movimenta promovendo a vida.

3. O anel que tu me deste era vidro e se quebrou

E quando ao contrário disso o que temos é a experiência de não sermos olhados, não sermos amados, embora até sejamos cuidados? Cujo espaço afetivo, onde tentamos nos agasalhar é tão apertado e frio, que mal conseguimos nos acomodar para olhar em volta, e onde tudo parece sem graça e triste? Ou onde me sinto tão solto, tão perdido, que uma inquietação desordenada me impele, a chamar a atenção dos outros todo tempo para mim?

Estou tentando expor aqui, um nível de vivência possível, para dar continuidade à discussão, em curso, desejada. Estou simplificando, universos complexos, para dar conta de um processo que penso ser fundamental. Uma criança viva e com capacidade de responder às solicitações de seu ambiente, comumente é parte de um ambiente vivo, que se deixa afetar e modifica-se por ela e com ela. Sua capacidade de expressão é emergente no ambiente que a cria e se recria nesse contato. E esse ambiente precisa cumprir a sua função de “holding”, para que esse *circuito*, não se perca do sentido de promover o seu

crescimento. Isso serve tanto para a família quanto para a escola, e é fundamental que ambas, instituições onde a criança, antes mesmo de saber ler ou escrever, inscreva a sua história, funcionem como *organizações ativas* e se responsabilizem por seu papel fundante, num continuum que vai desde a construção do self até à cidadania. Quero deixar claro, neste ponto, que as crianças às quais eu me refiro, são aquelas que têm uma vivência de “pertencimento”, isto é, fazem parte de uma família e frequentam uma escola, que compõem para elas um universo socioeconômico e cultural. Penso, que situações diferentes dessas necessitam da inclusão de outros fatores, numa análise que não comportaria nos limites desse texto.

Quero pensar agora, nas falhas que surgem nos seios dessas interações: criança, família e escola. A ideia de que uma criança está doente, ou de que algo de muito errado se passa com ela surge sempre em um contexto, que é o seu ambiente. Comumente, as pessoas que convivem com ela têm razão. Existem crianças absolutamente insuportáveis, pelo tanto que conseguem transtornar o ambiente a sua volta, e existem crianças que são completamente sumidas, desistidas de si mesmas, e todas as variações que acontecem entre essas polarizações, acabam sendo motivo de muitas preocupações.

4. O amor que tu me tinhas era pouco e se acabou

É importante definirmos, o que consideramos doença, fundamentalmente, quando estamos falando do mental, do afetivo, do cognitivo, do psicomotor, em suma daquilo que consideramos *expressão subjetiva*. Colocarei como o grande diferencial de um estado patológico, “a perda pelos indivíduos, da possibilidade de um ingresso criativo na vida ou da abordagem criativa aos fenômenos externos... No caso extremo existe um fracasso relativo, *ab initio*, no estabelecimento da capacidade pessoal para viver o criativo.” (WINNICOTT, 1975).

A título de exemplificação, entretanto, vou destacar, uma classe de problemas que trafega num fio de navalha, porque pode de repente, fazer referência a um diagnóstico específico. São problemas que surgem no âmbito do aprendizado. Problemas que às vezes já existem há muito tempo, mas que só passam a ser considerados quando começam a interferir no rendimento escolar, e que por isso a partir daí podem ser interpretados e compreendidos como os sintomas que compõem o diagnóstico de DDA (distúrbio do déficit de atenção). Estou dando ênfase à palavra “problema”, porque quando eu nomeio de sintoma, uma situação, e relaciono este sintoma, rapidamente, à uma síndrome, eu tenho muita chance de considerá-la como compreendida, ou melhor ainda, decifrada, eu deixo de “problematizá-la”, eu concludo a questão.

Mesmo uma situação crítica, que à princípio parece assustadora, pode ser extremamente instrutiva, se problematizada, se bem analisada. Quando, se pode aguentar a ansiedade por vê-la definida, quando se pode deixá-la em aberto, para que sua

compreensão vá se constituindo num processo de pesquisa, ela pode ser extremamente rica se for amplamente pensada e discutida. Quero deixar bem claro que não pretendo me opor, nem tão pouco discutir o que se entende por DDA, assim como, a opção pela medicação ligada a ela. Muito pelo contrário, penso que um diagnóstico bem feito, e uma medicação bem ministrada criam possibilidades inesperadas para quem está, de fato, sofrendo e precisando de ajuda. O que quero, entretanto, colocar em discussão, é o que venho observando na minha prática clínica, na mídia, nas questões que emergem das experiências com o aprendizado, que o diagnóstico de DDA e a medicalização subsequente, têm sido, como um saco de gatos, justificativas para situações que nada tem a ver com diagnósticos nem com medicação. A partir, por exemplo, da observação de notas baixas na escola e dificuldade de concentração, compõe-se de cara um quadro de DDA, podendo chegar rapidamente à medicalização.

Mesmo que seja verdadeiro, o DDA pode estar relacionado à vivência de outros déficits. Como muito bem colocou o psiquiatra José Outeiral, na reportagem que citei, o déficit pode ser de atenção por parte dos pais. Podemos assim considerar que talvez haja déficit de bons vínculos, déficit na adequação do método escolar, déficit de brincadeiras, e por aí podemos ir nomeando uma ampla margem de possibilidades de situações deficitárias, que muitas vezes, paradoxalmente se compõem com excessos perniciosos. A única coisa que uma criança não precisa em tal situação é a medicação. Onde existe um sintoma que solicita algum tipo de interferência, é muito importante que nós que nos responsabilizamos por criarmos alguma compreensão dos fatos, não minimizemos nossa tarefa, porque não podemos simplificá-la. Precisamos inseri-la num contexto amplo, no qual esteja comprometido todo o universo da criança, de forma recursiva, isto é, precisamos verificar se essa criança que não responde às exigências de seu ambiente, tem um ambiente responsivo, acolhedor em relação às suas exigências e necessidades, se essa criança que emerge no centro desse contexto, com características muito próprias, atua sobre ele, afetando-o e sendo afetada por ele de forma criativa.

Do contrário, essa criança entra numa roda fechada, que não promove a brincadeira, o lúdico, e sim a cristalização afetiva, que a aprisiona pelo medo da vida, num sentimento prematuro de que se é um problema, *no mau sentido*, interrompendo, assim, seu movimento criativo. Aí, não raro, precisa-se de anestesia para viver, porque *nesse sentido*, a vida dói. E como a realização de qualquer tarefa fica profundamente prejudicada quando sentimos dor, a criança começa a precisar de anestesia para tudo, sustentações externas para conseguir viver as mais simples requisições. Se os adultos ensinam que essa anestesia existe, e que uma medicação, como uma droga, pode substituir o que ela precisa desenvolver internamente, desempenhando essa função, a criança corre o sério risco de iniciar uma trajetória de sentimentos de incapacidade e fracasso, de desamor e de desesperança. Inaugura-se, a partir daí uma trajetória inútil, porque não se consegue suprimir a dor de não

se sentir amado. Para essa consciência não existe anestesia possível. Então, podemos nos perguntar, a quem poderia interessar uma criança, mediamente, anestesiada? À família, à escola, à indústria farmacêutica que quer vender remédios?

5. Fulana, fulaninha, entre dentro dessa roda, diga um verso bem bonito, diga adeus e vá embora.

É na vida que se desenvolve a ‘musculatura necessária para que se caminhe. Aprendemos, porém, a caminhar com alguém segurando nossos braços, nos amparando e de preferência batendo palmas, fazendo festa, quando, “titubeantes”, damos os nossos primeiros passos. E esses, sempre são na direção de alguém, alguém que imprimirá uma marca no nosso psiquismo, uma marca que vai nos impulsionar em direção ao mundo, e a infundáveis objetivos.

À criança apresentamos um mundo que pode incluí-la, ou pode grosseiramente, sem que nos apercebamos, excluí-la. Temos a obrigação de parar para pensar como um diagnóstico pode ser construído, a partir de uma *ideia* de doença, ou simplesmente partindo do princípio de que *aquela criança está toda errada*. E esse “errada”, pode ser uma avaliação fundada, exclusivamente, numa falta de disponibilidade interna, daqueles que cuidam dela, para amá-la, compreendê-la, conviver, viver com ela. Mesmo que essa indisponibilidade seja legítima, para esses tempos de cólera, é muito necessário que seja visualizada, incluída, como um importante mote que pode acionar o “start” para a opção por um diagnóstico, e não outro, da situação.

Como profissionais de saúde, educadores, ou simplesmente como pais, temos a obrigação de saber do que estamos falando, quando defendemos esta ou aquela posição, em relação às posturas que existem no mundo que observamos, compartilhamos e realizamos. Reflexão é tarefa imprescindível, num universo de tantas opções e possibilidades. Porque “a ignorância reconhecida, inscrita e por assim dizer, aprofundada se torna qualitativamente diversa da ignorância ignorante de si mesma.” (MORIN, 2000). Levando isso em conta, precisa-se sempre saber os valores, nos quais se funda uma avaliação, na família, na escola, porque esses são os *espaços primordiais*, por excelência, da criança. Instituições que de mãos dadas podem realizar o movimento de inclusão ou de exclusão dos sonhos e desejos daqueles que, criativamente, adoram brincar.

