

Luis Carlos Restrepo

# O DIREITO À TERNURA

*Tradução de Lúcia M. Endlich Orth*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Restrepo, Luis Carlos

O direito à ternura / Luis Carlos Restrepo ; tradução de Lúcia M. Endlich Orth. – Petrópolis, RJ : Vozes, 1998.

Título original: El derecho a la ternura.  
ISBN 85-326-2026-4

1. Afeto (Psicologia) 2. Amor 3. Emoções 4. Relações interpessoais 5. Ternura (Psicologia) I. Título.

98-1860

CDD-158.2

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Ternura : Relações interpessoais : Psicologia aplicada  
158.2

 EDITORA  
VOZES

Petrópolis  
1998

Prof.Dr. Flávio Soares Alves  
CREF - 032722-G/SP  
Licenciado em Ed.Física-UNESP/RC  
Mestre em Artes-UNICAMP-IA  
Doutor em Ciências- USP - EEFE

Estamos acostumados a opinar sobre os grandes direitos públicos, aqueles que figuram em códigos e constituições, fazendo parte de discursos políticos e promessas eleitorais. Fala-se do direito ao emprego, do direito à habitação, do direito à educação, ao sufrágio, enfim, de todos aqueles direitos que podem figurar como reivindicações sociais de transparência inquestionável. Mas parece suspeito e até ridículo falar daqueles direitos da vida cotidiana que permanecem confinados à esfera do íntimo, sem que ninguém ouse pronunciar seus nomes nas reuniões em que se debatem com grandiloquência os problemas políticos da época. A esta categoria de direitos domésticos, relegados e vergonhosos, pertence o direito à ternura.

Muitos podem sentir certa prevenção diante de nossa tentativa de considerar a ternura como um direito, pois prefeririam deixá-la à parte da diatribe política, parecendo-lhes impensável que uma constituição consagre como norma o dever de sermos ternos, iniciativa que, além de ridícula, poderia converter a palavra ternura num lugar comum ou numa ominosa obrigação. Com isso, só conseguiríamos que deixasse de ser um termo caloroso e evocador para converter-se em moeda desgastada, que circula por entre fólios e códigos, manuseada até a saciedade, ultrajada e burocratizada. Não, não pretendemos – como disse também Thiago de Mello em seus *Estatutos do Homem* – abandonar a palavra ternura no *pântano enganoso das bocas*, pois queremos, ao contrário, fazer dela algo vivo, *como um fogo ou um rio, ou como a semente de trigo*. É contrário à vivência da ternura colocá-la no campo do normativo, não porque se trate de uma realidade

impronunciável, mas por uma razão maior: as éticas impositivas parecem ter chegado ao seu fim, por isso a educação em valores deve ser articulada ao campo de uma estética sugestiva que nos permita abandonar a esfera tirânica dos decretos para inscrever-nos na trama de uma educação do gosto e da sensibilidade.

O problema dos direitos humanos não pode continuar circunscrito à esfera do público, como uma repetição monótona das normas que devem ser acatadas tanto pelo Estado como pelos cidadãos. Sua presença, como temática candente do mundo contemporâneo, é, em princípio, produto de uma mudança na sensibilidade coletiva que afeta nossa maneira de entender tanto o trabalho político como as relações amorosas, modulação afetiva que só de maneira secundária busca expressão nas estruturas legislativas. A tradicional divisão entre o público e o privado revela, neste caso, seu caráter arbitrário, pois ao tratar-se da estética social – campo ao qual adscrevemos o direito à ternura – é impossível não transcender o umbral da ágora ou da rua para penetrar nas raízes afetivas, familiares e interpessoais, das quais se alimenta a ética cidadã. Pensar dentro da lógica excludente do público e do privado é colocar-se numa perspectiva que desconhece a dimensão fundante do afetivo, como se a ação política nada tivesse a ver com as relações de poder que se estabelecem na intimidade. É hora de superar uma proposta sobre os direitos humanos enunciada a partir da juridicidade visível dos macrodiscursos ordenadores do Estado e da nação, marco expositivo que não deixa nenhum espaço para abordar, em seu caráter de conflitos atuais de poder, aspectos até agora relegados à sombra da dinâmica familiar e da vida privada.

O privado, constituído por essas pequenas rotinas da vida diária assinaladas pela dinâmica afetiva, é precisamente o espaço em que, entre telões, se manifesta o público. Ao separar, de maneira incisiva, uma esfera da outra, impedimos que a análise sobre o político e o social chegue até essas parcelas protegidas onde com mais força se aninha a ideologia. Com esta dicotomia asseguramos a impensabilidade de uma zona fundamental para a constituição dos sujeitos, ficando por isso mutilada a análise que

possamos conseguir dos grandes acontecimentos políticos. Tudo é ordenado de tal forma que só o público apareça como fato relevante, ficando completamente separado da rede à qual se articula como acontecimento humano e cotidiano. O privado está por definição condenado ao esquecimento e ao anonimato.

Ao buscar uma articulação do público com o privado, da macropolítica dos planos estatais com a micropolítica da vida cotidiana, das análises magistras da cultura com a microsociologia e a psicologia da intimidade, o que nos anima não é tanto iniciar uma luta pela consagração de um novo direito constitucional – que poderia muito bem permanecer como letra morta, sem cumprir-se na vida social, como já aconteceu tantas vezes na história – mas gerar novas perspectivas de análise que permitam entender problemas como a violência, a democracia ou a autogestão política e comunitária, a partir de um cenário onde são problematizadas as rotinas diárias. Entendendo o direito não como uma concessão de governantes dadivosos, mas como um poder que regulamenta as relações humanas, podemos falar do poder da ternura a partir destas experiências, intrascentes e anódinas ao que parece, que se revelam entretanto fundamentais para a construção do sujeito social e de sua estrutura ideológica e valorativa.

Voltemos nosso olhar para esses momentos silenciados onde, à sombra, se guarnece a ternura, mas onde também, sem que o registrem os noticiários de TV ou os jornais e revistas de grande tiragem, é diariamente anulada. Perguntemo-nos pelos espaços onde abundam as violências sem sangue, aquelas que não provocam contusões no corpo que possam ser detectadas pelos legistas, mas que nem por isso deixam de provocar sofrimento e morte. Abramo-nos a uma análise da cultura e da interpessoalidade onde a política possa ser pensada a partir da intimidade, âmbito oculto ao olhar bisbilhoteiro que mostra a realidade a partir de um ângulo perceptivo e comunicativo onde o *thymós* ou afetividade adquire uma importância tão grande ou maior do que aquela que atribuímos ao *nous* ou intelecto. Inversão que supõe passar da vista como sentido ordenador da realidade ao tato como analisador privilegiado da proximidade.

## *Falácias epistemológicas*

Não obstante querer romper o véu que oculta a ternura num campo de não ditos e de completa invisibilidade, ainda surgem muitos temores ao enunciar um discurso sobre ela. Em primeiro lugar, quando é um homem que se atreve a falar do tema – como é o meu caso – aparece de imediato o fantasma da efeminação. A ternura só é reconhecida como parte do amor maternal ou na relação da criança com seu ursinho de pelúcia. Na sexualidade também não tem cabimento: em vez de ser considerada como um ato de ternura, é concebida como um ato de conquista. Alguns ditames de nossa cultura proíbem ao homem falar da ternura ou abrir-se à linguagem da sensibilidade, pois em sua educação insistiu-se em que deve mostrar dureza emocional e autoridade a toda prova. Porém, como assinalou Berta Vargas, para cada mulher cansada de ser chamada fêmea emocional há um homem que não suporta mais que se lhe negue o direito a chorar e ser terno. Além do sentimentalismo exagerado que estereotipa um certo modo de ser mulher, supostamente afetuoso e maternal, sabemos que a vivência da ternura pode ser tão difícil para o homem como para a mulher: tanto se pode encontrar dureza inusitada e violência na mulher, como comportamentos ternos e afetuosos no homem.

Fomentando este estereótipo, muitos ativistas reduziram a visão da violência na intimidade a um certo atrevimento do macho, que se situa no lugar de penetrador e provedor, enquanto as mulheres e as crianças aparecem como vítimas indefesas da brutalidade masculina. Se se aceita a violência feminina, é só depois de ficar bem claro que se trata de um comportamento de reação, provocado pelas condições de vexame social e econômico

em que a mulher se encontra. Na nossa opinião, o problema é bem mais complexo. Tanto o homem como a mulher, mas também a criança, podem converter-se em agentes de violência. A ternura não pertence por direito próprio nem ao rosto bochechudo e corado da infância, nem tampouco ao da mãe abnegada e bondosa. Por trás da figura da bondade podem esconder-se violências inusitadas ou camuflar-se na maternidade uma exagerada ambição de domínio e uma tirania milimétrica da mãe sobre aqueles a quem protege. Muitas estruturas patriarcais não são mais do que o encobrimento externo de um domínio da mãe, fato que a psicanálise constatou, à sua maneira, ao falar da existência, em algumas mulheres, de uma ambição fálica. O espaço do privado – com suas rotinas alimentares, de higiene e de intercâmbio afetivo – é em grande parte dominado pela figura feminina, mas nem por isso podemos dizer que é um modelo de ternura.

Tanto o homem como a mulher, a criança ou o velho, todos são tentados por símbolos culturais inimigos do encontro terno que, ao regulamentar seus comportamentos, aspirações e convicções, os levam a aplicar na vida diária a lógica arrasadora da guerra. Muito mais do que ser uma atribuição de gênero, a ternura é um paradigma de convivência que deve ser adquirido no terreno do amoroso, do produtivo e do político, arrebatando, palmo a palmo, territórios em que dominam há séculos os valores da vingança, da sujeição e da conquista. É ao adentrar no que Michel Foucault chamou de vascularidade do poder, que nos damos conta da importância dessas redes cotidianas em que se constituem, milímetro a milímetro, as estruturas políticas e institucionais que tanto criticamos na esfera do público, mas cuja existência quase nunca questionamos no mundo do privado. A intolerância do discurso total, aniquilador da diferença e inimigo do crescimento e da singularidade, tanto se aninha nas práticas masculinas como nas femininas, pois ambos continuam respondendo, talvez sem sabê-lo, a uma exigência cultural de hegemonia que se aninha nos corpos sem distinção de raça, idade ou sexo.

Dissolvida a falácia do gênero – para ver por trás dela a ubiquidade do poder – aparece um novo obstáculo, relacionado com

a exigência de gerar conhecimento ao amparo de um discurso acadêmico. As aulas, tão propícias à formulação de uma verdade abstrata e metafísica, não parecem sê-lo ao tema da ternura. Há vários séculos a ternura e a afetividade foram desterradas do palácio do conhecimento. Os professores, como se dizia do grande Charcot, atuam como autênticos marechais de campo, seja no momento de enunciar sua verdade ou quando se aprestam a qualificar a aprendizagem. Desde as precoces experiências da escola, adentra-se a criança num saber de guerra que pretende uma neutralidade sem emoções, para que adquira sobre o objeto de conhecimento um domínio absoluto, igual ao que pretendem obter os generais que se apossam das populações inimigas sob a divisa de terra arrasada. Símbolo deste modelo de conhecimento é a forma como se acede ao estudo da vida vegetal ou animal, seja com herbários onde as plantas aparecem murchas e mutiladas, ou através da vivisseção e do dessecamento de animais. Toda interação com a vida que nos rodeia passa por sua destruição, como se a única coisa dos outros da qual nos pudéssemos apropriar fosse seu cadáver. A ciência, com seu esquematismo alienado da dinâmica vital, nos fez crer que só podemos conhecer o outro decompondo-o, uma vez detido o movimento, metodologia que aplicamos diariamente tanto na pesquisa biológica como na social, estendendo-a além disso à vida afetiva e à nossa relação com os outros.

