

EMOÇÕES E LINGUAGEM NA
EDUCAÇÃO E NA POLÍTICA



Humberto Maturana

EDITORA
UFMG

Humberto Maturana

EMOÇÕES E LINGUAGEM NA
EDUCAÇÃO E NA POLÍTICA

TRADUÇÃO DE JOSÉ FERNANDO CAMPOS FORTES
3ª Reimpressão

Belo Horizonte
Editora UFMG
2002

Copyright © 1998 by Humberto Maturana
Título Original: *Emociones y lenguaje en educadón y política*
© 1998 da tradução brasileira: Editora UFMG
1999 - 1ª reimpressão
2001– 2ª reimpressão
2002– 3ª reimpressão

Maturana R., Humberto

Emoções e linguagem na educação e na política / Humberto Maturana;
tradução: José Fernando Campos Fortes. - Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
98 p.

Traduzido do espanhol

1. Filosofia I. Fortes, José Fernando Campos II. Título

CDD : 100 CDU:1

Catálogo na publicação: Divisão de Planejamento e Divulgação da
Biblioteca Universitária - UFMG.

ISBN: 85-7041-152-9

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem
autorização escrita do Editor.

EDITORAÇÃO DE TEXTO

Ana Maria de Moraes

PROJETO GRÁFICO

Glória Campos (*Manga*)

CAPA

Paulo Schmidt REVISÃO DE PROVAS

Flávia Silva Bianchi

Maria Aparecida Ribeiro

Maria Diana C. Santos

Maria Stela Souza Reis

PRODUÇÃO GRÁFICA

Warren de Marilac Santos

FORMATÇÃO

Eduardo Ferreira

REVISÃO TÉCNICA E DE TRADUÇÃO

Cristina Magro

Maíra Evo Magro

EDITORA UFMG

Av. Antônio Carlos, 6627 - Ala direita da Biblioteca Central - Térreo
Campus Pampulha - 31270-901 - Belo Horizonte/MG

Tel.: (31) 3499-4650 Fax: (31) 3499-4768

E-mail: Editora@bu.ufmg.br <http://www.editoras.com/ufmg>

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| PREFÁCIO | 07 |
| UMA ABORDAGEM DA EDUCAÇÃO ATUAL NA PERSPECTIVA DA BIOLOGIA DO CONHECIMENTO | 11 |
| Para Que Serve a Educação? | 11 |
| Racionalidade e Emoção | 14 |
| A Origem do Humano: a Linguagem | 18 |
| Evolução e Competição | 20 |
| As Emoções | 22 |
| O Fundamento Emocional do Social | 23 |
| A Biologia da Educação | 27 |
| O Que é Educar? | 29 |
| LINGUAGEM, EMOÇÕES E ÉTICA | |
| NOS AFAZERES POLÍTICOS | 36 |
| Conhecimento e Linguagem | 37 |
| O Explicar e a Experiência | 38 |
| <i>Objetividade-Entre-Parênteses e</i> <i>Objetividade-Sem-Parênteses</i> | 42 |
| A Objetividade e as Relações Humanas | 48 |
| Racionalidade e Emoções | 51 |
| A Corporalidade | 53 |
| As Explicações Científicas | 54 |
| Linguagem e Ação | 58 |
| Emoções e Interações Humanas: o Amor | 66 |
| Relações Sociais e Não-Sociais | 69 |
| A Ética | 72 |
| Constituição Política e Convivência | 74 |
| PERGUNTAS E RESPOSTAS | 80 |
| RESUMO | 90 |
| A Linguagem | 90 |
| As Emoções | 92 |
| A Ética | 94 |
| Uma Conspiração | 95 |
| UM CONVITE AO CHILE: À GUIA DE CONCLUSÃO | 97 |

PREFÁCIO

Consta que Michel Foucault teria dito que o Século XX seria o século de Gilles Deleuze. Se não parece óbvio o cumprimento da profecia foucaultiana, ela sugere uma analogia para se falar de Humberto Maturana. O próximo século, o XXI, poderá ser dito de Humberto Maturana. Vinda de uma socióloga, essa afirmação pode parecer suspeita aos ouvidos dos biólogos. Vejamos por quê.