Acredito que uma criança que não brinca, adocece ou já está doente em algum nível. Porém, esse sentido de doença, é diretamente proporcional ao tanto que ela se afastou da possibilidade de movimentar-se no mundo da forma que sabe, desde a mais tenra idade: voltando-se para o que deseja e indo na sua direção. E a internalização desse processo, não prescinde do outro, porque quando o movimento corporal, começa de fato a expressar desejos, ele se dirige à mãe, ou aquele que desempenha esta função. O movimento é

portanto, a primeira possibilidade que se externaliza ao longo do desenvolvimento, a primeira expressão de desejo.

Antes mesmo de andar ou falar, a criança já é bastante bem sucedida na arte de expressar desejos. E isto, da mesma forma que não pode prescindir do seu movimento corporal, não pode prescindir também, do movimento de alguém que caminhe na sua direção, de alguém que também a deseje claramente. Se esses desejos se encontram, temos um processo de desenvolvimento se desenrolando, se esses movimentos não encontram espelhamento em alguém, se não são recursivos, podemos nos confrontar com alguns níveis de desistência. A criança desiste de buscar, e começa ao invés de se alegrar com sua vida, a sofrê-la. Pode se entristecer e mergulhar num mundo de significados muito próprio. E para a percepção desses processos não pode haver déficit de atenção por parte de quem cuida dela, nem medicação para substituir déficit de cuidado e de amor. E não existe ainda nenhuma babá eletrônica, ou mesmo, nenhum videogame, que possa dar conta de substituir o vínculo significativo que se forma através de contatos próximos, constantes e prazerosos. Assim, e somente assim, somos capazes de compor versos bonitos em parceria com a vida que vivemos, de abrimos mão da dependência absoluta, para caminharmos curiosos rumo à independência, como muito bem falou Winnicott (1990). Ou ainda, dessa forma desenvolvemos a capacidade para, de forma criativa, vivermos a complexa rede que é a interdependência, um sentido promissor para as nossas mais profundas realizações.

REFERÊNCIAS

DAMÁSIO, ANTÔNIO. *Em Busca de Espinosa. Prazer e dor na ciência dos sentimentos*; tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 42.

MORIN, EDGAR. *Ciência com Consciência*; tradução Maria Alexandre, Maria Sampaio. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Rio de Janeiro, p. 190-268.

MORIN, EDGAR. *O Método 1. A natureza da natureza*; tradução Ilana Heineberg; revisão técnica Edgard de Assis Carvalho. Porto Alegre, RS: Sulina, 2016, p.131-227-279.

PIAGET, JEAN e INHELDER, BARBEL - *A Psicologia da Criança*; tradução Octavio Cajado. São Paulo: DIFEL, [1968], 1980, p. 11.

REVISTA de O GLOBO. *Geração Analgésico*. Rio de Janeiro: Globo, 2005, p. 18.

WINNICOTT, D. W. - *O Brincar & a Realidade*; tradução Octávio de Aguiar Abreu e Vanda Nobre; revisão Francisco de Assis Pereira. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p. 98-99.

WINNICOTT, D. W. (1990) - *O Ambiente e os Processos de Maturação*; tradução Irineo Constantino Schuch Ortiz. Porto Alegre, RS: Artmed, 1990, p. 71.

Quando um mais um resulta em mais que dois: Ensaio interdisciplinar sobre propriedade emergente, evolução e cooperativismo¹

Paulo Ernesto Diaz Rocha²

*Precisamos
Dividir afetos,
Somar pessoas
Subtrair egoísmos
Multiplicar esperanças*

RESUMO

Baseado em uma perspectiva inter e transdisciplinar, o texto discute algumas noções que descortinam a questão do cooperativismo que, no mundo contemporâneo, polariza com o individualismo. Problematiza por que a humanidade não conseguiu constituir um elevado nível de solidariedade e ajuda mútua entre os povos da Terra e reconhecer que a cultura resulta da emergência de uma protocultura já presente na animalidade. Apesar de tantas guerras, conflitos, divergências, contradições, seria necessário assumir uma postura ideológica, utópica, capaz de criar um superorganismo fraterno e solidário que supere a arrogância, o egoísmo, a competição contemporâneos.

Emergências

A ideia de que o todo é maior que a soma das partes foi difundida por Aristóteles e repetida por defensores da *Gestalt* e mais recentemente pelos do *Holismo* e da *Complexidade*. Usada em metáforas tais como os nós que constroem redes e fios que formam uma tapeçaria, em geral criticando a tendência reducionista das ciências atuais e defendendo a importância de uma visão geral das coisas e dos fenômenos, este pensamento traz a noção de que conhecer apenas as peças isoladas de um quebra-cabeça não se é possível dar conta de descortinar o resultado final dele e se aproximar da realidade e, por conseguinte, da verdade...

¹ Artigo apresentado oralmente e publicado durante o XIII SEMINÁRIO INTERNACIONAL do COMITÊ de PROCESSOS COOPERATIVOS e ASSOCIATIVOS – PROCOAS da ASSOCIAÇÃO de UNIVERSIDADES GRUPO MONTEVIDÉU – AUGM, na Universidade de São Paulo de 9 a 11 de outubro de 2017, acessível em <https://drive.google.com/drive/u/1/folders/0BwmkDcuMnbnLSE9tMzQ1NE1QN0U>. Para a presente publicação, o texto foi reeditado sem alterações de seu conteúdo original.

² Comissão de Cultura e Extensão Universitária, Instituto de Biociências, USP.

Assim, acredita-se que na reunião dos componentes de um sistema, seu resultado passa a ser imprevisível e gera, muitas vezes, uma nova característica não existente anteriormente.

Nos estudos sobre evolução a *propriedade emergente* é chamada *emergentismo*, e definida como (ACIESP, p.195, 1997):

1. Integração de uma espécie com a dinâmica de sua população. É uma consequência natural da morfologia, comportamento, fisiologia e história da vida que evoluíram.
2. Aquela que não é em si mesmo derivável do comportamento de partes *a priori*.
3. No estudo da complexidade, significa o aparecimento de fenômenos de nível mais alto que são inesperados por comportamento ou regras de níveis inferiores.

Eugene Odum começa seu importante livro *Ecologia* (1988, p.3) justamente explicando a respeito desta característica inerente aos seres vivos, mas cita exemplos que vão além da organicidade biológica! No campo físico: “Quando o hidrogênio e o oxigênio combinam-se numa certa configuração molecular, forma-se a água, líquido que possui propriedades totalmente diferentes das dos seus componentes gasosos”. Esta emergência, criando ao meu ver um mineral quase vivo, é um estágio fascinante deste processo que é chamado de *abiogênese*; ou seja, a origem química, da matéria inanimada (não biótica) da vida há aproximadamente 4,5 bilhões de anos.

Outros interessantes exemplos apresentam a ideia da emergência e colaboram para a concretização dos objetivos deste texto:

- a) A *Teoria da Endossimbiose*³ trata do desenvolvimento de seres mais complexos, como nós mesmos, pois propõe que as células eucariontes como as conhecemos hoje surgiram da associação simbiótica de suas organelas. Ou seja, que os órgãos celulares responsáveis pela fotossíntese e respiração (cloroplastos e mitocôndrias) têm origens isoladas e que passaram a viver cooperativamente dentro de outro organismo unicelular.
- b) Certas algas e celenterados (águas-vivas, anêmonas) evoluíram em conjunto para formar o *coral*, formando um eficiente mecanismo de ciclagem de nutrientes a ponto de obter uma alta taxa de produtividade em águas de baixo conteúdo nutricional, o que resulta em uma elevada biodiversidade em recifes.
- c) Tal como os corais, os *líquens* são seres vivos formados da união de outros seres, algas e fungos em associações simbióticas de mutualismo, reunindo um organismo fotossintetizante e outro decompositor, sendo que este toma forma diferente daquela que tinha quando isolado.

³ http://pt.wikipedia.org/wiki/Teoria_da_endossimbiose

- d) Microrganismos vivos nos tubos digestivos de cupins, gados e seres humanos fazem possível a existência destes, pois possibilitam a digestão de inúmeros alimentos, tais como a celulose nos dois primeiros casos, passando àqueles serem imprescindíveis para sobrevivência destes.

Odum utiliza o termo hierarquia para mencionar os graus de complexidade de um amplo espectro: desde os genes até os ecossistemas, passando por células, órgãos, organismos, populações, comunidades. A cada nível, a *homeostase* (variância) vai se reduzindo e resulta no popular dito que “a floresta é mais do que a mera coleção de árvores”, ou seja, os diferentes se somam para resultar em algo melhor (mais eficientes em termos de sobrevivência) do que separados.⁴

A visão *holística* dessa análise contrasta com o *reducionismo* da prática científica atual, sendo que o autor citado defende o igual valor de ambas perspectivas em busca de uma síntese que responda aos problemas da sociedade. Procurando resumir a definição de propriedade emergente, pode-se dizer que é resultado de fatores diferentes e isolados que, quando se reúnem, depois de muito tempo de certa interação, podem, por transformações graduais (ou não), promover a criação de novas características não previsíveis, que passam a ser vantajosas para a manutenção desta nova condição.

Deste modo, assumindo a perspectiva da complexidade e da inter/transdisciplinaridade trabalhada amplamente por Ilya Prigogine, Edgar Morin, Niels Bohr, Edgard Carvalho dentre outros,⁵ trago esta provocação epistemológica para tratar da questão humana, sabendo do terreno árduo e pantanoso que envolve assuntos tão vastos e, possivelmente, sem respostas definitivas...