Mas está equivocado aquele que acha que esta expulsão da ternura é uma condição *sine qua non* para a geração do conhecimento. É possível conhecer as plantas e os delfins mantendo uma relação afetiva e terna com eles. Muito mais que o isolamento de uma certa percepção subjetiva e emocional, que turva nosso acesso à verdade, o que fica a descoberto neste modelo epistemológico é a presença da afetividade plana e definida do guerreiro, preparado para submeter a um domínio homogeneizador a multiplicidade da vida sem importar sua redução a um enunciado abstrato ou a um esquema. Porque há verdades da guerra como há verdades da ternura, pois o conhecimento – como já disse há alguns anos Jürgen Habermas – é um corpo de práticas e enunciados transpassado por uma diversidade de

interesses que vão desde o afã de domínio instrumental até o fomento da emancipação e da liberdade.

Desconhece-se que a vida acadêmica e a própria noção de *paideia* se assentam no Ocidente, desde a longínqua Grécia, numa relação erótica moralizante que impregna por completo os interesses do conhecimento. Já o assinalou Platão, como também o ressaltaram os manuais que regulamentaram durante muitos séculos a vida monástica: a educação corre paralela a uma certa disciplina erótica que obriga a sublimar a relação de sedução que se estabelece entre o mestre e o aluno, para levar o aluno à identificação apaixonada com um certo modelo gnosiológico. Como carecemos de um vocabulário amplo para designar os variados matizes que o componente afetivo assume no ato educativo, é impossível desconhecer o papel da emoção como moduladora e estabilizadora dos processos de aprendizagem, nem deixar de pensar na aventura pedagógica como uma busca afetiva de figuras de conhecimento, compromisso passional que busca com afã afundar sua pegada na grade intelectual. O que resta, no final de um período de formação acadêmica, não é só um conjunto de conhecimentos mas também, e de maneira muito especial, um conjunto de hábitos, de escrúpulos morais e comportamentos rotineiros que acabam exercendo um grande poder de regulamentação cognitiva sobre o educando.

Como se fosse pouco ter que enfrentar os fantasmas da academia e do gênero, um novo obstáculo se levanta ameaçador diante da possibilidade de iniciar uma reflexão sobre a ternura. Certo saber do sentido comum parece insinuar que este tema escapa à técnica discursiva, por tratar-se de uma vivência que resiste a qualquer cadeia argumentativa ou exercício explicativo. Poder-se-ia alegar o caráter espacial, quase tátil, da ternura, para afirmar que é vão qualquer intento por afastá-la da imediatidade do corpo e integrá-la na vacuidade das palavras. A ternura parece dar-se sempre no presente, como acontecimento que se vive, se entrega ou se recebe, resistente a qualquer promessa ou temporalização que busque colocá-la numa instância além do corpo e do tato, compartilhados na vida diária.

Uma das dificuldades que a integração da ternura às perspectivas cognitivas e acadêmicas encerra é que ela assinala um limite da linguagem, momento que se configura quando as palavras, impotentes, não podem convencer nem argumentar, lançando-nos de cheio no campo do patético. Limite que não é tanto uma barreira comunicativa – pois também a ternura é linguagem – como uma fronteira do significado, da palavra que tenta mostrar-se como autêntica representante do objeto. Por isso, quando nos perguntamos pelos significantes – que na vida social se constroem em íntima relação com a experiência gestual e corporal – vemos que o tato, quer em suas modalidades violentas como ternas, atua como nó central na constituição da trama comunicativa, pois perto, bem perto dele, estão situadas as pegadas ou rastros que, segundo Derrida, constituem o mapa primigênio da língua. Na ordem do patético, o significado encontra seu limite beirando o território do significante, dos gestemas que articulam o dizer profundo da linguagem. A violência da pele, a cadência do corpo que explora o outro, a posse de quem agarra ou a renúncia da mão que sabe combinar a pressão com o relaxamento, constituem alguns dos sinais de uma linguagem patética, situada, como disse Ludwig Wittgenstein, no campo do que se pode mostrar mas que é difícil dizer com as práticas enunciativas de uma mentalidade que desconhece a riqueza das tonalidades. Resenhado esse limite – que não é tanto um emudecimento como a necessidade de articular-nos a formas expressivas distantes da pretensão universal do significado e mais próximas à dinâmica do contexto – podemos adentrar-nos num mundo tátil onde é possível compreender de maneira mais precisa os alcances políticos, cognitivos e epistemológicos de um saber da ternura.

Não podemos desconhecer que as palavras podem ser ternas, pois, como dizia Racine, com o discurso também se pode agradar e comover – *plaire et toucher* – ou agredir e violentar, independentemente de sua estrutura lógica ou das cadeias argumentais que se utilizem. A ciência, que é também uma modalidade da linguagem, costuma cifrar seus informes em certo modelo frio e burocrático, sem que isso queira dizer que a verdade não pode

assumir a forma sugestiva de uma expressão calorosa e acariciadora. A frialdade do discurso científico não é outra coisa senão uma expressão das lógicas de guerra que se inseriram na geração do conhecimento, sem que possamos converter esta deformação histórica num único parâmetro de validade. Como quiseram uma vez os retóricos e os sofistas, o discurso deve vir carregado de emoção e astúcia persuasiva, pois ali também se decide a veracidade ou falácia dos enunciados. Independentemente da forma que assumam – quer seja a breve e telegráfica dos informes que se publicam nas revistas especializadas, a monótona das teses de graduação ou a amena dos livros de divulgação – os discursos científicos mostram sua fertilidade cognitiva quando conseguem explicitar os pressupostos sobre os quais se assentam, sem assumir a forma de uma enunciação dogmática. É pois a capacidade de gerar crítica e reflexão e não o empobrecimento discursivo e literário a característica que permite distinguir o pensamento científico da repetição dogmática e da charlatanaria.

Cabe dizer, diante deste leque de dificuldades, que, como somos algo mais que a casca de identidade masculina que nos foi imposta pela cultura e percebemos os abalos que sacodem a estrutura acadêmica lançando-nos com estrépito para as lógicas do sensível, não podemos deixar de afirmar que, para nós, o discurso é também um agora que pode encher-se de ternura, sendo possível acariciar com a palavra sem que a solidez argumental sofra detrimento por fazer-se acompanhar da vitalidade emotiva.

## *Analfabetismo afetivo*

O tema da afetividade é uma magnífica porta de entrada para começar uma reflexão sobre os maus-tratos e a intolerância que se propagam, de maneira sutil, no mundo contemporâneo. Não conseguimos conceitualizar ainda o importantíssimo papel da afetividade, não só na vida cotidiana, mas também em dimensões onde até há pouco ela era considerada um estorvo, como é o caso da pesquisa científica. Assunto claro para os que se preocupam, a nível mundial, com a formação de pesquisadores, pois sabem que a atitude científica é produto da partilha de rotinas com mestres treinados em orientar sua paixão para a formulação de hipóteses pertinentes que serão validadas com escrúpulo e esmero num jogo de distinções analíticas. Cada vez estamos mais dispostos a reconhecer que o tipicamente humano, o genuinamente formativo, não é a operação fria da inteligência binária, pois as máquinas sabem dizer melhor que nós que dois mais dois são quatro. O que nos caracteriza e diferencia da inteligência artificial é a capacidade de emocionar-nos, de reconstruir o mundo e o conhecimento a partir dos laços afetivos que nos impactam.

Há alguns anos, ainda acreditávamos que as máquinas poderiam substituir-nos nas tarefas fundamentais. Por isso era frequente representar o futuro como uma sociedade robotizada. Este sonho terrível foi-se dissipando no horizonte científico e social, porque agora está claro que, se o robô pode reproduzir certas funções ou atividades humanas, ninguém conseguiu inventar um computador capaz de sentir, de comprometer-se com o entorno, de chorar ou de rir. E este não é um fato intrascendente. Como nós seres humanos só podemos descobrir-nos nos espelhos de-

formantes que a cultura nos oferece, hoje podemos constatar que o pesadelo do homem-máquina, tão perseguido pelo Ocidente, também serviu para ratificar de maneira profunda e certa a autêntica dimensão do humano. O que caracteriza nosso pensamento, nossa cognição, o que nenhuma máquina jamais poderá suplantear, é precisamente esse componente afetivo presente em todas as manifestações da convivência interpessoal.

Mesmo aceita esta afirmação em sua validade geral, continuamos tendo dificuldade para reconhecer em cada um de nossos espaços cotidianos em que consiste esse componente afetivo e de que maneira devemos fomentá-lo. Nós cidadãos ocidentais sofremos uma terrível deformação, um pavoroso empobrecimento histórico que nos levou a um nível jamais conhecido de analfabetismo afetivo. Sabemos do A, do B e do C; sabemos do 1, do 2 e do 8; sabemos somar, multiplicar e dividir, mas nada sabemos de nossa vida afetiva, razão pela qual continuamos exibindo grande entorpecimento em nossas relações com os outros, campo em que qualquer uma das culturas chamadas exóticas ou primitivas nos supera de longe.

Uma anedota da história da medicina pode servir de exemplo para entendermos até onde nos escapa a percepção da dimensão afetiva. Até há pouco tempo, os médicos tradicionais da Amazônia colombiana eram acusados de ineficácia porque, apesar de acompanhar dia a dia seus pacientes, jamais faziam diagnósticos de parasitismo intestinal nem utilizavam terapias efetivas para este mal endêmico de muitas regiões da selva úmida tropical. Os médicos formados achavam estranho que seus rivais não fossem capazes de diagnosticar enfermidades que para eles são básicas em seus esquemas classificatórios. Dizia-se então, com arrogância científica, que sua inaptidão se revelava na incapacidade de diagnosticar um simples parasitismo de seus pacientes. No momento oportuno, os antropólogos, depois de estudar os comportamentos e sistemas de crenças indígenas, começaram a mostrar o outro lado do assunto. O mais surpreendente foi constatar que os médicos tradicionais tinham uma visão semelhante à de nossos médicos formados, mas ao inverso. Mostravam-se consternados

ao ver a preocupação dos médicos ocidentais pelo parasitismo de crianças e adultos, enquanto eram por completo cegos para entender os conflitos afetivos de seus pacientes. Os pajés ou médicos tradicionais não utilizam esse termo, é claro. Eles recorrem a outro mais bonito e significativo, pois falam de *chundu*, expressão que podemos traduzir por "mal de amor". Enquanto os médicos indígenas haviam dedicado toda sua vida a tornar-se especialistas em mal de amor, os nossos optaram por um caminho diferente. Motivo pelo qual os primeiros se espantavam e continuam não entendendo a incapacidade de nossos médicos para superar o entorpecimento afetivo, tanto o próprio como o de seus pacientes. Se os especialistas indígenas foram acusados de ignorar o parasitismo, os nossos foram acusados de uma responsabilidade mais grave: esquecer por completo a dimensão afetiva da doença e do sofrimento.

Continuam confrangedores os caminhos diferentes de duas culturas que ainda coexistem em muitos rincões da América. Uma delas, a cultura ocidental, que em um momento de sua história começou a considerar o afeto como algo secundário. Por outro lado, as culturas tradicionais indígenas, mantendo uma relação íntima com o entorno e uma atitude de respeito diante do ambiente, consideravam válido que seus médicos se dedicassem de maneira preferencial a tratar o que está relacionado com as interações humanas a partir de sua faceta mais difícil e delicada. Comparados com eles, padecemos de um analfabetismo afetivo que dificulta compreender as raízes de nosso sofrimento. Analfabetismo que nos impede de encontrar chaves para melhorar nossa vida cotidiana. Basta lançar um olhar à família para dar-nos conta do montante de sofrimento que carregamos e constatar que aquilo que por definição deveria ser um ninho de amor se converte freqüentemente em foco de violência. Basta "farejar" a relação de um casal para perceber os maus-tratos e a dor que se aninham na convivência diária. Dor e entorpecimento de que ninguém escapa em nossa cultura, pois se alguma coisa está democraticamente distribuída na sociedade contemporânea, é o torpor afetivo. Ricos e pobres, iletrados e pós-graduados, todos acabam igualmente enredados em suas relações afetivas, provocando escândalos e maus-tratos que os dilaceram numa frustrante solidão.