A Biologia do Conhecimento, como o próprio Maturana costuma chamar o conjunto de suas idéias, parece-me ser a grande novidade científica da atualidade, pois permitiu a ultrapassagem da premissa básica do pensamento ocidental, aquela que sempre opôs o biológico ao não-biológico ou social, ou cultural. Essa mesma premissa dualista que reaparece sob formas várias e com vários nomes — corpo x mente, espírito x matéria, natureza x história, indivíduo x sociedade — foi uma pedra no caminho do pensamento crítico. A importância da reflexão de Humberto Maturana tem a ver, portanto, com a possibilidade já antevista por Lévi-Strauss e desejada por Jacques Derrida, dentre outros, de se estabelecer uma continuidade entre o biológico e o social ou cultural.

A concepção de Maturana do vivo, dos seres humanos como sistemas fechados operacionalmente, autopoieticos e estruturalmente determinados, inutilizou as velhas dualidades: indivíduo x sociedade, natureza x cultura, razão x emoção, objetivo x subjetivo. Ao mostrar que “emoções são fenômenos próprios do reino animal”, onde nós, humanos, também nos encontramos, e que o chamado “humano” se constitui justamente no entrelaçamento do racional com o emocional, na linguagem, fez desabar o imperialismo da razão.

Ainda mais, ao falar das emoções, na condição de biólogo, como “disposições corporais que especificam domínios de ação”, Maturana funda o social numa emoção em particular, o amor, por ser esta a emoção que permite a aceitação do outro como legítimo outro na convivência. Portanto, uma “biologia amorosa” passa a ser o fundamento do social, não mais essa razão transcendental com a qual nos acostumamos a nos distanciar do nosso “ser biológico”. O humano é justo aquilo que se constitui no entrelaçamento do emocional com o racional, sendo que o que enfaticamente chamamos de *racional*, para Maturana se funda em “premissas aceitas a priori, aceitas porque sim, porque agradam a alguém, aceitas pela preferência de alguém”.

Desabam aqui também as fronteiras entre os saberes e as disciplinas, e se desnaturalizam certas pressuposições como ao dizer que nem todas as relações ou interações entre seres humanos são sociais como tais. Interações baseadas na obediência, na exclusão, na negação, no preconceito não podem ser ditas sociais, pois negam a nossa condição biológica básica de seres dependentes do amor, isto é, negam o outro como legítimo outro na convivência e fazem adoecer. Instituições e práticas baseadas no argumento da racionalidade e da obrigação são, portanto, anti-sociais e têm de ser repensadas.

Colocando em xeque o argumento da razão, ou da racionalidade, Humberto Maturana soltou a âncora dessa grande “construção teórica” da cultura ocidental, o princípio da realidade. Por ter considerado a captura do real como prova do triunfo da razão, a discussão científica se tornou uma competição infundável de argumentos justificadores de um suposto acesso privilegiado à realidade. Maturana, ao rediscutir os seres vivos como seres determinados estruturalmente, incapacitou o funcionamento do argumento da realidade, tornou-o dependente do observador e suporte de grandes dilemas de obediência teórica.

Viver e conhecer são mecanismos vitais. Conhecemos porque somos seres vivos e isso é parte dessa condição. Conhecer é condição de vida na manutenção da interação ou acopla-mentos integrativos com os outros indivíduos e com o meio.

A petulância de instituições educativas e políticas tem muito a aprender com a simplicidade da reflexão de Maturana.

E ao assim proceder se estará reencontrando, o que afinal faz diferença, para nós seres humanos e sociais: o conforto de estar em derivas baseadas em coordenações consensuais de condutas.