Evolução e Mutualismo para além do Darwinismo Social e da Sociobiologia

Por que, presidente, predominou o predador?
GOG, em *Brasil com P*

Introduzo agora algumas ideias que se somam ao já apresentado visando desenvolver o tema pensado sobre o cooperativismo. Como já alertado previamente, muitas dúvidas permanecem, uma vez que muitos desses pensamentos entre sociedade e natureza, natural e

⁴ A própria noção de ecossistema foi sugerida a partir da aproximação entre as ciências da vida e aquelas geológicas, reunindo fatores bióticos e abióticos para se procurar entender a dinâmica dos ambientes naturais. Ver P. ACOT, em *A história da Ecologia* (1990).

⁵ Já bastante trabalhada em capítulo da tese (DIAZ ROCHA, 2001).

cultural, ser humano e seres vivos não humanos são bastante polêmicos e já se encontram relativamente bem tratados em meus artigos acima citados.

Antes de adentrar no campo do cooperativismo humano, discutirei algumas ideias sobre o aporte que a biologia tem trazido para a sociologia, evitando evidentemente cair no reducionismo que defende que tudo do social estaria explicado por aquela ciência. Diversos pensadores se debruçaram neste campo, tais como Marcel Blanc (1994), Ernst Mayr, (1998), Edmund Wilson (1989) e Richard Lewontin (1989), pertencentes às áreas da ecologia humana, sociobiologia, antropologia, etologia, genética.

Para Marcel Blanc, o darwinismo sempre provocou controvérsias, mas as ideias ligadas ao social vieram de Thomas Henry Huxley e Herbert Spencer (e não precisamente de Charles Darwin), quando procurou “explicar pelas mesmas leis mecanicistas a evolução da matéria, do universo, da vida e da sociedade humana” (p.183) e por isso criando a expressão sobrevivência (ou persistência) dos mais aptos. O darwinismo social defende que os seres humanos são desiguais por natureza, existindo pessoas com aptidões superiores e inferiores, sendo normal e natural que uns “detenham as alavancas do poder social e político” e os menos aptos ocupem cargos subalternos, contentando-se em serem executantes:

As medidas sociais, cuja finalidade era ajudar os pobres, eram absurdas: a teoria científica da seleção natural mostrava que os inferiores, os menos aptos, deveriam morrer mais cedo e deixar menos descendentes (p.184).

Blanc vai ao ponto exato: essa teoria está associada a uma defesa da sociedade capitalista, a uma apologia do *laissez-faire* econômico e social, associando-se rapidamente a ideologias eugenistas⁶ e racistas e que, inclusive, vieram a dar suporte ideológico ao nazismo e sua doutrina da luta das raças. Do mesmo modo, o autor, citando as ideias de Edward Wilson e Richard Dawkins ligadas à submissão do comportamento humano ao determinismo genético, atribui que, como entre os primatas não humanos, haveria uma dominância dos homens em relação às mulheres, estas programadas geneticamente para ficar em casa e a cuidar dos filhos e o homem “a ter um papel bem maior (...) na vida política, nos negócios e na ciência”! Além disto, atribui também à genética nossa aptidão para a guerra, a xenofobia, a religião e a cultura em geral, todas submetidas à seleção natural.

Tais propostas foram amplamente rebatidas por outros cientistas críticos e radicais, como Lewontin e outros pertencentes ao grupo *Science for the People*, “na maioria de esquerda e reformadores sociais” (p.190), contra a legitimação da ordem social existente: “o que nos congrega (...) é a convicção de que o saber científico é utilizado pelos detentores do poder

⁶ Esta doutrina foi fundada por um primo de Darwin, sendo que este chegou a escrever artigos que caminhavam no sentido do racismo científico, defendendo as nações europeias como formada por raças superiores estando no “topo da civilização”, dando razão ao parente: os menos aptos “...deveriam abster-se de se casar em caso de inferioridade manifesta no corpo ou no espírito” (p.185)! Apesar disto, Blanc comenta que ele era ciente da desumanidade e que redigiu frases que atenuam a brutalidade de suas opiniões eugenistas (p.287).

como uma arma contra aqueles que não o detém”. Segundo Blanc (p.202), o sociobiólogos não têm nenhuma prova direta de que o comportamento e a personalidade humana são determinados geneticamente e que o ideal de se postular uma natureza humana oferecida pela sociobiologia não traz dados suficientes e trata o ser humano como uma marionete manipulada pela evolução e seleção natural. O autor cita Ernst Cassirer que nos define como uma sociedade de pensamentos e sentimentos, fundamentada na linguagem e produções culturais (p.205):

... o homem, assim como os animais, submete-se às regras da sociedade, porém, além disso, participa ativamente na determinação das formas da vida social e tem o poder efetivo de modificá-las.

Zoólogo e marxista, Richard Lewontin (p.120-8) comenta que as teorias sócio-políticas burguesas desenvolvidas pela sociobiologia reiteram que o indivíduo precede ontologicamente à sociedade e por isso, para entender esta, se precisa estudar os genes do indivíduo, em visão plenamente reducionista e bastante perigosa. Mas sua alternativa é justamente a de que a organização social precede a história individual e que deste modo é possível a transformação social e a revolução, não ficando limitado pelo código genético. Ele cita Noam Chomsky que crê em uma boa sociobiologia, como a desenvolvida pelo geógrafo Piotr Kropotkin, abaixo descrita brevemente.

Em 1902, Kropotkin escreveu o livro *Mutualismo: Um Fator de Evolução*, também conhecido em português como *apoio ou ajuda mútua* em resposta ao darwinismo social, descrevendo experiências para mostrar que a competição agressiva para a sobrevivência não é o principal fator de evolução. Examinou a cooperação em comunidades animais, nas sociedades pré-feudais e medievais, chegando aos tempos modernos, procurando demonstrar que, embora a competição exista, o mutualismo é a principal força a garantir a sobrevivência e o progresso de um grupo como um todo.

Para Kropotkin, no mundo animal, a maioria das espécies vive em sociedades e encontra na associação as melhores armas para a luta pela vida, compreendida em seu sentido darwiniano mais amplo, ou seja, como luta contra todas as condições naturais desfavoráveis às espécies e não como luta pelos simples meios de sobrevivência. Quanto ao ser humano, no passado, vivia em clãs e tribos e já no estágio selvagem havia desenvolvido instituições sociais e estes primeiros costumes e hábitos tribais deram à humanidade o embrião de todas as instituições que configuraram mais tarde os principais aspectos do progresso constante. E, quando novas exigências induziram os homens a recomeçar, recomeçaram na cidade, que era uma rede dupla: uma de unidades territoriais (comunidades aldeãs) e outra ligada a corporações, estas surgidas do exercício comum de uma dada arte ou ofício ou ainda para fins de apoio e defesa coletiva.

A ajuda mútua, porém, só explica um único aspecto das relações humanas e sempre haverá a *autoafirmação do indivíduo*; essa afirmação não aparece só em seus esforços para obter

superioridade pessoal ou de casta, mas também de avançar, o que sempre tende a se cristalizar nos diversos níveis de associação que lhe impõem: *a autoafirmação do indivíduo é considerada um elemento do progresso.*

Vemos também que a prática da ajuda mútua e de seus desdobramentos sucessivos criaram as próprias condições de vida social, na qual o ser humano teve condições de desenvolver artes, conhecimento e inteligência e que os períodos de maior progresso nestas áreas foram aqueles em que as instituições baseadas na tendência de ajuda mútua chegaram a seu apogeu. O autor defende o argumento de que o progresso industrial não foi devido à guerra de um contra todos, mas assim como para qualquer outra vitória sobre a natureza, a ajuda mútua e as relações íntimas certamente são, como sempre foram, muito mais vantajosas do que a luta de uns contra os outros.

Kropotkin crê que é principalmente no campo da *ética* que se dá a importância do princípio de ajuda mútua e, confirmando o cerne deste artigo, para vermos a gênese do cooperativismo, devemos “rastrear sua existência até as escalas mais inferiores do reino animal e seguir sua evolução ininterrupta”, reafirmadas inclusive por inúmeras religiões e “entre os humildes, camadas mais baixas e oprimidas da sociedade, sendo o fundamento necessário da vida cotidiana”. Ele acredita na concepção de *“nenhuma vingança pelos erros”* e: *“dar de graça mais do que se espera receber de seus vizinhos é proclamada como o verdadeiro princípio da moralidade um princípio superior à mera equivalência, equidade ou justiça, e que gera mais felicidade”* (p.234). A tal argumento, remeto à necessidade de, por vezes, ceder a desejos, interesses, necessidades, para se compor uma coalização almejada entre as pessoas.

E o que se pede ao homem é que se guie em seus atos não apenas pelo amor, que é sempre pessoal ou tribal no melhor dos casos, mas também pela percepção de sua unidade com todo ser humano. Na prática da ajuda mútua, que remonta aos primeiros passos da evolução, encontramos a origem evidente e indubitável de nossas concepções éticas e podemos afirmar que, no progresso ético do homem, a ajuda mútua e não a luta de uns contra os outros tem o papel principal. Em seu avanço, mesmo no momento presente, vemos também a melhor garantia de uma evolução ainda mais grandiosa de nossa espécie.

Refiro-me agora a esses temas da área biológica para assegurar a distância de um possível reducionismo das Ciências Sociais e Humanas, demonstrando que a visão inter e transdisciplinar procura a soma dos avanços das disciplinas científicas para compor um quadro complexo e mais abrangente da realidade. Nos trabalhos de Lucien Febvre (1989), por exemplo, percebemos a construção de uma ‘visão de conjunto’, pois seus estudos envolvem não apenas história e psicologia, mas também sociologia, biologia e demais ciências, contribuindo para aprimorar a “aptidão para descobrir correlações”. A partir de “trocas entre as disciplinas afins”, podemos antever um progresso científico interdisciplinar, uma vez que “as grandes descobertas têm lugar nas próprias fronteiras das ciências” (p.205).