## Herdeiros de Alexandre

Se nos colocarmos na esfera da linguagem, é possível constatar que existe em nossas experiências cotidianas uma ideologia guerreira que, articulada com apreciados valores da cultura ocidental, se opõe com persistência à enunciação de um discurso sobre a ternura. Acompanhando, por exemplo, a ambição de liberdade, fazemos uma defesa exagerada da autonomia, entendida como não depender de outros para não ver coartadas as nossas possibilidades de crescimento. O guerreiro, que pensa a todo momento em sua sobrevivência, tem como modelo o ser autárquico, que se basta a si mesmo, pois para ele é perigoso ter que depender em algum momento do inimigo. O endurecimento da pele e a postergação das necessidades afetivas fazem parte de sua preparação e disciplina.

Indra, o deus guerreiro dos hindus védicos e pré-védicos, sempre está só. Ao contrário de Mitra e Varuna que formam um par estável, não obstante seus perfis contraditórios, Indra parece refratário à condição de formar um par. Aficionado à companhia, suas associações são sempre instáveis, pois, na hora da verdade, no momento de agir, Indra decide e age de maneira independente. Se executa sua ação em companhia, quem vai com ele terá o papel de adulator ou será um servente que lhe abre o espaço para fazê-lo crescer e avançar. Jamais estabelece uma relação equilibrada com alguém. Nenhuma associação lhe é fundamental, pois só requer serventes. Como adverte Georges Dumézil em seus estudos sobre a mitologia indo-européia, inclusive quando se compromete a constituir um par, Indra não está vinculado por nenhuma necessidade profunda a seu companheiro do momento. Ele é um *éka*, senhor absoluto de seus desígnios que sempre atua sem ajuda.



Seu poder de metamorfose e sua liberdade fazem dele o deus autônomo – *svāksatram* – por excelência. Nenhum pacto o prende, podendo abandonar seus amigos para optar pelos concorrentes. Guerreiro dos mil testículos que não se enreda nos atoleiros do direito, que mata quando surge a ocasião e depois se faz amigo dos filhos ou irmãos da vítima, Indra é o combatente perfeito. É aquele que não depende de nada nem de ninguém, que é único e autônomo para enfrentar seus potenciais inimigos.

Conta-se também que Filipe, rei da Macedônia, educou seu filho Alexandre de maneira severa, pois queria prepará-lo para a conquista do mundo. O pequeno Alexandre devia passar dias inteiros na intempérie, sob as inclemências do sol e da chuva, sem que ninguém pudesse ajudá-lo ou levar-lhe alimento. Desta maneira, forjou-se a couraça corporal do futuro conquistador da Grécia, Ásia e Egito, pois o guerreiro não pode depender de ninguém, sob pena de pôr em perigo o êxito de seu empreendimento. O menino aprendeu a lição com muito sucesso, criando uma couraça impressionante que o levou, aos 33 anos, a ser o maior guerreiro do mundo ocidental e morrer então fulminado de grandeza.

Esta simbologia não se apresenta apenas no campo das armas. Já o guerreiro do espírito que foi Abraão, pai dos crentes, ao sair de Ur da Caldéia e abandonar seus antigos deuses, impôs-se um único preceito que cumpriria fielmente para alcançar seu objetivo de conquistar novos horizontes. Sua decisão foi peremptória: “não amar”, porque amar nos liga aos seres e aos espaços, dificultando nossa empresa de conquista. Em sua análise do patriarca hebreu, Hegel faz notar que, a fim de manter-se fiel à sua empresa de conquista e avançar na criação do homem universal, Abraão rompe os vínculos com a terra que o viu nascer, iniciando uma peregrinação sem ligar-se a contextos particulares, para não pôr em perigo sua ambição de império. Foi tal o escrúpulo que sentiu quando, já velho, descobriu-se prisioneiro de um amor singular, que não duvidou em levar seu filho Isaac ao altar do holocausto. Só a oportuna intervenção do anjo de Javé impediu a hecatombe. Três mil anos depois, políticos e cientistas, herdeiros desta tradição simbólica, se negam a possibilidade do sentimento, a fim de

poder conquistar o objeto de desejo ou conhecimento. Os empresários agrícolas e os industriais avançam sobre a terra sem permitir-se nenhum afeto singular por ela. A sensibilidade foi desterrada das rotinas produtivas e do campo do saber. Ainda hoje, o amor e o êxito econômico e social parecem andar na contramão. Herdeiros de Alexandre e Abraão, continuamos destruindo a possibilidade da ternura para ver realizadas as nossas ambições.

Muitos de nós, sem dar-nos conta disso, perpetuamos este modelo. Ao colocar em conflito a dependência afetiva, temos que arcar com uma soma indizível de nostalgia e desgosto que obscurece nossas relações amorosas. O tango, essa canção mestiça transbordante de tristeza que continua viva na alma popular, expressa o ressentimento do homem face a uma companheira sexual quase sempre qualificada de desleal e traiçoeira. A possibilidade de construir uma relação terna entre adultos jovens parece excluída. O homem que expressa com intensidade seus sentimentos pode ser qualificado de maneira pejorativa, enquanto as mães consideram que devem ser duras e rígidas com seus filhos, para que estes não se tornem “mimados” ou “frouxos”. Nada se teme tanto como a fraqueza afetiva, o deixar-se levar pela ternura.

Quando o mundo se apresenta como um objeto de conquista, parece um tanto indesejável a linguagem da ternura. A afetividade e a ternura podem quebrar a disposição do combatente, atentando contra a efetividade da ideologia guerreira. Só depois de alcançada a vitória é que se permite ao combatente, por um momento, a vivência do carinho, o consolo do guerreiro, como é chamado pela literatura. Ainda hoje, muitos destes guerreiros e guerreiras, sem casco e sem armadura, sentem culpa quando se entregam à ternura sem antes haver conquistado um mundo ou avassalado um império. O carinho para eles só pode ser entendido como a jóia obtida depois de um duro combate. Desta maneira, delimita-se o campo de influência da ternura, restringindo-a a momentos de relaxamento em que não se põe em perigo o endurecimento da pele, próprio dos combatentes. Quando, por alguma circunstância, o carinho e a ternura se imiscuem nas rotinas da vida diária, os prisioneiros da ideologia guerreira sentem grande temor e confusão, podendo responder

com atitudes de resistência e violência. Relegada à esfera do privado, a ternura é obrigada a excluir-se do mundo do público, onde sua palavra parece não ter nenhuma validade.

Continuando com o inventário de símbolos apreciados pelo Ocidente, símbolos que se opõem à enunciação da ternura, cabe mencionar ainda o Eu e a Identidade que, em seu afã por concentrar imagens e manter a unidade em meio das provocações sensoriais e afetivas do ambiente, se constituem em diques que dificultam a vivência da fratura afetiva. Pois, por implicar uma descentração, um estar aberto ao outro, um deixar-se assaltar pelas intensidades ambientais que chegam ao nosso corpo, a ternura só pode enunciar-se a partir da fratura, vivenciada a partir de um ser atravessado pelo mundo e não a partir daquele que se fecha sobre a experiência impondo a qualquer preço suas intenções e projetos.

Constata-se, a partir da dimensão da ternura, uma inversão da ideologia do conquistador. Enquanto este aspira perpetuar-se no tempo, homogeneizando ao som de seus caprichos os espaços que caem sob seu domínio, quem se aninha na ternura é assaltado e derrotado, de saída, fraturado pela pluralidade e tensionado pela diferença. A unidade do eu se rompe como um espelho que se converte em prisma e a carcaça da identidade cede, fendida sob a pressão de forças que, do interior do indivíduo, tentam entender o estranho, o diferente, o outro.

## *As loucuras permitidas*

A ideologia do guerreiro tem, além disso, seu próprio agenciamento simbólico: a paranóia. Esta exaltação da explicação causal que divide o mundo, de maneira maniqueísta, entre amigos e inimigos, busca manter-se, de certo modo, como lugar à distância da ternura. Na assim chamada, por Erik Erickson, crise da idade adulta, o conflito mais intenso que o ser humano deve enfrentar é escolher entre viver em intimidade ou manter-se na solidão. Como solução falida, é freqüente que muitos indivíduos recusem a possibilidade de um contato caloroso com aqueles que os rodeiam para encerrar-se no delírio, oprimidos pela tirania dos símbolos e pela aspereza da linguagem. Fugindo da ternura, caem na armadilha da dureza do *logos*, pois só estando abertos aos vaivéns do afeto impedimos que a linguagem se institua como supremo depredador que nos oprime com sua voracidade de vampiro.

Esta parece ser, não obstante, uma experiência benéfica para o guerreiro. O sentir-se só, frustrado em sua busca de carinho, áspero de pele e excitado pelos símbolos marciais e grandiloquentes do triunfo, pelo risco e pelo heroísmo, parece alimentar a economia da luta e presdipô-lo a empreender uma e outra vez batalhas temerárias. Esta situação se vê claramente na ideologia do executivo ou daquele que busca o poder – artista, político ou empresário – que dispõem de todas as suas horas para combates reais e ilusórios, mas temem cair na tibieza da ternura, pois seria o mesmo que expor seus ideais, a firmeza de seu eu e a solidez de sua identidade ao efeito dissolvente da sensibilidade.

Para a nossa cultura, a paranóia é uma loucura rentável. Só um exército de paranóicos, de megalômanos que querem esmagar

o mundo com seu êxito e seu eu, pode estar disposto a trabalhar dia e noite para açambarcar em suas mãos dinheiro e prestígio. "Acumulai, acumulai! Eis a panacéia!", parecem gritar em coro, seguindo a divisa que o economista Adam Smith tornou famosa, há dois séculos. Loucura que produz em seus dois extremos o executivo e o dependente de drogas, o primeiro como exemplo de paranóia com êxito e o segundo como caricatura daquele afã de êxito e medo da ternura que, por igual, embarga a ambos.

Já nos acostumamos a achar que os "homens do êxito" – os personagens do *jet set*, artistas famosos, políticos e outros acumuladores de fama – paguem como preço de suas conquistas o desastre de sua vida afetiva. Inclusive, chegamos a achar este seu comportamento natural, alegando como desculpa a falta de tempo para esses misteres. O que aqui se esconde é o próprio temor à vivência da ternura que encontramos no dependente de fármacos. Nada mais parecido à compulsão do adicto do que as compulsões permitidas dos executivos. O medo do contato íntimo que o adicto demonstra leva-o a buscar na exaltação sensorial do psicoativo a intensidade que não consegue tirar de seu contato cotidiano com os outros, da mesma maneira que o compulsivo da produtividade, do trabalho, do êxito ou do poder, costuma mostrar grande capacidade para manipular os outros e obter pingues benefícios, mas estará sempre pronto a escapar quando se apresenta a possibilidade ou necessidade de um contato mais íntimo.