Uma nova utopia? Sem dúvida, com a vantagem de que já nasce sem oposições e noções agonísticas, como convém a uma utopia que finalmente permite aos seres humanos se reencontrarem consigo próprios reencontrando-se entre si.

Aurora Rabelo

UMA ABORDAGEM DA EDUCAÇÃO ATUAL NA PERSPECTIVA DA BIOLOGIA DO CONHECIMENTO

Pediram-me para responder a esta pergunta: A educação atual serve ao Chile e à sua juventude? e, em caso de resposta afirmativa: Para quê ou para quem? Ao mesmo tempo, pediram-me que considerasse essas questões a partir de ângulos tão distintos quanto a sociedade e a sala de aula, e o fizesse tendo em mente tanto os que trabalham dando aula para os jovens quanto os que estudam o processo de aprendizagem e o fenômeno do conhecimento, buscando compreender como se aprende, e o que é que permite formar a juventude de um modo ou de outro.

Para responder essa pergunta e atender a esse convite, vou fazer dois tipos de reflexão. Um, relativo a para que serve a educação, e outro sobre o humano, considerando a pergunta: O que é ser um ser humano? Além disso, ao fazer tais reflexões, direi algo sobre a biologia da educação e sobre a ética, e finalizarei com alguma conclusão geral que, no meu entender, decorre de tais reflexões.

PARA QUE SERVE A EDUCAÇÃO?

Quero começar com o “para quê”, por uma razão muito simples. Se perguntamos: A educação atual serve ao Chile e à sua juventude?, estamos formulando a pergunta a partir do pressuposto de que todos entendemos o que ela requer. Mas será que isto acontece? O conceito de *servir* é um conceito relacional: algo serve para algo em relação a um desejo. Nada

serve em si mesmo. No fundo, a pergunta é: O que queremos da educação? Acho que não se pode considerar nenhuma pergunta sobre os afazeres humanos, no que diz respeito ao seu valor, à sua utilidade ou àquilo que se pode obter deles, se não se explicita o que é que se quer. Perguntarmos se a educação chilena serve, requer respostas a questões como: O que queremos com a educação? O que é educar? Para que queremos educar? E, em última instância, a grande pergunta: Que país queremos?

Penso que não se pode refletir sobre a educação sem antes, ou simultaneamente, refletir sobre essa coisa tão fundamental no viver cotidiano que é o projeto de país no qual estão inseridas nossas reflexões sobre a educação. Temos um projeto de país? Talvez nossa grande tragédia atual é que não temos um projeto de país. É claro que não podemos brincar de voltar ao passado. Sem dúvida, como professor universitário, me dou conta da existência de dois projetos nacionais, um do passado e outro do presente, claramente distintos, um que vivi como estudante, e outro no qual eu vejo os estudantes de hoje serem forçados a viver.

Estudei para devolver ao país o que havia recebido dele. Estava mergulhado num projeto de responsabilidade social. Era partícipe da construção de um país, no qual se escutava continuamente conversações sobre o bem-estar da comunidade nacional que seus membros contribuíam para construir. Eu não era o único. Numa ocasião, logo no início dos meus estudos universitários, reunimo-nos todos os estudantes do primeiro ano para declarar nossas identidades políticas. Quando isso aconteceu, o que me pareceu sugestivo foi que, na diversidade de nossas identidades políticas, havia um propósito comum: *devolver ao país o que estávamos recebendo dele*. Quer dizer, vivíamos nosso pertencer a ideologias diversas como diferentes modos de cumprir com nossa responsabilidade social de devolver ao país o que havíamos recebido dele, num compromisso explícito ou implícito de realizar a tarefa fundamental de acabar com a pobreza, com o sofrimento, com as desigualdades e os abusos.

A situação e as preocupações dos estudantes de hoje mudaram. Hoje, os estudantes se encontram no dilema de escolher entre o que deles se pede, que é preparar-se para competir no mercado profissional, e o ímpeto de sua

empatia social, que os leva a desejar mudar uma ordem político-cultural geradora de excessivas desigualdades, que trazem pobreza e sofrimento material e espiritual.