Ou seja, para ele, as ciências percorrem muitos caminhos e são sempre mutáveis, já que progridem não linearmente.

Solidariedade, Cooperativismo, Autogestão: *um outro mundo é possível!*?

Segundo Zygmunt Bauman (2015), praticar a solidariedade implica fundar nosso pensamento e ações no princípio de “um por todos e todos por um”. O respeito por essa responsabilidade mútua foi definido como a *Idade da Solidariedade* pela enciclopédia francesa em 1765, sendo a palavra proveniente do adjetivo solidário, que significa “mutuamente dependente”, “completo”, “inteiro”, derivando da palavra “sólido”, que implica “solidez”, “integridade”, “coesão” e “permanência”.

Para Bauman, um grupo formado por membros que exibem os atributos da solidariedade se caracteriza pela permanência e resistência a adversidades que geram os estendidos vícios humanos de ciúmes, a desconfiança mútua, a suspeita, os conflitos de interesses e a rivalidade. A atitude solidária consegue evitar que surja oposição entre os interesses privados e o bem comum, transforma uma acumulação pouco rigorosa de indivíduos em uma comunidade; complementa sua coexistência física com uma moral, elevando assim sua interdependência de uma comunidade. Eram estas as esperanças quando a solidariedade começou a ser difundida, cultivada e exercida no século XVIII, no momento em que Antigo Regime se dissolvia e nascia a era da construção dos Estados-Nações.

Os benefícios da solidariedade também se ampliaram com a prática dos sindicatos, com as negociações coletivas e partidárias, os contratos coletivos de trabalho, as cooperativas de produtores, consumidores ou inquilinos, com os distintos tipos de fraternidades e associações de ajuda mútua. A lógica da construção do Estado a partir da soberania territorialmente definida de autoridades nacionais levou à solidariedade. Por último, a lenta, embora segura expansão das instituições do Estado benfeitor, demonstrou a natureza comunal da coexistência humana, com base no ideal e na experiência da solidariedade.

Para mim, e citado por Paul Singer em diversas palestras, os povos tradicionais, em geral, embora houvesse conflitos e guerras, tensões e contradições, viviam em estado pleno de solidariedade, existindo a possibilidade de conjugar a construção de uma cultura do bem comum, fertilizada por ações auto-organizadas, autogestionárias. Do mesmo modo, caçaras, quilombolas, ribeirinhos, camponeses e tantas outras populações tradicionais e classes populares também preservam até hoje princípios de solidariedade. Os chamados *mutirões* principalmente na chamada “cultura caipira”, não apenas no interior do Estado de São Paulo, mas em todo o Brasil, são exemplos interessantes de análise. Paulo de S. Oliveira (2001), no artigo *Cultura Solidária, feições lúdicas*, comenta que nela existem pessoas “capazes de traduzir

em suas ações as mais inusitadas oferendas”. Antonio Cândido refere-se à solidariedade da seguinte maneira (p.24):

Homens da mais perfeita cortesia, capazes de se esquecerem de si mesmos em benefício do próximo, encarando com tolerância e simpatia as evoluções de um estranho, cuja honestidade de propósitos aceitaram, ou ao menos não discutiram, por polidez. Eram todos analfabetos, sendo alguns admiráveis pela acuidade da inteligência.

Além do mutirão, que conjuga trabalho, alimento e festa (presença lúdica), o autor cita o “auxílio vicinal espontâneo” como exemplo de solidariedade entre vizinhos. O primeiro nem sempre tratado como prática de responsabilidade social para uma pessoa, mas sim para com Deus que ensinou sobre o amor verdadeiro ao próximo. O segundo, também de possível influência religiosa, não necessita de solicitação, pois os circundantes notavam a dificuldade da pessoa e iam ao socorro, “tocados pelo drama alheio”; uma espontânea motivação de ação, sem necessária festa e/ou comida. Entretanto, Oliveira, ao citar artigo de Maria Sylvia de Carvalho Franco, distingue mutirão de *cooperação*: esta aparece nas modernas formas de organização do trabalho, trazendo implícitos o controle e a disciplina, enquanto aquele “é baseado na prestação voluntária e gratuita de serviços” (p.25).

Sobre *trabalho*, o autor aproxima a noção de *cultura*, pois, citando Bosi, a vê como “vida pensada”, como fruto de um trabalho, deslocando a ideia de mercadoria e sua dimensão cumulativa e classista de coisas a adquirir para a de trabalho a ser empreendido, não apenas desfrutando da cultura, mas também produzindo-a: “o ser humano será culto se trabalhar; e é a partir do trabalho que se formará a cultura. É o processo e não a aquisição do objeto final que interessa” (Alfredo Bosi apud Oliveira, p.21). Oliveira trata o trabalho como ação transformadora, abrangendo indistintamente o agir e o pensar, sendo que, para se realizar uma cultura solidária, é necessário o resgate da força atuante de sujeitos sociais que “foram deixados para trás”, exprimindo a recusa de todas as formas de exclusão social que sufoca suas aspirações emancipadoras e democráticas. “Na arte de viver, o homem é simultaneamente o artista e o objeto de sua arte” (Erich Fromm, apud Oliveira, p.22).

O pesquisador conclui: “Se é procedente afirmar que a alma humana só se afeiçoa na cultura, talvez devêssemos complementar: numa cultura que é, simultaneamente, produto e fermento de interações sociais solidárias” (p.29).

Outro formidável exemplo de como tem se dado ações solidárias onde um mais um passa a ser mais que dois é o movimento de massas que se unem objetivando um bem comum. Hugo Souza (2008) menciona o aumento da ajuda mútua quando se está em luta por melhores condições de sobrevivência e de justiça. Nas barricadas de maio de 1968, houve uma forte aliança entre estudantes e proletários, sendo que estes reivindicaram não somente melhores condições de trabalho, como também a reforma democrática da universidade e do

ensino. Para o autor, esta união permaneceu na sociedade francesa e reforçou diversas mobilizações em outros países europeus e a latino-americanos.

Do mesmo modo, quase meio século depois, o *Movimento Occupy* (Harvey, 2012), deflagrado em diversos países em 2011 é visto como um início da reconquista do espaço público, pode também ser percebido como uma ação aglutinadora de cidadãos em busca de alcançar algo mais do que sua própria individualidade, firmando a ideia e a vontade de somar com um todo, mais potente rumo à justiça social. Praças e ruas foram tomadas na Turquia, EUA, Espanha, Brasil, organizados de modo descentralizado pelas redes sociais, sem relação direta a partidos e sindicatos, por pessoas querendo desconstruir a realidade – para mim, numa atitude semelhante ao lema do Fórum Social Mundial: “*Outro mundo é possível*”. Esperança esta trazida por movimentos jovens, principalmente, que saem de casa para clamar por novos espaços, por novas política, economia, por uma cultura mais igualitária, justa, humana; solidária!

Um outro exemplo ocorreu no Brasil em junho de 2013, quando a população foi às ruas para protestar contra o aumento de passagens de ônibus e acabaram por provocar um grande e generalizado movimento nacional pelo passe livre, clamando por melhores condições de mobilidade nos centros urbanos, abarrotados de automóveis e denunciando polêmicos contratos entre prefeituras e empresas do ramo. Em *Cidades Rebeldes*, Maricato et al. (2013) se debruçam sobre o fenômeno e trazem diversas questões sobre este movimento que tomou as ruas do Brasil e provocou muita polêmica em torno do acesso popular aos locais públicos.

Para além desses grandes acontecimentos, cada vez mais se percebe um movimento civil, menos barulhento do que os citados, mas que vai aos poucos promovendo uma crescente apropriação de espaços públicos por moradores, escolas, amigos, empreendedores etc., atuando por conta própria – com ou sem o apoio das prefeituras -, mas coletivamente, em praças, largos, ruas, casas e prédios abandonados etc. São fins pacíficos em prol de melhorias ambientais, sociais, artísticas, que, enfim, vão culminando em ações e/ou propostas culturais de grande envergadura. Diversos autores que se encontram elencados na bibliografia, oriundos de várias áreas do conhecimento, também abordam a questão.

Richard Sennett (2012), por exemplo, indica que viver com pessoas diferentes racial, étnica, religiosa ou economicamente é o mais urgente desafio a ser encarado pela sociedade atualmente. Para este autor, nós tendemos socialmente a evitar e se envolver com pessoas diferentes de nós e a política moderna nos incentiva a nos mantermos em nossas tribos ao invés de se misturar. Ele alega que a cooperação é um ofício e as bases para a cooperação é *aprender e ouvir e não discutir e debater*. Em *Juntos*, Sennett explora como as pessoas podem colaborar on-line, nas esquinas, nas escolas, no trabalho e na política local, traçando a evolução dos rituais de cooperação desde os tempos medievais até hoje e em situações tão diversas como comunidades de escravos, grupos socialistas em Paris e os trabalhadores de

Wall Street. O autor aborda a natureza da cooperação, o porquê de ter se tornada fraca e como deve ser reforçada, advertindo que devemos aprender o ofício da cooperação se quisermos prosperar e assegurando que a capacidade de cooperação está inserida na *natureza humana*. Ele confessa, polarizando com os exemplos acima mencionados:

Aprendi com o amargo radical de minha família que, se ocorre mudança, ela se dá no chão, entre pessoas que falam por necessidade interior, mais do que por levante de massas. Que programas políticos resultam dessas necessidades interiores, eu simplesmente não sei. Mas sei que um regime que não oferece aos seres humanos motivos para se ligarem uns aos outros não pode preservar sua legitimidade por muito tempo.”