De modo geral, a vida e sexualidade do adicto são desprovidas de ternura. Embora deseje e tenha ânsias de ternura, ela é percebida como um perigo, por isso se volta sobre si mesmo, ajudado pela exaltação química de seu imaginário e de sua vivência guerreira. Na minha experiência como diretor de um centro de tratamento para fármaco-dependentes, pude constatar que o momento mais perigoso para o aparecimento daquela situação que no jargão da reabilitação se conhece como "recaída" era precisamente aquele em que aparecia uma aproximação afetiva. Depois de participar por várias semanas de terapias grupais e de preparar-se para enfrentar de novo a vida cotidiana, o dependente deixava-se arrastar por alguma provocação amorosa que, ao impor cada

vez mais a aproximação íntima, disparava sua ansiedade de consumo, comportamento que acabava inclusive por destruir a relação afetiva que havia iniciado. Esta ansiedade provocada pela intimidade explica por que a ajuda que se tenta prestar a um adicto por parte de familiares ou entes queridos só faz exacerbar sua ânsia de consumo. Por isso não é apressado afirmar que a adicção ou dependência é um fenômeno inversamente proporcional à capacidade de dar e receber ternura, de viver na intimidade e de construir laços amorosos e afetivos com os outros.

Como insumo central para a construção destas couraças de caráter que nos defendem da ternura e nos predispõem à paranóia, a cultura ocidental impõe ao nosso corpo uma relação bastante funcional, produtiva e automatizada, onde os laços afetivos com o ambiente passam em grande parte despercebidos. O médico aprende que não deve sentir como sua a dor de seus pacientes, para que possa tratá-los de maneira genérica dentro da rotina hospitalar. Ensina-se ao professor a manipular os alunos, a fim de obter aprendizagem, sem deixar-se arrastar pela singularidade de suas vivências. O político aprende a manejar massas, constituições e decretos, que incidem sobre o "bem comum", sem deixar-se arrastar pelos casos individuais, pois se acha que desta maneira perderia sua eficácia. Todos esses casos são exemplos do que Ivan Illich chamou de incompetência especializada, reconhecida e diplomada pelas universidades. Para ser bem sucedido em nossa cultura, é imperioso tornar-se insensível a muitas vivências singulares, a fim de assumir uma máscara estereotipada que não delate nossas emoções nem as nossas dúvidas, isto é, que não denuncie a radical diferença daqueles fenômenos com os quais entramos em contato. Afirma-se que o bom político não deve ter muitos escrúpulos, como o bom general não pode levar em conta o sentir pessoal de cada soldado, mas o êxito global da batalha.

Esta condenação da percepção individual, que em G.W.F. Hegel assume quase a forma moral do mal, foi relacionada por alguns com o pecado, declaração cujo interesse se torna explícito quando completamos a famosa fórmula de William James que define o pecado como uma perda da atenção aos fins últimos, com

aquela de Fernando Pessoa que diz com profundidade e beleza que sentir é distrair-se. Para as redes de poder que capturam nossos desejos a fim de vinculá-los à grande máquina produtiva em que se converteu o mundo, é pecado grave podermos distrair-nos nos encantos da sensibilidade.

Quando alguém sente em seu corpo o efeito de campo das correntes afetivas e das relações interpessoais, de imediato o tachamos de histérico ou esquizofrênico, enquanto consideramos normal aquele que se articula insensível a todos os automatismos. Louco – no sentido de loucura proibida – é aquele que se sente corporalmente incômodo com as exigências de automatização, afirmando que seu corpo é manejado por poderes que o avassalam, ao passo que sensato – no sentido de loucura permitida – é aquele que se crê autônomo, silenciando a forma como a cultura manipula sua sensibilidade e desejos, afirmando com ufania que nenhuma trama social o aguilhoa, crendo que nenhum símbolo se aninha em sua consciência a não ser que conte com o beneplácito da vontade. Para aceder à patente padronizada da normalidade, impõe-se nas tarefas diárias um silenciamento corporal que desconheça por completo a possibilidade de aceder à rede interpessoal através de comunicações que não se integrem às exigências de rendimento e eficácia produtiva.

## *A cognição afetiva*

Para estender a economia guerreira à vida familiar, afetiva, escolar e produtiva, o Ocidente favoreceu a dissociação entre a cognição e a sensibilidade, assentando-a como um de seus axiomas filosóficos. Cria-se, desta maneira, um ser abstrato, universal, disposto a deslocar-se até os confins da terra, um ser que estabelece uma relação funcional com a natureza, tratando as águas, os bosques e os animais como “recursos” aptos para integrar à dinâmica do mercado. Nada deve sentir o caçador de baleias ou o cortador de árvores por aqueles seres singulares que são considerados como simples objetos a manipular. Nada deve sentir o conquistador – seja ele o escravista de séculos anteriores ou o atual executivo multinacional – que possa distraí-lo de seu objetivo único e grandioso: submeter os outros à sua hegemonia política e às suas redes de mercado.

Mas é bom constatar que nem sempre se apresentou, na história dos povos, esta dissociação entre a afetividade e o conhecimento intelectual, nem esta exclusão social das vivências que não conseguem expressar-se na estrutura racional da linguagem falada. Há muitos povos – entre os chamados primitivos – que dedicam grande parte de seu tempo ao intercâmbio lúdico ou ao cuidado corporal, inclusive mais tempo do que dedicam às tarefas produtivas. Entre eles cumprem papel importante sistemas cognitivos voltados para a percepção das singularidades afetivas, a partir dos quais ordenam seus comportamentos sociais e políticos. Prova disto são os modelos de conhecimento xamânico, onde o diagnóstico e a intervenção médica partem das percepções que o bruxo detecta em seu próprio corpo. Capta assim distúrbios no

campo das relações interpessoais, articulando-as de maneira imediata à dinâmica do corpo e da natureza, acedendo a cognições afetivas que lhe permitem entrar em interação com as cadeias vitais e com as redes de interdependência.

Sobre isso é interessante notar que no original grego do Novo Testamento, ao referir-se à dimensão milagrosa de Cristo, os evangelistas utilizem a palavra *splanisomai*, que corresponde à conjugação de um verbo desaparecido no século II a III de nossa era e que hoje poderíamos traduzir literalmente como “sentir com as tripas”. Para os que estiveram perto do Jesus histórico, um dos sinais mais impressionantes de sua grandeza estava na capacidade de aproximar-se dos enfermos e miseráveis, sentindo-os com suas vísceras. *Splanisomai*, em sua tradução latina de misericórdia, foi uma palavra que se integrou à tradição pastoral e litúrgica, dentro da qual perdeu em grande parte sua carga vivencial para tornar-se simples formalismo. “Senhor, tem misericórdia de mim” deve ser entendido, no bom cristão, como um pedido a Deus para que nos sinta com suas vísceras.

Chama a atenção que paralelamente ao desaparecimento deste verbo – com o qual desaparecia também uma *episteme* e uma forma arcaica de ver e entender o mundo – o médico romano Galeno cunhara o termo hipocondria para designar aqueles que sentiam a dor alheia como se estivesse em seu próprio corpo. Histéricos e hipocondríacos são os enfermos de hoje, por resistirem a dialogar exclusivamente com uma linguagem fonética e racional e continuar comunicando-se com o mundo através de seus órgãos e da tonalidade muscular.

No Antigo Testamento, encontramos também expressões que dão a entender a importância que nos estratos antigos se dava às cognições afetivas. Na célebre passagem do Gênesis onde Noé, depois do dilúvio, oferece um holocausto a Javé para reconciliar-se com a divindade, faz-se referência a uma cognição olfativa do Deus de Israel que dá lugar a um dos mais impressionantes arrazoados que se conhecem no quadro da literatura veterotestamentária. Depois de “aspirar o calmante aroma” que sobe ao céu com a fumaça do sacrifício, o senhor Javé se dá conta de que cometeu um erro com

os homens ao tratá-los como deuses, pois nada se corrigirá com o dilúvio, visto que o ser humano é, desde sua infância, “torcido de coração”. Depois de conseguir este assombroso *insight*, Javé promete a Noé que jamais tornará a castigar os humanos com um dilúvio, dando-se lugar a uma segunda aliança.

A referência a uma experiência sensorial mediada pelo olfato ou pelo tato é muito freqüente em todos os povos da antigüidade tardia. Ainda na época romana, os homens se apalpavam os genitais ao fazer alguma transação ou pactuar um contrato, situação que por pudor os tradutores clássicos descrevem utilizando um eufemismo, dizendo, por exemplo, que se tocavam na coxa para evitar a referência aos órgãos sexuais. O olfato é em muitas ocasiões sinônimo de sabedoria. Os profetas denigrem os ídolos porque, ao contrário de seu Deus, não podem sentir o odor, e o próprio Javé, para referir-se ao desgosto que lhe causa a participação dos israelitas nos cultos de fertilidade de Baal e Astarte, os despreza dizendo-lhes: “Não me agrada o odor de vossas reuniões”.

No chamado livro do Emanuel, atribuído ao profeta Isaías, ao descrever-se as virtudes exergas do rebento de Jessé que atua como paradigma do que se espera do homem hebreu, utiliza-se a expressão “sentir o odor do temor de Javé” para indicar a prudência e sabedoria que é exigida do rei messiânico. Durante muitos séculos, a Igreja utilizou a expressão “morrer em odor de santidade” para referir-se àqueles que eram merecedores da exaltação canônica e, ainda nos dias de hoje, dizemos de uma pessoa que “tem faro” quando se mostra capaz de reconhecer situações interpessoais que não podem ser captadas por um exercício intelectual tradicional. Atribui-se aos caçadores, aos artesãos e aos médicos bom olfato quando demonstram perícia em seu ofício, assim como nos hospitais e escolas de medicina se fala de “faro clínico” para designar aquela percepção sobre o curso da doença que é difícil separar do exercício ao vivo da arte de curar. Vemos, portanto, inclusive em nossa própria tradição cultural, uma ambigüidade no manejo da sensorialidade, pois ela pode, ao mesmo tempo, ser rechaçada ou valorizada, dependendo do contexto no qual é enunciada, situação que torna ainda mais

discutível a possibilidade de continuar mantendo essa diferença taxativa entre a cognição e o afetivo.

O interdito que separa a inteligência da afetividade parece ter sua origem em que, frente a uma percepção mediada pelo tato, gosto ou olfato, o Ocidente preferiu o conhecimento dos exteroceptores, ou receptores à distância, como são a vista e o ouvido. Nossa cultura é uma cultura audiovisual. Condicionante tão certo que os Padres da Igreja e o próprio Santo Tomás conceberam o céu como um paraíso visual onde teríamos por toda a eternidade a visão beatífica de Deus, excluindo a possibilidade de um céu tátil, sentido que também haviam censurado na terra. A escola, autêntica herdeira da tradição audiovisual, funciona de tal maneira que a criança, para assistir à aula, bastar-lhe-ia ter um par de olhos, seus ouvidos e suas mãos, excluindo para sua comodidade os outros sentidos e o resto do corpo. Se pudesse fazer cumprir uma ordem dessas, a escola pediria aos alunos que viessem apenas com seus olhos e ouvidos, ocasionalmente acompanhados da mão, em atitude de segurar um lápis, deixando o resto do corpo bem resguardado em casa. "Olhar e não tocar chama-se respeitar" é uma expressão que exemplifica o desejo do mestre de excluir qualquer experiência que possa comprometer o aluno na proximidade e intimidade. A intromissão do tato, do gosto ou do olfato na dinâmica escolar é vista como ameaçadora, pois a cognição ficou limitada aos sentidos que podem exercer-se mantendo a distância corporal.

A escola, em seu conjunto, sente uma profunda aversão à sensorialidade e à singularidade. Pode-se constatar isso na maneira de tratar o chamado problema da aprendizagem. Quando uma sensibilidade singular se choca com o onanismo da máquina escolar, preocupada tão-somente em perpetuar-se a si mesma, a forma que esse encontro toma é o fracasso acadêmico. A razão burocrática projeta no indivíduo as causas do desencontro, resistindo a lançar um olhar sobre seu próprio funcionamento. Ao negar a importância das cognições afetivas, a educação se afirma como um pedantismo do saber que se mantém subsidiário de uma concepção de razão universal e apática, distante dos sentimentos e dos afetos, fiadora de um interesse imperial que desconhece a

importância de ligar-se a contextos e seres singulares. Razão que, desde suas origens na longínqua Grécia e sua consolidação na modernidade, não pretende outra coisa senão escorar as condições de um mercado mundial dos valores e dos desejos, dos sujeitos e dos corpos, da força de trabalho e dos sistemas de acumulação. Esta razão universal, incapaz de perceber a singularidade, não entende que aprender é sempre aprender com outros, pois as estruturas de pensamento não são mais do que relações entre corpos que se interiorizaram, afeições que, ao se tornarem estáveis, nos impõem um certo modelo de fechamento ou de abertura diante do mundo.