A diferença que existe entre preparar-se para devolver ao país o que se recebeu dele, trabalhando para acabar com a pobreza, e preparar-se para competir no mercado de trabalho é enorme. Trata-se de dois mundos completamente distintos. Quando eu era estudante, como já disse, desejava retribuir à comunidade o que dela recebia, sem conflito, porque minha emoção e minha sensibilidade frente ao outro e meu propósito ou intenção a respeito do país coincidiam. Mas atualmente essa coincidência entre propósito individual e propósito social não se dá, porque, no momento em que uma pessoa se torna estudante para entrar na competição profissional, ela faz de sua vida estudantil um processo de preparação para participar num âmbito de interações que se define pela negação do outro, sob o eufemismo: *mercado da livre e sadia competição*. A competição não é nem pode ser sadia, porque se constitui na negação do outro.

A competição sadia não existe. A competição é um fenômeno cultural e humano, e não constitutivo do biológico. Como fenômeno humano, a competição se constitui na negação do outro. Observem as emoções envolvidas nas competições esportivas. Nelas não existe a convivência sadia, porque a vitória de um surge da derrota do outro. O mais grave é que, sob o discurso que valoriza a competição como um bem social, não se vê a emoção que constitui a práxis do competir, que é a que constitui as ações que negam o outro.

Lembro-me de haver assistido a um curso de economia na Universidade Católica, ministrado por um economista da Escola de Chicago, pois queria entender os economistas. Ele centrou seu discurso nas leis da oferta e da procura. Falou da substituição de importações por produções locais e das exportações no livre mercado, destacando os pontos positivos da competição sadia etc. Eu lhe perguntei *se no encontro mercantil há alguma diferença entre a situação em que os que participam dele são amigos e se respeitam, e aquela em que eles não o são, não se conhecem e não se respeitam*. Ele não soube o que responder. Pelo menos isso me mostrou que essa era uma pergunta que jamais havia sido feita, porque quem se fizer essa pergunta há de trabalhar para respondê-la,

pois trata-se de uma pergunta fundamental. Não é a mesma coisa um encontro com alguém que pertence ao nosso mundo, e a quem respeitamos, e um encontro com alguém que não pertence ao nosso mundo, e que é indiferente para nós, ainda que isso se dê na simples transação mercantil, que nos parece tão óbvia e tão clara. *Não é a mesma coisa, porque as emoções envolvidas num e noutro caso são diferentes.*

Os jovens chilenos estão agora, implícita ou explicitamente, sendo forçados pelo atual sistema de educação a se formar para realizar algo que não está declarado como um projeto nacional, mas que configura um projeto nacional fundado na disputa e na negação mútua, sob o convite à livre competição. Além disso, fala-se de livre competição como se esta fosse um bem transcendente, válido em si mesmo, e que o mundo todo tem de valorizar positivamente e respeitar como a uma grande *deusa*, ou talvez um grande *deus* que abre as portas para o bem-estar social, ainda que, de fato, negue a cooperação na convivência, que é o que constitui o social. Mas vamos deixar de lado, por ora, a pergunta sobre o projeto nacional e a competição, e vamos refletir sobre seus fundamentos como aspectos de nosso ser cultural.

RACIONALIDADE E EMOÇÃO

O que somos? O que é o humano? Habitualmente pensamos no humano, no ser humano, como um ser racional, e frequentemente declaramos em nosso discurso que o que distingue o ser humano dos outros animais é seu ser racional.

Quero chamar atenção para essas afirmações, que são feitas na suposição implícita de que é absolutamente claro o que dizem. Quero fazer isso porque essas afirmações feitas assim, com tanta liberdade, constituem, realmente, antolhos como os que os cavalos usam para não se assustarem com o trânsito de veículos que os ultrapassam numa velocidade maior que a sua. Hoje, em Santiago, vemos poucos cavalos com antolhos, mas no campo os antolhos ainda são usados. Com que objetivo eles são usados? Para restringir a visão. Se um cavalo vê algo, um veículo, por exemplo, que vem rápido do

seu lado, ele se assusta e desanda a correr. Se o vê quando ele já passou, sua reação é diferente.