Para Sennett, que faz uso da ideia de cooperação dialógica, tomada do linguista russo Mikhail Bakhtin, que reivindica um tratamento participativo, diverso e múltiplo na linguagem⁷, é de enorme importância nos tornarmos bons ouvintes, sensíveis à fala, mas também aos silêncios e gestos do outro, de estarmos abertos às ambiguidades e às diferenças: a cooperação envolve a capacidade de negociação entre essas distâncias e diferenças.

De acordo com Terezinha Santin (2012), o citado livro de Sennett é o segundo volume do “Projeto Homo Faber”, trilogia que tem no centro a ideia do homem como artífice de si mesmo. O livro visa aprofundar a natureza da cooperação, cada vez mais débil, superado cada vez mais pela competição. Discorrendo sobre “natureza sociológica”, o autor discorre a respeito do enfraquecimento da cooperação no contexto contemporâneo, trabalhando com relatos dos desajustes sociais, abordando as estratégias e caminhos de fortalecimento para se reverter esta situação. *Juntos* aborda aspectos multidisciplinares, trabalhando o tema a partir de diferentes enfoques nas áreas da psicologia, sociologia, antropologia, economia e direito, fundamentando seus argumentos com vários autores de diferentes áreas teóricas.

Sennett define a cooperação habilidosa como um ofício que tem o seu fundamento no aprendizado de escutar o outro com atenção e na capacidade de dialogar, vendo-a como o lubrificante da máquina de concretização das coisas, como partilha que permite compensar as carências individuais. Para o autor, a cooperação é intrínseca ao ser humano, mas precisa ser desenvolvida e aprofundada, indo além da questão ética em relação ao outro, ao diferente, como ocorre na capacidade de escuta e recepção. Cita o desafio da homogeneização cultural, que não gera dinâmicas cooperativas, já que a sociedade moderna vai desabilitando as pessoas da prática de cooperação. Gradualmente vamos perdendo essa habilidade.

Outros pontos significativos são as questões do “ritual” e da “solidariedade”, sendo que aquele se expressa na religião, no trabalho, na política e na vida comunitária. A solidariedade é gerada pela cooperação e, ao mesmo tempo, gera vínculos sociais no cotidiano e na organização política de forma que ambos vão se complexificando na medida

⁷ <http://jornalggn.com.br/noticia/richard-sennett-e-a-dissolucao-da-cooperacao-no-novo-capitalismo>

em que se aprofundam a relação e as habilidades. Sennett considera também que as relações e “condições” espaciais têm importância enorme no modo por meio das quais estranhos (ou pessoas diferentes umas das outras) se relacionam nas grandes cidades.

Concluindo

Explicando o uso da expressão matemática no título do artigo – *Quando um mais um resulta em mais que dois* - de acordo com Cornelius Castoriadis (1978, p.216), a *lógica conjuntista ou identitária*, que define a ideia de conjunto (coleção de objetos/elementos definidos e distintos da intuição ou do pensamento) deve ser questionada. Ou seja, a *lógica matemática* exige que se distinga os objetos através de propriedades que conformam classes definidas, vindo corroborar com a distinção básica com sujeitos. Atualmente, *lógicas polivalentes* colocam ainda o indeterminado ou o indecível (*lógica intuicionista*).

Para Castoriadis, a ilusão no progresso assintótico da ciência se desvanece ao mesmo tempo em que reforça exigências distintas dos campos humanos e naturais. Assim, não há mundo em si, somente para si - crítica ao saber positivo e às linhas demarcatórias que negam o mistério das coisas e impedem uma articulação profícua entre campos e a interdisciplinaridade. A radicalidade desta separação fez restaurar aproximações reflexivas, interrogativas, críticas, denunciando o *mecanicismo* sobre o *vitalismo* e expandindo a ideia de mundo linear e finito, sem a plasticidade do vivo e a luta antientrópica.

Entretanto, infelizmente, muitos dos traços acima tratados não são sempre encontrados até mesmo entre aqueles que tanto defendem a Economia Solidária! Muitas vezes não estamos preparados e/ou não estamos imersos numa cultura solidária e, portanto, não somos em geral (e talvez cada vez mais com o incremento da tecnologia!) estamos longe de sermos bons ouvintes, abertos às falas e aos silêncios e hábitos dos outros, abertos às vicissitudes e diferenças. A cooperação realmente exige envolver, negociação, paciência, dedicação... Há todo uma carência de aprendizado de escuta ativa, de atenção, diálogo que vem se perdendo, ao meu ver, nos últimos anos.

Creio haver uma demanda enorme para que se construam relações e se formem condições especiais – talvez únicas e raras – para que as pessoas possam se relacionar, principalmente nas grandes cidades. O estudo da evolução biológica e humana carece de analisar as duas correntes dominantes, a competição e a cooperação, sendo a luta entre essas forças as que compõem a História. A ajuda mútua, porém, tem sido ignorada, negligenciada, negada ou mesmo transformada em objeto de escárnio. Podemos e devemos alterar este rumo de nossas vidas?

REFERÊNCIAS

- ACIESP. *Glossário de Ecologia*. São Paulo: CNPq/FINEP, 2ª ed., 1997.
- ACOT, P. *História da Ecologia*. Rio de Janeiro: Campus, 2ª. ed., 1990.
- BAUMAN, Zygmunt. *La explosión de la solidaridad*. Disponível em: http://www.revistaenclarin.com/ideas/Zygmunt-Bauman-explosion-solidaridad_0_942505751.html. Acessado em 14 de maio de 2015.
- BLANC, M. *Os herdeiros de Darwin*; tradução M. Barros. São Paulo: Página Aberta, 1994.
- CASTORIADIS, C. *As encruzilhadas do labirinto I*; tradução Carmen Sylvia Guedes, Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- DIAZ ROCHA, P. D. *Seria a cultura natural?* In: VI Congresso Aberto de Estudante de Biologia - CAEB, Campinas - SP Livro de Programas e de Resumos, p.153, 1999 e IV Encontro de Pesquisa em Educação Ambiental – EPEA, 2007.
- _____. *Interdisciplinaridade e Meio Ambiente em Cursos de Pós-Graduação no Brasil*. UFRRJ/CPDA, tese doutorado, 402 p., 2001.
- FEBVRE, L. *Combates pela história*. Lisboa: Presença, 1989.
- HARVEY, D. et al. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*; tradução José Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2012.
- KROPOTKIN, P. *Ajuda mútua: um fator de evolução*; tradução Waldyr Azevedo Jr. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.
- _____. *Mutualismo: um fator de evolução*. Acessível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Mutualismo:Um_Fator_de_Evolu%C3%A7%C3%A3o
- LEWONTIN, R. *O indivíduo: entrevistas do Le Monde*; tradução Sergio Flaksman. São Paulo: Ática, p.120-30, 1989.
- MAYR, E. *O desenvolvimento do pensamento biológico*; tradução Ivo Martinazzo. Brasília, DF: UnB, 1998.
- MARICATO, Ermínia et al. *Cidades rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo e Carta Maior, 2013.
- ODUM, E. *Ecologia*; tradução: Kurt G. Hell. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- OLIVEIRA, P. S. Cultura solidária, feições lúdicas. In: P. S. Oliveira (org.). *O lúdico na cultura solidária* (pp. 15-29). São Paulo: Hucitec, 2001.
- POPPER, K. e LORENZ, K. *El porvenir está abierto*. Barcelona: Tusquets, 1992.
- SANTIN, Terezinha L. *JUNTOS: os rituais, os prazeres e a política da cooperação*. Resenha do livro de SENNETT, Richard. Rev. Inter. Mob. Hum., Brasília, Ano XX, Nº 39, p. 299-304, jul./dez. 2012. Acessado em <http://www.scielo.br/pdf/remhu/v20n39/v20n39a17.pdf>

SENNET, R. *Together: The Rituals, Pleasures, and Politics of Cooperation*
<http://www.richardsennett.com/site/senn/templates/general.aspx?pageid=40&cc=gb>
[Edição brasileira: Juntos. Os rituais, os prazeres e a política da cooperação; tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2012.]

SOUZA, Hugo R. C. Maio de 68: há 40 anos, todo o apoio dos estudantes ao proletariado, e vice-versa. In: *A nova democracia*, n.41 e 43, 2008.

WILSON, E. *O indivíduo: entrevistas do Le Monde*. Tradução Sergio Flaksman. São Paulo: Ática, p.113-9, 1989.

A complexidade pós-moderna: uma Ética da estética

Michel Maffesoli¹

RESUMO

A compreensão da complexidade pós-moderna requer uma reinterpretação das socialidades que cercam a contemporaneidade dos acontecimentos, mutações, reorganizações. Requer também a superação das dicotomias entre a razão e o imaginário, a razão e o sensível. É preciso admitir que em épocas de renovação civilizacional a ética pode se transformar numa estética da existência.

O que é de antiga memória, a ligação entre o saber teórico (“*sophia*”) e o que Aristóteles denominava “*phronésis*”, o saber prático, saber quase instintivo que dá ao emocional o lugar que lhe cabe na socialidade cotidiana, pode ser uma maneira de compreender **a complexidade pós-moderna**. Deixar de odiar o presente. Algo difícil para nós que estamos sempre à espreita desses diversos “mundos superiores²” que fazem as delícias das construções intelectuais. E, no entanto, em nossos jogos esboça-se um mundo re-encantado, aceito pelo que ele é. Esse é o desafio com o qual nos confrontamos no começo deste século XXI. Razão pela qual, a evidência do objeto, a certeza do senso comum, a profundidade das aparências, a experiência da comunicação proxêmica serão as ideias-forças que devem guiar toda reflexão autêntica.