O aniquilamento da singularidade se torna patente na incapacidade da escola de compreender a existência de modelos divergentes de conhecimento, em sua obsessão pelo método e pela nota, na incapacidade de captar as tonalidades afetivas que dinamizam ou bloqueiam os processos de aprendizagem. A escola se mostra resistente a aceitar que a cognição é cruzada pela paixão, por tensões heterônomas, a tal ponto que são as emoções e não as cadeias argumentativas que atuam como provocadoras ou estabilizadoras das redes sinápticas, impondo-lhes fechamentos prematuros ou mantendo uma plasticidade resistente à sedimentação.

A aula é planejada para uma comunicação audiovisual que serve de suporte ao exercício da leitura e escrita. O olfato aparece como um sentido de menor valor, seguindo o raciocínio de Immanuel Kant que, em suas lições de antropologia pragmática, não contente com declará-lo um sentido supérfluo, se queixa de sua existência, sugerindo que não tê-lo nos pouparia muitíssimas sensações desagradáveis. Nega-se sumariamente um tipo de conhecimento contextual e prático referido a situações conflitivas da vida cotidiana, nas quais não podemos fazer uma rigorosa separação entre sujeito cognoscente e objeto conhecido. O odor não permite exterioridade nem distância. Estamos imbuídos nele como estamos na existência diária acossados por forças que nos envolvem e comprometem corporalmente, sobre as quais, sem mediação de separação possível, é imperativo tomar decisões. O conhecimento político que, como dizia Aristóteles, é um saber do justo meio e das forças em oposição, só consegue expressar-se de maneira plena na metáfora olfativa.

Expulsar o olfato da aula e da escola é tornar os educandos anósmicos no que diz respeito ao poder, a fim de submetê-los à figura de uma razão que se apresenta equânime, soberana e bondosa.

O tato também não goza de reconhecimento nos espaços escolares. Os alunos devem permanecer quietos, atentos, com o olhar voltado para frente, como se só fossem significativos os gestos e vocalizações do professor. Falta grave é insistir em explorar corporalmente os companheiros. O tato, o mais humano dos sentidos, o único que não está localizado num único órgão pois se estende por todo o nosso corpo, não tem lugar garantido dentro dos esquemas pedagógicos. Quando por alguma razão a criança não consegue integrar-se à ditadura audiovisual da escola, quer porque necessita do contato tátil para mediar seus processos de aprendizagem ou porque recorre a explorações olfativas, cai sobre ela a censura de ser um incapacitado. Se não consegue manter quieto o corpo durante a hora da aula, o olhar voltado para frente e a atenção disponível, é rejeitado pela máquina educativa. Grave erro das estratégias pedagógicas, pois são estes sentidos excluídos que nos dão o conhecimento mais direto das relações de interdependência com os outros, podendo-se afirmar, no caso do tato, que é indispensável inclusive para o desenvolvimento do pensamento operatório que nossa cultura tanto se esforça em cultivar.

Ao excluir o tato e o olfato do processo pedagógico, nega-se a possibilidade de fomentar uma intimidade e proximidade afetiva com o aluno, perpetuando-se uma distância corporal que reforça a posição de poder do mestre, que agora se torna verdade incontestável. Este manejo do espaço nega sumariamente ao estudante a possibilidade de reconstruir a dinâmica afetiva dos conteúdos cognoscitivos que lhe são entregues, mutilando-se assim o saber e perpetuando-se o autoritarismo. Resistir à possibilidade de contato tátil é querer perpetuar uma hierarquia do poder que alimenta de maneira sorrateira as grandes empresas burocráticas e militares das quais tanto continua necessitando o Ocidente. Solapá-la é repensar a estrutura do espaço e a dinâmica da aula, a fim de abrir um novo campo de interação dos sinais com os corpos, dinamizados agora por uma topologia dos gestos que

busca provocar conhecimentos ao calor de toques ternos e encontros inspiradores. A tarefa do pedagogo é formar sensibilidades e, para isso, deve passar da razão teórica à razão sensorial e contextual, cinzelando o corpo sem pretender atracá-lo à dureza do código ou esmagá-lo com a arrogância professoral que desconhece as potencialidades da singularidade humana.

Por trás da imposição epistemológica da cultura que silencia o tátil em benefício do visual, esconde-se a tensão por gerar um sujeito capaz de mover-se no território genérico da abstração, tal como convém à racionalidade ocidental da fábrica, do exército e da política. Ao contrário de nossa sociedade, obsediada por produzir o “homem universal”, as culturas não ocidentais se movem segundo lógicas concretas, onde a abstração não está dissociada da singularidade afetiva. As lógicas do concreto – como mostrou Claude Levi-Strauss em seus estudos sobre o pensamento selvagem – podem ser tão eficazes como as nossas, sem desconhecer em nenhum momento a experimentação, a aprendizagem por ensaio e erro ou a dinâmica da criação artística. A grande diferença face aos modelos de pensamento utilizados por nós não é seu atraso ou “barbarismo”, mas sua referência a um universo concreto, tanto geográfico como interpessoal, do qual não querem descontextualizar-se. A ambição do Ocidente, ao contrário, foi criar um conhecimento válido para todos os países, momentos e culturas, sacrificando-se com isso a riqueza semântica que se obtém ao enunciar uma verdade ligada à força do instante. Se é essa a nossa fortaleza – nossa vantagem comparativa como cultura – cabe reconhecer também que é a raiz de muitos de nossos problemas. A chamada crise ambiental, o fracasso dos planos de desenvolvimento, os nós górdios da ciência, da medicina e da psiquiatria, assim como as crises políticas dos últimos anos, estão relacionados com as fissuras que essa disposição cognitiva, chamada por Gianni Vattimo de pensamento duro, começa a apresentar. Modelo de conhecimento total e axiomático, outrora poderoso no Ocidente, hoje porém assaltado e confrontado por propostas que insistem em gerar um saber integrado ao afetivo, aberto à singularidade e aparentado com o cotidiano.

Não tem sentido continuar perpetuando a separação entre o conhecimento burocrático transmitido pelo professor e um saber cotidiano mediado por lógicas concretas, das quais nada se ensina nas aulas. Torna-se imperativo aplicar à escola a epistemologia da cozinha, onde o importante não é a receita mas o efeito sensorial que se consegue para tornar apetecível o prato. A comparação, que pode até ser chocante para alguns, não deixa de ser instrutiva. Os bons restaurantes não são aqueles que estão exibindo diante do cliente seu conjunto de máquinas, a maneira como lavam os pratos ou eliminam os desperdícios. Pelo contrário, são aqueles que tratam de criar um ambiente delicado e sugestivo, com música e decoração agradáveis, para que possamos abandonar-nos às delícias do paladar. O ambiente educativo parece obcecado por ostentar seu pesado maquinário, a tal ponto que o que resta no final não é o prazer do conhecimento, de sua reconstrução ou confrontação epistemológica, mas o peso burocrático das rotinas produtoras de notas, das guias e das tarefas, dos projetos e das avaliações. Maquinário que nem sequer entra em questão, como admitem muitas empresas na atualidade, pois é preciso centrar-se no cliente. No caso do processo educativo isto não seria outra coisa senão abrir-se à singularidade, às lógicas sensoriais, única maneira de adentrar-nos nas cognições afetivas, nos componentes passionais do conhecimento sem cuja reformulação é impossível avançar na construção de um sujeito crítico, capaz de reformular verdades e proposições, disposto a dar a volta em suas construções simbólicas sem temor de cair no absurdo.

Entender o ensino como uma formação da sensibilidade dá ao pedagogo o perfil de um esteta social, alguém que tem como matéria-prima o corpo, a fim de modelá-lo a partir de uma certa idealidade, provocando o gesto a partir da linguagem com o propósito de favorecer a emergência de sensibilidades e afeições que têm como paradigma a aproximação delicada à realidade do outro. Convocadora de mediações culturais que estão sempre sujeitas ao escrutínio público, a estética pedagógica exige uma atitude de precisão e cuidado que só pode ser alcançada se aceitarmos o importante papel que a dinâmica afetiva desempenha no ambiente educativo.

A tematização da afetividade não pode continuar confinada ao "quarto de santo Aleixo" (um cubículo debaixo da escada). Não se trata de levantar a bandeira de um novo sentimentalismo contra os excessos da razão. Não. Trata-se muito mais de compreender que há sempre na emoção algo de razão e na razão um tanto de emoção, embora se tente, a partir de diferentes óticas, afirmar o contrário. Os sentimentos não podem continuar confinados ao terreno do inefável, do inexprimível, enquanto a razão ostenta uma certa assepsia emocional, apatia que a coloca acima das realidades mundanas. A separação entre razão e emoção é produto do torpor e do analfabetismo afetivo a que nos levaram um império burocrático e generalizador que desconhece por completo a dinâmica dos processos singulares. Dado que nossas cognições são determinadas por fenômenos de dependência e interdependência, por cruzamento de gestos e corpos, é impossível continuar excluindo a afetividade do terreno epistemológico, pois com isso o que fazemos é entronizar como única e definitiva uma certa forma plana e defendida de dar e receber afeto que se apresenta como natural e eterna. Modalidade manipuladora e chantagista que nega a possibilidade de conhecer por intensidade e paixão, a fim de poder afiançar sua utopia estandardizante e burocrática de seres sujeitos aos ditames do grande capital.



## *Violência sem sangue*

Conhecer a ternura não quer dizer omitir toda aquela violência que carregamos dentro de nós, escondendo-nos numa urna de cristal onde até nomeá-la é proscrito. Só é terno aquele que acede ao mesmo tempo a uma explicitação da violência. Mas, a que nos referimos quando falamos de violência? O que têm de comum a violência de rua do facínora, o machismo de nossos campos, as violências sociais, econômicas e políticas, com as diferentes manifestações de violência na intimidade?

O fator comum é a ação que tende a impedir a expressão da singularidade. Todas as formas de violência têm em comum sua intolerância diante da diferença e a resistência a permitir seu aparecimento e crescimento. Em alguns casos se eliminará fisicamente o diferente com uma arma de fogo, enquanto em outros será com um gesto, com uma atitude ou uma manipulação psicológica que impediremos sua emergência. É preciso diferenciar a violência explícita – onde se reconhece uma intenção consciente e perversa por parte do agressor – das violências implícitas, próprias da intimidade, em cujo desencadear nem sempre é possível estabelecer uma intencionalidade malévola por parte dos que a exercem. Além das intenções dos sujeitos que atuam em determinado ambiente social, parece que são as rotinas cotidianas e os enquadramentos que definem a relação que acossa e maltrata tanto a vítima como o vitimário.

O ponto nodal em torno do qual gira a reflexão sobre a violência é o problema da singularidade humana. Critério que devemos ter presente para não confundir um grito, um golpe ou uma má palavra com a violência, enquanto passamos por alto

condutas más, censuráveis e perigosas. Muitas vezes achamos que para deixar de ser violentos basta baixar o tom da voz, oferecer um sorriso permanente ou estar dispostos a receber golpes e afrontas sem qualquer alteração do nosso ânimo. Mas não é assim. Nem todo grito é violento. Pode-se ser muito mais violento sem gritar, por exemplo, quando se maltrata o outro fazendo-o acreditar que o fazemos para seu bem.

Um golpe físico pode não ser violento se corresponder a uma atitude de defesa espontânea que não busca impedir o surgimento da diferença. Qualquer atitude, inclusive aquelas que se apresentam como bondosas, pode ser violenta, se não partir de um respeito à singularidade humana. A escola é violenta quando se nega a reconhecer que existem processos de aprendizagem divergentes que entram em choque com a padronização que se exige dos estudantes. Haverá violência educativa sempre e quando continuarmos perpetuando um sistema de ensino que obriga a homogeneizar os alunos na aula, a negar as singularidades, a tratar os alunos como se todos tivessem as mesmas características e devessem por isso responder às nossas exigências com resultados iguais. A família é violenta quando impõe aos filhos ou a um dos membros do casal um modelo de comportamento que não corresponde às suas exigências mais íntimas e às suas mais sentidas urgências. E uma sociedade é violenta quando não reconhece as diferenças que animam grupos e indivíduos, tratando de impor a todos a mesma normatividade, sem aceitar a existência de casos singulares que obrigam a reconhecer modos diferentes de convivência. Somos violentos quando desconhecemos a diversidade que reina na natureza, suprimindo a variedade de espécies que convivem nos ecossistemas. Enfim, somos violentos quando a arrogância geometrizar e homogeneizadora desconhece que o maior patrimônio com que conta a vida e a cultura é precisamente seu impressionante e farto leque de diferenças.

Vivemos tão atulhados de imagens transmitidas pelos noticiários que identificam violência com episódios de sangue, guerras e genocídios, que esquecemos a presença das violências sem sangue, próprias da vivência na intimidade. Se pudéssemos filmar

as atitudes das pessoas, tanto em sua vida social como em sua vida íntima, poderíamos constatar, com muita frequência, que seus gestos são muito mais duros no lar do que no local de trabalho. Basta chegar em casa depois de uma longa jornada, para franzir o cenho e descarregar sobre as pessoas próximas uma carga de violência que contamina e polui o ambiente familiar. Ali, sob o teto do lar, primam pseudodiálogos que mais parecem uma comunicação entre surdos, já de início destinada ao fracasso.

A violência na intimidade se observa especialmente na relação do casal. É impressionante ver casais que convivem durante anos maltratando-se mutuamente, gerando níveis de agressão que asfixiam e tornam irrespirável o ambiente conjugal. Inclusive é freqüente que muitos deles cheguem a uma idade avançada ferindo-se sem descanso, desqualificando-se e reprovando-se um ao outro, tanto em público como na vida privada. Nas reuniões sociais vemos como se desmentem com seus gestos e olhares, sem poder esconder o tédio que mutuamente se causam. Basta um gesto ou uma palavra de qualquer um deles para desencadear violências sutis que ferem até o mais profundo das fibras afetivas. Um enxame de emoções dispara e antigos rancores campeiam na cena. Aliada à memória corporal, a violência se infiltra sorrrateiramente, sem que ninguém a tenha convidado explicitamente. Como é possível – pensamos – que apesar de anos de convivência continuem a violentar-se? Será que uma vida não é tempo suficiente para aprender a amar? Os anos de vida em comum, em vez de ajudar a melhorar, endurecem a relação, vivendo-se um estado permanente de guerra, de violências sutis e escorregadias, às vezes disfarçadas com a máscara do afeto e da proteção, violências que vão destruindo psicologicamente a pessoa até bloqueá-la em seu crescimento e impedir-lhe a expansão.

Todos, de uma ou de outra forma, participamos em nossa vida individual, quer como filhos, amigos ou companheiros de relação, das tensões que se geram em torno de uma vivência amorosa. Cada um, à sua maneira, traz cicatrizes de combates mendazes e inúteis que revelam de forma patética a indigência emocional e o analfabetismo afetivo que caracterizam por igual a homens e mu-

lheres de nossa época. Parte significativa deste sofrimento está, provavelmente, na pouca compreensão que os membros do casal têm das tensões históricas e sociais que, além de sua vontade, afetam a dinâmica da relação. Poucos reconhecem, por exemplo, que a vida de casal é uma experiência nova, sem antecedentes prévios em nossa cultura ou em outras culturas conhecidas. Só a declaração de igualdade entre os sexos, formulada no Ocidente há poucas décadas, possibilita-nos falar de casal, isto é, de uma mulher e um homem que estabelecem entre si relações de igualdade.

Até nossas mães e avós, desprovidas de direitos civis e tratadas como menores de idade em sua situação de cidadãs, não se podia falar de casal. O matrimônio era por essência uma relação desigual onde primava o poder masculino. Coube à nossa geração colocar em prática as conseqüências afetivas desta igualdade entre os sexos, experiência histórica acompanhada de um grande número de erros e equívocos. Embora nos encontremos diante da necessidade de estabelecer relações igualitárias, na prática os avanços ainda são bem poucos. Nossos esquemas mentais continuam fiéis a velhos modelos de relação interpessoal, infestados de chantagens afetivas e de pressões que convertem a necessidade amorosa em autêntica tortura cotidiana. Algo que vai além de nossas boas intenções nos induz a perpetuar cadeias de estupidez afetiva que fazem cambalear a viabilidade existencial do casal.

O amor, longe de uma visão romântica e idealizada, cabe entendê-lo como uma experiência que se encontra a meio caminho entre a sexualidade e o poder. O que se põe em evidência no interior das relações íntimas são complicadas trocas de prazer e domínio interpessoal, em nada isentos de motivações econômicas. O casal dos nossos dias é administrador desse complexo legado cultural que nos obriga a transformar a atração sexual num empreendimento bem sucedido. Quando cidadãos respeitáveis ou damas bem-intencionadas empreendem uma campanha para erradicar a prostituição, arvoram como bandeira o argumento moral que assinala como indigno o fato de trocar prazer sexual por dinheiro, horrorizando-se ao pensar na possibilidade de uma transação semelhante. Consideram que algo tão íntimo e digno

como a sexualidade jamais deve rebaixar-se ao nível das transações monetárias. Mas trocar o sexo por segurança econômica não é algo estranho aos nossos costumes. Toda mulher bem educada sabe que administrando adequadamente sua sexualidade pode obter importantes benefícios sociais e econômicos. A virgindade zelosamente guardada é uma economia proveitosa, capitalização que busca uma boa oportunidade para ser investida. O mesmo pode acontecer com uma vida sexual promíscua. São muitas as alianças econômicas e sociais, os progressos pessoais e as amizades duradouras que se alimentam do intercâmbio sexual entre seus protagonistas. Não há, pois, muita diferença entre o que faz a prostituta e o que vive a pessoa decente. O que acontece é que esta realiza de maneira pública o que os outros administram de maneira privada. E é isto que se torna censurável.

Em todas as culturas, desde a Antiguidade até o presente, a sexualidade tem sido entendida mais a partir de uma complicada rede de intercâmbios sociais do que a partir da esfera da vivência íntima e inviolável de um amor pessoal. A etnologia mostrou como a cultura se fundamenta precisamente na regulamentação da vida sexual, atuando neste caso não tanto motivos de defesa da intimidade ou do amor entre homens e mulheres, mas considerações de tipo econômico e político. Os casamentos foram e continuam sendo alianças onde se consolidam conveniências sociais e se fortalecem transações econômicas. Vamos dizê-lo com toda clareza: não existe uma visão natural do amor. Tudo que afirmamos a respeito é perpassado de pretensões éticas e políticas, por modos de representação que buscam capturar em suas redes a energética da vivência afetiva. Será então a estes modos de representação que voltaremos o nosso olhar crítico.

É inegável que parte do desamor e do sofrimento afetivo que caracterizam o mundo contemporâneo tem a ver com a influência que exercem alguns imaginários sobre o tema, ordenando sua conduta de maneira adversa à consecução do prazer erótico. Muitos de nossos sofrimentos provêm do tributo que rendemos a crenças pouco propícias à possibilidade de aceder de maneira gratificante à dimensão amorosa. As coisas se complicam quando

constatamos, por exemplo, que a noção de casal reúne ao mesmo tempo e de maneira simultânea vários paradigmas que em muitos aspectos se excluem mutuamente.

Quando se fala da crise do casal, desconhece-se que esta forma de organização social sempre esteve em crise. O casal é um invento que não acabou ainda de forjar-se. Se fosse possível responsabilizar alguém pelos descabros amorosos contemporâneos, teríamos que apontar aqueles que nos lançaram neste experimento social único na história sem pedir-nos consentimento nem avisar-nos dos perigos que corríamos. Todos tentamos, nas últimas décadas, tornar realidade o sonho do casal, desconhecendo talvez que se trata de uma tarefa impossível. Coxos, mancos e cegos de amor, desgastados numa batalha inútil, deveríamos pelo menos iniciar uma discussão conjunta sobre um assunto que, como a prostituição e o aborto, não pode continuar sendo tratada como um problema privado.

A vida privada, identificada com a paz familiar, o sossego e o segredo, não é essa propriedade espiritual do eu onde sonhamos que a liberdade é possível. Também nela está incubada a tirania das pequenas coisas, vendo-nos assediados por pressões interpessoais que nos instrumentalizam. A vida privada, outrora símbolo da luta contra o autoritarismo e baluarte da independência pessoal, é hoje, nas palavras de Victoria Camps, espaço onde se aninha um absolutismo muito mais temível do que aquele que pretendemos derrotar. Motivo suficiente para dispor-nos a fazer sua análise crítica e a necessária descolonização.

Antes que refúgio do mais precioso de nosso foro interno, a vida privada, por obra dos meios de comunicação de massa e dos acerbados mecanismos da reprodução cultural, aparece como o lugar onde reforçamos com nosso respaldo afetivo as exigências de atitudes impostas tanto pela sociedade como pela publicidade. É aí que aprendemos a maneira de comportar-nos nas esferas do consumo e do ócio regulamentado, sendo também o âmbito onde as dinâmicas do trabalho, do comércio e da produção, próprias do mundo público, deitam raízes profundas, atualizando-se numa fina rede de cumplicidades interpessoais.

A economia monetária, figura dominante do espaço público, encontra sua mais acabada concreção atitudinal e afetiva nas interações conjugais, familiares e privadas. O que muda de um cenário a outro é simplesmente o valor modal. Na privacidade, a economia assume a forma de atitude firme de caráter moral, de fortaleza administrativa, financeira ou poupadora, de anelo de posse sobre o outro, de exigência de fidelidade ou conquista avassaladora, condutas reversíveis que constituem o sujeito que se projetará em público com habilidades empresariais ou guerreiras bem valorizadas pela sociedade. Perguntar pelas reversões do público no privado e do privado no público é entrar de cheio na esfera da conjugalidade, aliança que, como a Jano romana, mostra o rosto bifronte de uma vivência econômica e afetiva ao mesmo tempo.

Ao defender redes de dependência que não se oponham à emergência da singularidade, o chamado à ternura e à recuperação da sensibilidade adquirem uma inegável atualidade ecológica, articulando-se com grande riqueza simbólica no paradigma da ecoternura. Somos ternos quando abandonamos a arrogância de uma lógica universal e nos sentimos afetados pelo contexto, pelos outros, pela variedade de espécies que nos cercam. Somos ternos quando nos abrimos à linguagem da sensibilidade, captando em nossas vísceras o prazer ou a dor do outro. Somos ternos quando reconhecemos nossos limites e entendemos que a força nasce de compartilhar com os outros o alimento afetivo. Somos ternos quando fomentamos o crescimento da diferença, sem tentar nivelar aquilo que nos contrasta. Somos ternos quando abandonamos a lógica da guerra, protegendo os nichos afetivos e vitais para que não sejam contaminados pelas exigências de funcionalidade e produtividade a todo transe que pululam no mundo contemporâneo.