De um lado, é preciso fazer uma constatação, de outro, usar a inteligência.

É fato que as grandes certezas regularmente colapsam. Os acontecimentos, as mutações e as inovações exigem novas maneiras de pensar a sociedade. O conhecimento, que sempre renasce a cada dia, está estreitamente ligado ao estado do mundo, e quando se esquece disso a inevitável dissonância entre a reflexão e a realidade empírica transforma-se num fosso intransponível. Essa é a origem da

¹ Professor emérito da Sorbonne.

² No original “*arrières-mondes*”, conceito desenvolvido por **Friedrich Nietzsche** no ensaio *Assim falou Zaratustra*, que reúne o conjunto das filosofias e critica a fé na existência de um Mundo Superior, tanto na Terra como no Céu, bem como toda forma de idealismo, opondo-se à concepção de um ideal metafísico transcendente impregnado de regras morais. (N.T.)

morosidade, do cinismo e de outras formas de abusos que parecem prevalecer nos dias de hoje.

Embora o **presente** não seja senão um ponto de passagem evanescente entre o passado e o futuro, a verdade é que ele é a única fonte fecundante do pensamento. Somente ele nos fornece os elementos, os fatos da experiência que nos permitem compreender, antes de qualquer hipótese, o que existe em estado nascente. Uma banalidade que se admite sem qualquer dificuldade. Mas, como sempre existe um “mas”, uma vez admitida a constatação é preciso Teorizar. O que significa quase sempre determinar de uma maneira normativa ou judicativa o que *deve ser* a vida social que nos ocupamos em observar. Para aqueles que se submetem à dura disciplina fenomenográfica é frequente ouvir do filósofo guardião do conceito, do sociólogo preocupado em ser útil, ou do jornalista, juiz do que deve ser publicado ou não, que está tudo “muito bem”, que talvez aquilo seja verdade, mas que segundo... Como se o que se deixasse mostrar e o fato de vê-lo não fossem provas suficientes. Como se fosse necessário criar um sistema, ou, o que em certos momentos dá no mesmo, penetrar nos pensamentos conhecidos e convencionais para que seja reconhecida, canonizada, a evidência explícita de uma realidade cuja legitimação teórica é totalmente supérflua. Isso traz à lembrança a apóstrofe de Bossuet³ a Malebranche⁴: “Pulcra, nova, falsa”. Velha história da qual sempre se regozijam os intelectuais de plantão, que acreditam na possibilidade de negar a realidade a fim de salvar a admirável perfeição de seus dogmatismos!

Mostrar. Fazer pensar. Essas habilidades podem chocar alguns. Do indivíduo que se limita a uma erudição sem limites, até o outro que elabora uma teoria abstrata, sem mencionar o manipulador de dados estatísticos mais ou menos ultrapassados, são inúmeros os que zombam quando nos contentamos simplesmente em **mostrar**. Entretanto, é preciso continuar, nem que seja para marcar uma posição e oferecer material reflexivo para todos aqueles que, desiludidos com suas pretensões e curados de sua “embriaguez”, serão capazes de utilizar, mesmo que discretamente, tudo aquilo que há pouco eles mesmos consideravam como infrateórico. Para isso, é preciso ter um olhar lúcido sobre os fatos originais. Assim como é preciso também ter um olhar generoso que respeite as coisas como elas são e tente compreender que elas talvez tenham sua própria lógica interna. A partir de então, o convite é para que se dedique especial atenção a uma estetização da vida cotidiana, uma atenção discreta, mas persistente. Uma estetização que faz emergir, que ressalta, ou, segundo

³ Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704). Bispo francês defensor do absolutismo divino, “o Rei é rei porque Deus quer”, e da autoridade da Bíblia Sagrada sobre todas as coisas. (N.T.)

⁴ Nicolas Malebranche (1638-1715). Padre e filósofo, autor do *Tratado da natureza e da graça*, de 1680, em cujas margens Bossuet escreveu “Pulcra, nova, falsa” em uma crítica explícita à abordagem cartesiana de Melbranche da religião e da filosofia. (N.T.)

uma palavra que aprecio muito, “epifaniza” o real. Uma abordagem como essa inscreve-se no que se pode denominar o “juízo de existência”, bem diferente do “juízo de valor”. É claro que ainda existe juízo, mas ele é atenuado, nuançado, relativo, frágil, semelhante aos fenômenos que ele mesmo descreve.

Esse retorno da estética tem a função de reduzir a dicotomia excessivamente abrupta que a modernidade estabeleceu entre a razão e o imaginário, entre a razão e o sensível. Nesse caso falei da “hiperracionalidade”, ou seja, de um modo de conhecimento capaz de integrar todos esses parâmetros habitualmente considerados como secundários: o frívolo, a emoção, a aparência... coisas que podem ser resumidas pela palavra **estética**. Poderíamos falar de “sensibilidade da razão”, ou melhor, daquilo que em todos os domínios: políticos, profissionais, morais, faz a razão vibrar graças a essas **forças sensíveis**, que são as forças da vida privada ou pública.

Importante observar que existe uma sinergia cada vez mais declarada entre o pensamento e a sensibilidade. Isso implica dedicar especial atenção, apesar de todas as diversas imposições sociais, ao que de maneira surpreendente sabe dizer “sim” à vida com toda sinceridade. E tudo isso não em função de um otimismo qualquer, de um otimismo de privilegiado, mas considerando o vitalismo social sólido, que mesmo nas mais duras condições de vida não deixa jamais de se afirmar, nem que seja sob a forma de duplicidade.

Minha hipótese é a seguinte: existe um **hedonismo do cotidiano** irrepreensível e poderoso que pressupõe e sustenta toda vida em sociedade. Trata-se, de qualquer modo, de uma estrutura antropológica. Um hedonismo que sempre foi o coração pulsante da estética. Em certas épocas, ele foi marginalizado e desempenhou um papel subalterno, mas em outras, ao contrário, esse hedonismo foi o eixo a partir do qual toda a vida social, de maneira explícita, discreta ou secreta, iria se organizar. Nesses momentos, o que denominamos relações sociais, as relações da vida cotidiana, das instituições, do trabalho, dos lazeres não são mais regidas unicamente pelas instâncias dominantes, predeterminadas e mecânicas, do mesmo modo que não são mais orientadas por um objetivo, sempre distante, a ser atingido, ou seja, por tudo o que é delimitado por uma lógica econômico-política ou determinado em função de uma visão moral. Ao contrário, essas relações se tornam relações movidas pelo que é intrínseco, vivenciado no dia a dia de uma maneira orgânica, além disso, elas se recentram no que pertence à ordem da proximidade. Para resumir, **o laço social se torna emocional**. Desse modo, elabora-se uma maneira de ser (etos) na qual tudo o que é experimentado junto com os outros será primordial. Para designar isso uso a expressão: **“uma ética da estética”**.

De fato, para que essa ética da estética se revele, quase sempre é necessário exagerar um pouco, a fim de que os diversos argumentos em que nos baseamos sejam levados em conta. Quando esse é o objetivo, deve-se considerar o termo

estética em seu sentido amplo, sem restringi-lo a seu significado nas obras da cultura ou em suas interpretações. É preciso compreender que a estética se disseminou na existência como um todo. Nada mais está imune a ela. Ela contaminou a vida política, a vida empresarial, os meios de comunicação, a publicidade, o consumo e, sem sombra de dúvida, a vida cotidiana. Para falar dessa estetização galopante, da ambiência específica que ela cria, talvez fosse útil retomar a expressão alemã **“Gesamtkunstwerk”**, obra de arte total. Uma arte observada nos excessos do funcionalismo arquitetural e do objeto usual. Dos aspectos da vida comum ao “design” de eletrodomésticos, tudo pretende se tornar obra de criação, tudo pode ser compreendido como a expressão de uma estética original. A partir de então, a arte não poderia ser reduzida unicamente à produção artística, aquela fabricada pelos artistas, mas se torna um fato existencial. A expressão **“Fazer de sua vida uma obra de arte**, não se tornou uma imposição de massa?

Certamente não é caso de julgar se se trata de uma realidade, de um fantasma, ou ainda de uma simples exigência comercial. Basta constatar que os sons, as cores, os odores, as formas são condicionados de modo a favorecerem um **sensualismo** coletivo. Esse talvez seja o triunfo de Marcel Duchamp⁵, a arte se trivializou, ele estrutura a banalidade, ou seja, ele “faz a sociedade”. É claro que os termos estética e arte não são comumente empregados nesse sentido, nem tampouco usados para caracterizar o sensualismo cotidiano ao qual acabamos de nos referir, mas eles me parecem ser os termos mais adaptados para descrever a ambiência geral de uma época na qual nada mais é verdadeiramente importante, o que faz com que tudo tenha importância. Em particular os detalhes, os fragmentos, as pequenas coisas, os diversos acontecimentos que constituem um mosaico colorido, um caleidoscópio de figuras metamorfoseantes e multicoloridas que fazem o presente readquirir um valor central na vida social.

Esse “presenteísmo” pode ser comparado à sensibilidade **barroca**, mas a um barroco que se capilariza na vida diária. Ele estará na presença obsedante do objeto, como totem emblemático ao qual nos agregamos, na luminosidade intermitente, bem como na efervescência das grandes megalópoles contemporâneas, na excitação do prazer musical ou esportivo, sem esquecer o jogo da aparência no qual o corpo se exhibe em uma teatralidade contínua e onipresente. Aos poucos, tudo isso delimita uma “aura” específica, na qual nos envolvemos e que, querendo ou não, condiciona as maneiras de ser, os modos de pensar, os estilos de comportamento em relação ao

⁵ Marcel Duchamp (1887-1968). Precursor do expressionismo abstrato e da arte conceitual, Duchamp dessacralizou a obra de arte e transportou objetos sem valor artístico para as salas dos museus. Inventou os *ready-made*, objetos utilitários esvaziados de sua função prática e removidos de seus contextos comuns. Seu *ready-made* mais conhecido é *A Fonte*, de 1917, um vaso sanitário apresentado como obra de arte e assinado por R.Mutt. Rejeitada pelo júri da exposição, a escultura foi aceita e incensada quando foi revelado o nome do verdadeiro autor da obra. (N.T.)

outro; decididamente a estética (*aisthesis*), o **sentir comum** parece ser o melhor meio de designar o “*consensus*” que se elabora diante de nós, o consenso dos sentimentos compartilhados e das sensações exacerbadas: *Cum-sensualis*.

Aparentemente, uma estética descompartmentalizada permite compreender esse estar-juntos desordenado, versátil, que sem a “**socialidade**” é completamente inatingível. Em um tempo em que não era costume empregar esse conceito (*A conquista do presente*, 1979), propus o termo a fim de evidenciar que era possível haver uma lógica no que em muitos aspectos parecia não lógico. Outra maneira de expressar o prazer dos sentidos, o jogo das formas, o retorno da força da natureza, a intrusão do fútil, coisas que complexificam a sociedade, mas isso exige muito mais do que uma abdicação do espírito, exige um conhecimento mais aberto que denomino “**razão sensível**”,

Um conhecimento que não é exatamente fácil de adquirir. O esforço que ele exige é proporcional ao desafio que a heterogeneização galopante de nossas sociedades propõe. De fato, a característica da **socialidade estética** é a de ser estruturalmente ambígua. A reflexão que pretende explicá-la pertence à mesma ordem de ambiguidade. Ela será quase sempre “**mostrativa**”, por vezes demonstrativa, ou ainda digressiva. Uma abordagem que não adota exatamente um caminho linear, nem uma progressão assegurada, mas que seguirá muito mais os meandros, as discontinuidades de uma realidade simultaneamente bem viva e em pleno crescimento. À semelhança de todos os “discursos” do social, a comunicação verbal, a linguagem corporal, a explosão dos afetos, as revoltas pontuais, o discurso (“*dis-currere*”) característico de um pensamento autêntico não deixa de fluir de diversas correntes. O que não impede que tanto em um caso como no outro a vida social e a reflexão possível a partir dela possam ter uma continuidade de sentido, mesmo que esse sentido seja pluralista.

Para descrever a continuidade na complexidade é preciso retornar à ideia de **organicidade**. Essa organicidade é o que mantém juntos os elementos contrários, até mesmo incompatíveis. Daí se origina a referência às noções de pós-moderno e de pós-modernidade. Uso a palavra noção com tudo o que ela implica de provisório, ou simplesmente de prático, para descrever o que ocorre na escala de valor que constituiu os “tempos modernos”: a Modernidade. Sem entrar em um debate estéril sobre a própria noção de pós-modernidade, ela seria essa mistura orgânica de elementos tradicionais e de outros elementos que não poderiam ser mais contemporâneos do que são. Em outras palavras: uma **sinergia do arcaico e do desenvolvimento tecnológico**.

Pensar a estetização da vida contemporânea é retornar incansavelmente à sinergia, ou, por vezes, à simples conjunção, observável, de um lado, na pesquisa das pequenas comunidades, ou no tribalismo, no cuidado com o território, na atenção

com a natureza, na religiosidade, no prazer dos sentidos e, de outro, na cibercultura e em sua utilização. Isso se constata no policulturalismo, na atividade comunicacional, ou nos diversos sincretismos religiosos e ideológicos, coisas que constituem a especificidade das megalópoles pós-modernas. Segundo um neologismo proposto pelo filósofo Stéphane Lupasco (1900-1988) e desenvolvido por meu mestre e amigo Gilbert Durand, essa mistura obedece a uma lógica “**contraditório**” que não pretende superar as contradições em uma síntese perfeita, mas que, ao contrário, mantém essas contradições como elas são. A pós-modernidade é uma harmonia dos contrários, ou **harmonia conflitual**.

Trata-se da “*coïncidentia oppositorum*”, de antiga memória, na qual o conflito, a desordem, a disfuncionalidade vêm, no fim das contas, encorajar seus opostos. Ou seja, uma organização social que não se baseará na busca de grandes soluções, na resolução dos problemas inerentes a qualquer tipo de vida em sociedade, mas que, muito pelo contrário, ensinará a se acomodar a eles e procurará utilizá-los para um aumento da vitalidade.

A sociedade orgânica pós-moderna inaugura uma forma de solidariedade societal que não é mais racionalmente definida pela palavra “contratual”, mas que, em contrapartida, se elabora a partir de um processo complexo constituído de atrações, repulsões, de emoções e de paixões. Sentimentos impregnados de uma forte carga estética. Trata-se da sutil alquimia das “*Afinidades eletivas*”, muito bem descrita por Goethe, que se transpõe aqui para a ordem social. Ou ainda da **simpatia universal** do homem em relação ao seu ambiente natural, que ele concilia com sua empatia particular pelo ambiente comunitário.

Isso parece ser um pouco abstrato e, no entanto, um grande número de atitudes caritativas, de ajudas associativas, de compartilhamentos de trabalho, de pequenas sociabilidades de vizinhanças, ou de “apoio” no âmbito da proximidade são incompreensíveis sem essa empatia. O mesmo acontece na constituição de grupos de vida, de pequenas comunidades eletivas, de tribos urbanas, bem como nas culturas empresariais ou em outras formas de empreendimento, como por exemplo a exposição de arquitetura e decoração conhecida como “*Esprit maison*” [uma espécie de Casa Cor francesa], que se desenvolvem de uma maneira mais ou menos efêmera em todas as áreas. E o que dizer, enfim, dessas grandes manifestações religiosas, algumas impregnadas de fanatismos como se sabe muito bem, das manifestações guerreiras, que não deixam de influenciar a ordem da política nacional e internacional. Todas elas estão envolvidas em uma ambiência afetiva, emocional que torna bem difícil a análise ou a ação simplesmente racional. Todas elas pertencem à ordem de uma ética da estética!

Como uma colcha de retalhos, a pós-modernidade é formada por um conjunto de elementos totalmente disparatados que estabelecem entre eles interações

constantes, impregnadas de agressividade ou de amabilidade, de amor ou de ódio, mas que nem por isso deixam de ser constituídas por uma solidariedade específica que certamente precisa ser levada em conta. Isso parece ser verdade, pois na análise de Max Weber, antes de se tornarem metódicas e racionais as grandes modalidades de vida são caracterizadas por “pressuposições racionais”, vivenciadas como tais e progressivamente incorporadas aos modos de vida. Penso que é melhor falar de pressupostos “não racionais”, já que elas têm suas razões próprias. O que é certo, porém, quando se observa o devir da civilização cristã, os grandes acontecimentos políticos que fundaram a modernidade, como a Revolução Francesa, por exemplo, ou ainda as evoluções das grandes ideologias que marcaram a história das ideias, é que é impossível não se impressionar com a carga afetiva, que tanto para o melhor, quanto para o pior, preside seu desenvolvimento.

Nesse sentido, a dimensão estética pode ser um bom ângulo de ataque para apreciar a efervescência vitalista que, de uma maneira polimorfa se esboça contemporaneamente. O desengajamento político, a saturação dos grandes ideais distantes, a fragilidade de uma moral universal, podem significar o fim de uma certa concepção da vida fundada na matriz do indivíduo e da natureza, mas podem indicar igualmente que uma nova cultura está nascendo. Em todo caso, todos os elementos se reúnem para nos fazer acreditar nisso.

É preciso admitir a ideia de que em todo momento cultural intenso, quando há renovação civilizacional, a estética se transforma em ética.

Importante lembrar que **a moral** é universal, aplicável em todos os lugares e em todos os tempos, **a ética**, ao contrário, é particular, por vezes momentânea, ela estabelece uma comunidade, e se elabora a partir de um território determinado, seja ele real ou simbólico. O que favorece a existência de “imoralismos éticos” que não deixam de chocar as consciências, sempre prontas a agir como censores, mas que também constituem uma forma sólida de “relição”. Essa nova forma do laço social merece atenção, pois embora seja bem evidente que as éticas particulares, que surgem em determinados lugares, só são consideradas imorais em casos paroxísticos, na maior parte do tempo elas são amorais, ou pelo menos relativas. A constatação de Pascal: “Verdade, dos Pireneus para cá; erro do lado de lá”, hoje em dia é generalizada. As convicções mais acirradas convivem sem muito conflito com seus opostos, e as prescrições mais rígidas devem se adaptar a uma multiplicidade de transgressões que não são mais sentidas como tais por aqueles que as praticam.