A crise ecológica marca, no interior da cultura ocidental, o esgotamento dos modelos de guerra. Sermos ternos é entender que não somos o centro hierárquico do ecossistema, pois, ao depender biológica e afetivamente, nos descentramos, admitindo que o eixo ordenador passa por seres ao mesmo tempo diferentes e distantes de nós. Aceder à racionalidade ecológica e à causalidade retroativa é permitir a emergência de um sentimento de fratura em nossa imagem de reis da criação, pois nos ecossistemas não há centro, nem chefe, nem quem ordene ou obedeça. O ecossistema é pluricêntrico e reconstrói a cada instante, a partir de cada um de seus centros, toda a atividade da cadeia vivente, sempre aberto a

múltiplos contatos, a variadas zonas de incerteza e indeterminação. É na captação sensível desta variedade que está a sabedoria do ser vivente para articular-se às cadeias biológicas que lhe asseguram sua nutrição e crescimento.

Quando a ciência ocidental se apropriou do princípio de "não amar", pretendeu manter uma diferença radical entre o sujeito e o objeto conhecido, garantindo a hierarquização do conhecimento e um absoluto controle sobre o mesmo. Ao convidar à sensibilização da ciência, rompemos com o autocentrismo da ação humana, assumindo que só a partir da ecoternura é possível criar um conhecimento que tem presente o contexto que nos rodeia. Somos perguntados: o que vai acontecer com o controle, com a memória, com a função hierárquica das instituições? E a nossa resposta será: uma das coisas que mais nos assombra nos ecossistemas é que, sem arquivos nem burocracia, conseguem preservar um conhecimento sempre atual, imediato e sensível, perpetuado em cada uma das singularidades e colocado em jogo de maneira espontânea quando se vê ameaçada a vida da espécie.

Ecoternura é desburocratizar o conhecimento, convertendo sua produção e conservação numa prática de autogestão. De nada serve guardar arquivos com conhecimentos que não vão ser compartilhados com nossos congêneres. Não há razão para manter informação que não vai enriquecer a vida cotidiana da existência singular. Nenhum sentido tem acumular verdades que não se transformam em padrões de vida e critérios certos para relacionar-nos com as outras espécies viventes. Não é possível continuarmos pensando o técnico como sede do saber, porque o conhecimento não está aqui nem ali, nem no sujeito nem no objeto, mas num lugar intermediário, lugar da interação e da construção conjunta. Um modelo de conhecimento que não exclua a ternura ingressa necessariamente pela racionalidade ecológica, considerando fundamental a dependência, a descentralização e a singularidade, aberto à interação e sem fechar-se em nenhum momento com a arrogância de um gesto imperial.

O guerreiro que teme abrir-se à diferença e à singularidade, que ambiciona o triunfo sobre os demais e trata de apresentar-se

duro em suas fainas cotidianas, não se sentirá à vontade com essa defesa da ecoternura. Mas é hora de admitir a riqueza vital de um pensamento flexível que abandona a simbólica dos modelos teológicos cerrados. A natureza age de maneira flexível e aberta, sem planos definitivos. Não se trata de possuir um só plano, mas de poder assumir todos os planos, abertos à articulação e às singularidades, prestes a alimentar-nos da desordem e da incerteza.

A ecoternura encerra, além disso, uma posição política. Em um mundo armado até os dentes e perpassado por ventos de extermínio, é necessário entender que a simbologia guerreira chegou ao seu fim. Afirmar que nos obriga a introduzir uma nova simbologia no cenário político que permita reconhecer a existência do conflito e a necessidade da diferença, a fim de resistir às conseqüências funestas desta paixão pela homogeneização que se transfere da monocultura às relações interpessoais. Os praguicidas respondem a essa mentalidade cerrada que declara guerra à desordem, ao indesejável, atitude que se expressa tanto na produção empresarial como na intolerância e fanatismo que caracterizam certos modos de vida familiar e social. A lógica da grande produção capitalista, que ambiciona produzir o homogêneo tanto na fábrica como na escola e na família, gera uma tensão produtiva que destrói o leque de singularidades, fenômeno que põe em perigo nossa existência como espécie. Conviver num ecossistema humano implica uma disposição sensível a reconhecer a diferença, assumindo com ternura as ocasiões que nos oferece o conflito para alimentar o mútuo crescimento.

Ao excluir a sensibilidade de nossas relações com o ecossistema, assentamos as bases para sua destruição, pois os equilíbrios entre os indivíduos, animais ou plantas são mediados pelas mudanças que nossa disposição sensível é capaz de detectar. É a partir da percepção de mudanças térmicas, olfativas, ou por outro tipo de fenômenos perceptuais, que tanto as plantas como os animais geram processos reconstitutivos que protegem a permanência da vida mediante a articulação de novas singularidades às cadeias tróficas. Sem afeto sensível por parte dos seres vivos, seria impossível manter o equilíbrio ecológico. Os códigos que permitem a comu-

nicação entre os indivíduos e as espécies são sempre mediados por informação sensorial. A sabedoria animal – e também a vegetal – tem como fonte direta a captação de mudanças térmicas, químicas ou lumínicas, cujo conhecimento é fundamental para interagir com o meio ambiente.

Mas o guerreiro teme a sensibilidade, pois ela faz perder a couraça de caráter, a dureza de pele de que precisa para triunfar em seus combates. Esta dureza que o sujeito ocidental exhibe diante de suas necessidades afetivas, este analfabetismo emocional que lhe impede compreender a singularidade dos intercâmbios emocionais, é também a base de sua dureza para com as demais espécies animais e vegetais. Nas sociedades não ocidentais, distantes da pretensão imperial e burocrática que oprime a nossa cultura, a relação sensível com o meio ainda não foi censurada. O xamã percebe em seu corpo os desequilíbrios do ecossistema, e, a partir desta captação, introduz dentro das comunidades normas corretivas. Na atualidade é impensável que uma autoridade possa criar leis e decretos modificando a produção econômica, invocando para isso a percepção direta que tem do sofrimento das florestas. A moléstia corporal, a dor que nos causa a destruição das espécies ou a contaminação do ar e da terra, não são argumentos admitidos por nossa cultura. Mas foi essa percepção direta do perigo que durante séculos permitiu, no interior das espécies biológicas e das culturas antigas, conservar o equilíbrio ecológico.

Uma redefinição ecológica da cultura deve passar pela recuperação da sensibilidade. Só enquanto captarmos sensorialmente as dificuldades do ambiente; só quando aprendermos de novo a distinguir os odores e os sabores para detectar de maneira direta a contaminação do ar e dos produtos alimentícios; só quando nos relacionarmos visceralmente com o meio e reproduzirmos em nosso corpo o sofrimento das espécies envenenadas e encurraladas, só então seremos capazes de confrontar nossos comportamentos e símbolos, gerando cognições afetivas que permitam reestruturar nossa dimensão ética.

A racionalidade burocrática e imperial, que atua separada do ambiente e da sensibilidade, não oferece nenhum futuro à nossa

espécie. A vontade não pode continuar instituindo contra a natureza. Embora cada vez mais pessoas e países desenvolvam uma consciência e um pensamento ecológicos, também é certo que a transnacionalização do capital e a abertura econômica, fenômenos típicos do fim do século XX, ameaçam acelerar a crise do meio ambiente impondo o slogan: "produtividade e eficiência, chave dos anos noventa". Como consequência da privatização de bens estatais em muitos países do planeta, impõe-se uma competição selvagem, centrada em lógicas de curto prazo, que andam na contramão da diversidade e auto-regulação ecológica.

Este afã de produtividade também provoca desastres no mundo interpessoal, dando lugar à psicopatologia do consumo compulsivo. Os consumidores compulsivos, quer seja de substâncias psicoativas ou de outros produtos e ilusões oferecidos pelo mercado, sofrem seu próprio desastre ecológico. Tomemos o exemplo do consumidor de cocaína: tensionado pelo êxito e pela eficiência, pelos ideais de grandeza do "homem do mundo", concretiza e perpetua em seu consumo a miséria afetiva que provém de sua conflitualização da dependência. Assim como acontece com as monoculturas, nas relações interpessoais romperam-se as redes de dependência em favor de uma adição à produtividade.

As mesmas disposições psicológicas que nos levaram a entrar em conflito com a natureza também ocasionam uma grave crise na esfera interpessoal. Se entendemos a problemática ecológica como um produto da ruptura das cadeias de dependência e como o esmagamento da singularidade, constataremos que essa lógica homogênea e burocrática das fábricas e da escola não passa do modelo da monocultura trasladado aos espaços inter-humanos, contaminando com sua funcionalidade a todo custo o meio ambiente comunicativo e interpessoal. Por isso, em face de tantos desviadores de atenção que tentam convencer-nos a militar numa ou noutra proposta de meio ambiente, não podemos perder de vista que a crise ecológica tem suas raízes, antes de tudo, na problemática surgida a partir da extensão ao mundo inteiro do modelo de monocultura, vigente tanto para a agricultura como para a indústria e a organização burocrática. Constatou-se a fra-

gilidade a que se vêem expostos os ecossistemas quando se reduz a viabilidade em benefício da exploração intensiva de uma única espécie, selecionada por oferecer melhores condições de rentabilidade e pingues alternativas de maximização produtiva. As culturas em grande escala e de rotatividade acelerada revelam sua fragilidade por carecer da proteção imunológica que lhes oferece a variedade, exigindo insumos muitas vezes superiores aos requeridos pelos ecossistemas diversificados.

Ao suprir tais falhas com a utilização em massa de pesticidas e adubos químicos, altera-se a reprodução dos ciclos naturais, rompendo-se em muitos casos as cadeias bióticas e tornando muito mais grave a diminuição da diversidade. À origem da contaminação está quase sempre a pressão da monocultura. A revolução verde, entendida como a seleção de um único genótipo às expensas da variedade genética, permitiu que se chegasse a obter genótipos de alto rendimento, incrementando-se ao mesmo tempo a possibilidade de súbitas catástrofes pelo predomínio da homogeneidade, pois só a diversidade no meio de uma população permite o aparecimento de defesas seletivas e diferenciadas. O desaparecimento das variedades concorrentes como também a produção em série na indústria são os efeitos mais visíveis da entronização da monocultura como modelo de guerra que se apóia na simplificação e na homogeneização, na vontade de erradicar os conflitos, negar a diferença e desenvolver instrumentos cada vez mais mortíferos e precisos para controlar os inimigos, sejam eles pragas, bactérias ou seres humanos.

A compulsão pelo êxito e pela eficácia, norma suprema do capitalismo ocidental, é o coração que anima a ordem de internacionalização e transnacionalização da economia que buscam subsumir toda forma de produtividade na dinâmica do mercado mundial. Cosmovisão devastadora que dá origem a vitórias efêmeras e que acaba, às vezes, criando mais problemas do que resolvendo-os. Modelo arrasador da singularidade que acaba destruindo também nossa esfera íntima, impedindo que acedamos a uma vida afetiva plena.

Onde deve acontecer a mutação? Será por acaso no nebuloso mundo dos símbolos e das consciências? Talvez entre trasgos, panes, incubos, faunos e silenos? Ou virá ela da mão dos duendes do bosque que, como os anões e os gigantes, foram declarados inimigos de Deus? Digamos, sem rodeios e para evitar a confusão, que a ternura, a dependência, a gratuidade e a busca da singularidade são experiências que só podem acontecer na geografia do corpo. Lugar onde se desenvolve a vida e se agarram as forças do horror, o corpo é a zona de mediação por excelência, lugar onde se arraiga e reproduz a cultura, da mesma maneira que a alma – a *psyché* grega – não é outra coisa que uma representação ávida de corpo que se aninha em diferentes localizações corporais, dependendo da emoção comprometida. Imagem necessitada de músculo e sangue, a alma não é uma substância incorpórea que impõe desdenhosa suas formas à existência, mas enxame de símbolos que buscam ansiosos um corpo para reproduzir-se.

O cenário da mutação é também, por isso, o de uma delicada negociação que, dia a dia, estabelecemos com as palavras e os mortos. Quando um corpo se torna objeto, reduzindo-se a cadáver, os símbolos, palavras e imagens dos quais é portador, ficam suspensos numa espécie de éter interpessoal, onde flutuam à espera de poder aprisionar novos corpos para continuar vivendo. Os símbolos da cultura não suportam o vazio da desencarnação. Perseguem-nos, buscando novos gestos que lhes outorguem vida. É impossível escapar de seu assédio. Sob qualquer circunstância, com os mortos é preciso negociar. Para isso, como os antigos gregos, devemos recorrer à intuição do espaço, estabelecendo uma para-



gem onde possamos erigir um *colossos*, gigante de pedra em cujo redor ficam circulando fascinadas estas representações ávidas de músculo que, de outra maneira, nos aguilhoariam com sevícia, tornando-se imanejáveis. Tal é o sentido de nossos espaços arquitetônicos, de nossos livros, nossos esconderijos, nossas estátuas e monumentos: libertar o corpo dos símbolos que o assediam, estabelecendo, mesmo que seja por um momento, instâncias que nos permitam atuar sem a tutela dos poderes que petrificam e regulamentam.

O corpo é a lápide onde se escreve a cultura. O mármore onde se cinzela o sinal. A família, com suas regras de asseio e sua educação esfínteriana, assim como a escola com suas inviolabilidades orientadas a cunhar os músculos na redução audiovisual do sinal escrito, não têm outro objetivo que não seja o de amestrar o corpo, cumprindo desta maneira sua missão endoculturadora. Deixemos de lado a ilusão, descartemos toda nostalgia. Não existe um corpo natural. É impossível a existência de um corpo fora do código. Ao nascer, o corpo infantil já se encontra aprisionado numa densa rede de sinais que o esperam. O berço preparado pela mamãe, o rosado que decora o quarto da menina, os brinquedos que socializam a criança, o nome que a integra à tradição de seus pais, tudo isso são deliciosas armadilhas para capturar os gestos inexperientes. Nem mesmo neste instante precoce da vida o corpo é livre. Sempre, desde o nascimento até a morte, é tensionado por enxames de símbolos que, ao modelá-lo e cunhá-lo, o tornam deseável aos seus congêneres. Sabemos que as mulheres africanas só se tornam desejáveis pelos varões quando começam a tatuar seus corpos. Da mesma forma nós não amaríamos um corpo que não tivesse passado com êxito pelos múltiplos condicionamentos e maquiagens recomendados por nossa cultura.

Quem ousa resistir à inserção no código defendido pelo grupo pode ser objeto de segregação e suspeita. Amamos o outro enquanto ele é capaz de refletir-nos na reciprocidade de nosso código. Mas insistimos em negar essa realidade, querendo apresentar o corpo como natural e fisiológico, como território livre dos artifícios da cultura. Tal é o caso do pensamento anatomopatológico em que se apóia a medicina ocidental. Pode haver algo

mais natural – pergunta o médico – do que o fígado que apalpo, do que o apêndice que secciono? Amnésico – como sua especialidade – da origem cultural de seu saber, o médico desconhece que esse corpo que admite como natural é transpassado por um código complexo que só o iniciado é capaz de utilizar e que ali onde ele vê a doença ou o tumor, o neófito não verá mais do que o sangue ou a deformidade repugnante. Ele, assim como o desenhista industrial que fabrica cadeiras genéricas ou o professor que resiste a compreender que se relaciona com seres singulares, estão aprisionados num esquema abstrato que reduz o corpo a suas operações reproduzíveis. Beneméritos herdeiros dos ascetas pitagóricos que, culpabilizando os sentidos, avançaram pela empinada senda do domínio de si, entendendo o corpo como realidade separada que deviam dominar mediante um conjunto de técnicas que o substantivam e separam do entorno.

Somos prisioneiros do corpo que nos representamos. Confinados nas abstrações, não conseguimos aceder a uma lógica do sensorial. O código o proíbe. O inferno é esse círculo vicioso onde o corpo que se deixou tentar pelo singular recebe seu eterno castigo, repetindo constantemente o gesto que o condenou. O que foi motivo de prazer será agora, em sua monótona repetição, símbolo da condenação. Tal é o conflito encenado pelo dependente de drogas. Seu prazer é ao mesmo tempo seu castigo, passando por seu corpo todo o rompimento da sociedade contemporânea. Desejamos ansiosamente um novo corpo – entenda-se, um novo código – mas continuamos prisioneiros dos fantasmas que nos condenam ao fracasso no exato momento de tentar a emancipação. Fantasma que possui uma dupla face: por um lado, a imagem corporal e, por outro, a tirania do objeto. Aprisionados por este vampiro de dupla face, não conseguimos representar-nos o que pode o corpo.

O objeto não existe como tal. Ao contrário, é produto de uma construção complexa. É a convergência de múltiplas tentativas e deslocamentos, de explorações ao acaso, de modalidades sensoriais e motoras que nosso cérebro registrou e tornou esquema. Foi o que mostrou Jean Piaget em suas pesquisas psicológicas,

ensinando-nos que é preciso falar de esquema de objeto permanente para referir-nos a essas representações sempre repetidas, às quais damos o nome de realidade. Aliás, já o havia dito o bispo Berkeley três séculos antes, quando surpreendeu os pacatos leitores da época afirmando que nunca tocamos, vemos, nem ouvimos o mesmo objeto. Nenhuma disposição natural permite que o ser humano unifique suas sensações. É tão-somente o nome, o sinal, o termo “mesa” ou “maçã” que obriga a reunir de maneira arbitrária e sob o mesmo teto modalidades sensoriais às quais só por costume referimos a uma mesma realidade. Mas se deslizarmos uns milímetros o sentido das palavras ou recombina-mos as modalidades sensoriais como acontece na alucinação, abrimo-nos a um mundo completamente diferente e imprevisível. Esse é o mistério da poesia, Esse, o encanto da criação.

Por outro lado, temos a imagem corporal, condensação não tanto do que somos como do que quiséramos ser. Falsária por excelência, ressuma por todos os seus lados ideologia, atuando como leito de Procusto que pretende acomodar nossos corpos a suas medidas, mesmo que seja ao preço da mutilação. Mensageira da moda e pedra de toque do fascínio criado pela televisão, é também a nutriz de quase todos os nossos sofrimentos. O que diferencia o homem do animal é que o primeiro é prisioneiro dos medos imaginados, como o adolescente diante do espelho que teme pela deformação de sua imagem corporal ao pensar nos futuros encontros. Fernando Savater, em sua resenha das criaturas do ar, faz-nos ter pena do Tárzã da selva quando descreve seus sofrimentos matutinos ao pensar em todos os perigos que o cercam: o cipó que pode romper-se, o leão que não acatará suas ordens, o salto mortal que poderá não sair perfeito como no cinema. Também nós, em nossas selvas de cimento, sofremos mais pelo que poderia acontecer do que pelo que de fato nos acontece. E, nesses temores imaginados, é a imagem que temos do corpo que sempre aparece comprometida.

Ela, que se apresenta clara diante do espelho, também é uma construção cultural. Inclusive, não coincide com nossas percepções cinestésicas, encarregadas de colocar-nos em contato com o

tônus muscular e o entorno imediato. Entre a imagem corporal e o corpo cinestésico insinua-se um grande abismo. Quem sabe muito bem disso é o bailarino que, para executar sua dança, não pode estar pensando na sua imagem perante o espectador. Tem que concentrar-se, cego, em seus próprios passos, em seu desempenho. Jacques Lacan construiu sua reflexão teórica sobre este desequilíbrio vivencial que Henri Wallon, no começo do século, estudou de maneira minuciosa. O *eu* – diz Lacan – é como uma imagem no espelho que nos devolve de maneira unitária e harmônica a fratura e debilidade corporal. A paranóia não é mais do que persistir neste ideal fusional, enquanto a função simbólica e o livre jogo do pensamento só podem surgir de sua fratura. Eis aí o próprio da condição humana: equilibrar-se numa tensão entre a imagem corporal e o cúmulo de intensidades cinestésicas que nos compõem, entre a ambição de unidade e a fratura que se impõe aos nossos gestos.

Não há um corpo natural; não existe um corpo simples. O corpo é um lugar de passagem, nível de realidade dos códigos, encruzilhada dos discursos, embasamento onde os sinais combatem pelo reduzido espaço vital que lhes permitirá tornar-se carne. A meio caminho entre a imagem corporal e as intensidades musculares que nos constituem, entre a palavra que unifica o objeto e as modalidades sensoriais que o fraturam, entre os discursos que se desarticulam e se reconstituem, o corpo é um grande campo de negociação do conflito e do sentido, a cujas sugestões sutis devemos aprender a responder. Para isso, é necessário que nos permitamos uma nova relação com a dor. Porque a dor é o mensageiro destes desequilíbrios que indicam que a dinâmica das forças em contenda se obstrui e paralisa. Antes de optar por uma saída autoritária, ou recorrer a um médico ou santarrão para que abafe o grito desesperado de um corpo aprisionado, é preciso escutar a queixa e entender que nela aparece resumido um combate com o mundo, cujas chaves é preciso decifrar. Perder o medo da dor e abrir passagem à ternura é também poder falar cara a cara com a morte. Só então deixamos de oferecer-nos em holocausto aos sacerdotes da abstração e às aves de rapina da imagem e do objeto.

Sem objetos estáveis, com imagens corporais fraturadas, com palavras desarticuladas e ressignificadas, rompemos no corpo essas amarras que pretendem congelar num só gesto a dinâmica de nossos movimentos, retornando a alma à condição de ramalhete de sinais que se afana por lançar raízes em terra movediça. Ali, em face do abismo e do fascínio, saberemos de maneira patética que não há sentido oculto por decifrar, que não há meta por alcançar, que, sendo impossível ir mais além da pele, é tarefa suficiente pretender entender o que pode o corpo.

Dispostos a confluír no ponto onde se cruzam os medos e os ascos, onde se arrebatam os tampões que a idade adulta colocou às linhas de fuga, poderemos ver-nos por um instante em cena diante das alternativas de murchar no funcional ou abrir-nos ao lúdico. A primeira alternativa é continuar crendo que a vida se programa a partir de objetivos exatos e taxas de produtividade e eficiência, sem deixar lugar à emergência do acaso. A segunda é o mesmo que começar a tirar lições do equívoco, entendendo-nos como consciências que nunca sabem com toda certeza o que lhes pode acontecer. Isso implica, é claro, começar a reconhecer o tecido urbano como um ambiente diversificado e atraente, e a rua como o lugar do acaso por excelência, onde sempre corremos o risco de ser raptados. Resistindo à tentação contemporânea de sacrificar a riqueza da cidade em benefício de um planejamento e uma urbanística que pretendem homogeneizar os lugares de moradia e encontro, preferimos levar ao lar os acasos da rua e, em nossa intimidade, a caótica complexidade de um mercado de bagatelas.

Um abismo abriu-se entre as palavras e os gestos, fissura por onde podem emergir a gratuidade, a plurivalência sensorial e a dinâmica sacra que nos coloca de novo diante da dupla tentação da ternura e da violência. Exaustos, a ponto de desfalecer, amancebados com a melancolia e sem forças para convencer as multidões de grandes projetos, acreditamos ser possível apostar ainda na ternura, espécie de revolução molecular das rotinas da vida cotidiana que, em princípio, não tem por que conter um espaço maior do que aquele que conseguimos abranger com a mão estendida. Entre outras coisas, porque, tratando-se da ternura, não tem sentido pretender ir além do corpo.