Insistimos no fato de que nesses casos prevalece o sentimento, ou o sensualismo em sua expressão comum. Sentimento ou sensualismo que encoraja determinados grupos. A referência a algumas situações históricas, precisamente ao

pensamento helênico primitivo, mostrará que a separação entre ética e estética é algo recente e jamais constante. Mesmo no Cristianismo, que geralmente atuará para que esse tipo de distinção ocorra, encontram-se de maneira recorrente bolsões de resistência que se empenham em manter as duas unidas. Como Gilbert Durand demonstra com erudição, quando surgiu na Itália, o franciscanismo tinha um grande número de adeptos. A sensibilidade barroca também pode ajudar a compreender como **a totalidade da existência pode se tornar uma obra de arte**. Quando falo da barroquização das sociedades contemporâneas pretendo demonstrar que o gozo pode ser vivido como uma maneira de se apropriar do mundo, em oposição às doutrinas ascéticas para as quais esse gozo só pode ser controlado pela produção.

Isso implica superar a estrita distinção estabelecida entre o gozo e a ação, ou entre a estética e a moral, distinção que gera diversos imperativos morais bem conhecidos. Para citar apenas um exemplo, aparentemente bem distante de uma perspectiva como essa, observa-se que mesmo na extensa área da vida produtiva já se esboça uma conjunção entre o prazer e o trabalho. Os quadros profissionais de alto nível aos quais se ensina a viver em conjunto uma vida de aventura e a priorizar a “comunicação” na empresa, os fins de semana organizados por essas mesmas empresas, ou mesmo os grupos afinitários que se formam no escritório, ou no chão de fábrica, e que servem para revigorar o espírito de equipe, são fatores que jogam a favor de uma conjunção desse tipo. Sem mencionar as microempresas que se constituem em base essencialmente afetiva! Importante entender que essa tendência vem adquirindo outra amplitude em diversas áreas da sociedade.

No que se refere à política, à vida universitária, ao mundo jornalístico, e a lista poderia prosseguir à vontade, pode-se observar a pregnância do que Freud denominava “laços libidinais”, e que favorecem as múltiplas atrações-repulsões de que estão impregnadas todas as agregações que constituem a vida social. Poderíamos argumentar que isso sempre existiu. O que não deixa de ser verdade, mas sua intensidade tem aumentado até se transformar em um parâmetro essencial sem o qual não é mais possível gerir qualquer tipo de organização ou instituição. Os clãs, as gangues, os grupos de pressão e as diversas “tribos” que constituem essas organizações e instituições são sem dúvida alguma as expressões mais perfeitas do que denomino a ética da estética.

Em outras palavras, somos confrontados com um “*primum relationis*”, o que significa que além ou aquém do ideal, da ideologia, da ciência, do serviço público, da democracia, sem mencionar outros valores mais particulares como o socialismo, o liberalismo, o mercado, o social e tantas outras entidades que se priorizam para legitimar uma prática, o que vai prevalecer sempre é a implacável lei tribal que modelará o pensamento e a ação em função do pertencimento grupal, em torno de

um herói epônimo. A esse respeito, a personalização excessiva da política, do jornalismo, da ciência é esclarecedora.

O que me induz a propor uma “lógica da identificação”, em substituição à lógica da identidade predominante durante toda a modernidade. Enquanto a lógica da identificação se baseava na existência de indivíduos autônomos e donos de suas ações, a lógica da identificação coloca em cena “pessoas” (persona) com máscaras variáveis, que são tributárias do totem, ou dos totens emblemáticos com os quais elas se identificam. Esse totem poderá ser um herói, uma estrela de cinema, um santo, um jornal, um guru, um fantasma ou um território, o objeto aqui tem pouca importância, o essencial mesmo é a ambiência mágica que ele emana, a adesão que ele atrai. Existe uma viscosidade no ar, ou para dizer de uma maneira mais contundente **depois da autonomia vem a heteronomia**.

Insisto que não se trata de julgar esse processo, ele não representa a totalidade do pensamento, trata-se muito mais de reconhecer o fato de que existe uma parte a ser descrita e outra, a parte lógica, cujos contornos devem ser mais bem estabelecidos. Isso com a condição de que essa lógica tenha qualidades próprias.

Uma dessas qualidades poderia ser **a forma lúdica**. De fato, e estamos falando exatamente da ambiência estética, a identificação e o grupo que ela promove favorecem o jogo. A partir do momento em que há uma multiplicidade de pequenos clãs também há competição, concorrência e diversos tipos de rivalidades. Certamente, o jogo lúdico está presente em toda atividade esportiva, cujo crescimento em poder é um critério interessante. Ele está igualmente onipresente na eflorescência e na diversificação dos jogos de sociedade, mas por uma astúcia bastante compreensível: tudo culmina no fato de que a própria sociedade se transforma em jogo. Jogo de simulação, jogos eletrônicos, jogo das bolsas de valores, jogos políticos. Quais são as áreas que escapam desse monopólio generalizado? Isso faz parte da estrutura do processo de identificação. A partir do momento em que o objetivo é apenas uma palavra vã, que a distinção entre grupos depende sobretudo do totem ao qual eles se agregam, o desafio é o ganho imediato. O ganho do poder, do reconhecimento, da notoriedade, etc... é antes de mais nada “presenteísta”.

Desse modo, em um movimento circular sem fim, a ética, que agrega ao grupo a emoção comum e vice-versa, se transforma em estética. Existe uma simetria entre esses dois polos, e é a corrente que passa entre eles que determina a intensidade maior ou menor da existência. Origem da necessária retomada, quando o jogo parece se acalmar, seja a partir de uma situação ou de um fato anódino, a fim de que a partida continue. O espetáculo se generaliza e o espectador exige que tudo recomece, essa é a definição da esfera do lúdico. Não há forçosamente lugar para se lamentar disso, como se viu em outras épocas, e é bem possível que isso promova uma cultura, ou seja, uma maneira específica de ser. Em todo caso, do mundo da

aparência à lógica da identificação, passando pela revalorização da natureza e dos sentidos, meu rumo de pensamento procura distinguir as grandes características de um “*Homo Estheticus*” em pleno nascimento. Desde que fique bem entendido que além das atitudes individuais por meio das quais essa estética se expressa, o que está em jogo é um dado social novo, um novo espírito do tempo

Afim de evitar um último equívoco, gostaria de ser mais preciso na argumentação e afirmar que a **ética generalizada** à qual nos referimos aqui, bem como a ética que ela promove, não poderiam ser consideradas como problemas sem consequências, como “dançarinas” que a sociedade pode se dar ao luxo de pagar em tempos de opulência. Muito pelo contrário, elas suscitam questões urgentes que não poderão ser evitadas impunemente durante muito tempo. Entretanto, é preciso saber, como colocar essas questões de uma outra maneira. Daí decorre a necessidade de uma crítica perene do “moralismo intelectual”. A verdade é que confundir as tendências parece ser uma inclinação natural daqueles que exercem a profissão de pensar

De qualquer modo, o mais importante é reestabelecer uma relação com a verdade que, segundo uma das últimas formulações de Michel Foucault, inaugura “**uma estética da existência**”, fato que permite integrar “o uso dos prazeres” na compreensão da vida social. Isso pôde ser feito em certos períodos da história, como aconteceu na civilização helênica, ou ainda com o “*homo ludens*” medieval (Huizinga)⁶. Por que não poderíamos aplicar essa noção para nossas sociedades? No começo do século XX, alguns se dedicaram a isso, como fez Georg Simmel, o que o tornou alvo da acusação de elaborar uma “sociologia de esteta”. Apesar de tudo, livre do purgatório, sua obra é uma das mais pertinentes, e também uma das mais prospectivas para se compreender a evolução da cultura. Situo-me sob sua égide ao demonstrar que uma ética pode brotar de uma estética.

Tudo isso induz a assumir o risco de um *pensamento inútil*. Mesmo sabendo muito bem que o fato de não querer de maneira alguma servir diretamente é quase sempre a garantia de uma fecundidade de mais longo prazo. Pelo menos, isso permite relativizar certas urgências ilusórias e calcular melhor ao que se deve estar atento, em particular a todas essas coisas anódinas que, por sedimentação, constituem a trama da sociedade banal.

Isso se inscreve na busca de uma “vida contemplativa” que constitui uma parte não negligenciável da abordagem intelectual de todos os tempos. Por vezes, essa busca ressurgue com mais força quando se impõem limites aos diversos engajamentos políticos obnubilados por um “economicismo” de visão estreita.

⁶ Edição brasileira: Johan Huizinga (1872-1945). *Homo Ludens*; tradução João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 1980.

Curiosamente, essa reviravolta não deixa de ser prospectiva, o que é verdade, uma vez que o recuo permite visualizar melhor o objetivo e, por isso, ter mais segurança de atingir a meta. Assim, como acontece na famosa metáfora da Coruja de Minerva⁷, não é senão mais tarde, no próprio presente, que se pode sinalizar bem “*in actu*” que aquilo que parece ser de uma solidez a toda prova já está em ruínas e não desperta mais nenhum interesse, senão o histórico. O fato de falar do presente no momento em que ele acontece talvez não tenha grande importância, a não ser a de se dirigir às mentes lúcidas e exigentes, pois o presente os torna atentos a essas novas criações, que além das formas e dos pensamentos convencionais, se afirmam com força na vida social.

Tudo isso permite compreender a infalível arte de viver e a inesgotável fecundidade de toda socialidade estética.

Tradução: Mariza Perassi Bosco
Revisão: Edgard de Assis Carvalho⁸

⁷ O autor se refere à célebre observação do filósofo Friedrich Hegel, “A Coruja de Minerva abre suas asas somente com o início do crepúsculo”, o que significa que a filosofia só pode entender as coisas retrospectivamente. (N.T.)