Todos os conceitos e afirmações sobre os quais não temos refletido, e que aceitamos como se significassem algo simplesmente porque parece que todo o mundo os entende, são antolhos. Dizer que a razão caracteriza o humano é um antolho, porque nos deixa cegos frente à emoção, que fica desvalorizada como algo animal ou como algo que nega o racional. Quer dizer, ao nos declararmos seres racionais vivemos uma cultura que desvaloriza as emoções, e não vemos o entrelaçamento cotidiano entre razão e emoção, que constitui nosso viver humano, e não nos damos conta de que todo sistema racional tem um fundamento emocional.

As emoções não são o que correntemente chamamos de sentimento. Do ponto de vista biológico, o que conotamos quando falamos de emoções são disposições corporais dinâmicas que definem os diferentes domínios de ação em que nos movemos. Quando mudamos de emoção, mudamos de domínio de ação. Na verdade, todos sabemos isso na práxis da vida cotidiana, mas o negamos porque insistimos que o que define nossas condutas como humanas é elas serem racionais. Ao mesmo tempo todos sabemos que, quando estamos sob determinada emoção, há coisas que podemos fazer e coisas que não podemos fazer, e que aceitamos como válidos certos argumentos que não aceitaríamos sob outra emoção.

Tomemos como exemplo a seguinte situação: ao chegar ao escritório, uma pessoa fala que pensa em pedir um aumento de salário ao chefe, e a secretária amiga diz: “— Não peça nada hoje porque ele está com raiva e não vai lhe dar nada.” O que a secretária disse não é, por acaso, um indício de que ela sabe que uma pessoa com raiva só pode atuar de uma certa forma, não porque esteja restringida de uma maneira absoluta, mas porque está num domínio no qual só são possíveis certas ações e não outras? Assim, dizemos também que as coisas ditas com raiva têm um poder, um valor ou uma respeitabilidade diferente daquelas ditas na serenidade e no equilíbrio. Por quê? Não porque uma coisa dita na raiva seja menos racional que uma coisa dita na serenidade, mas porque sua racionalidade se funda em premissas básicas distintas, aceitas a priori, fundada numa perspectiva de preferências

que a raiva define. Todo sistema racional se constitui no operar com premissas previamente aceitas, a partir de uma certa emoção.

Biologicamente, as emoções são disposições corporais que determinam ou especificam domínios de ações. Convido-os a refletir sobre como vocês reconhecem suas próprias emoções e as dos outros. Se o fizerem, verão que vocês distinguem as diferentes emoções fazendo algum tipo de apreciação sobre o domínio de ações em que se encontra a pessoa ou o animal, ou fazendo uma apreciação sobre o domínio de ações que sua corporalidade conota.

As emoções são um fenômeno próprio do reino animal. Todos nós, os animais, as temos. Se à noite, em suas casas, ao acender a luz, vocês virem no meio da sala uma barata que caminha lentamente e gritarem: “— Uma barata!”, ela começa a correr de um lado para o outro. Se vocês pararem para observar o que acontece, poderão se dar conta de que o que a barata pode fazer num ou noutro caso é completamente diferente. A barata que caminha vagarosamente no meio da sala pode parar para comer, mas a que corre de um lado para o outro não pode fazê-lo. O mesmo acontece conosco, não somente com as ações mas também com a razão.

Falamos como se o racional tivesse um fundamento transcendental que lhe dá validade universal, independentemente do que fazemos como seres vivos. Isto não é assim. Todo sistema racional se baseia em premissas fundamentais aceitas a priori, aceitas porque sim, aceitas porque as pessoas gostam delas, aceitas porque as pessoas as aceitam simplesmente a partir de suas preferências. E isso é assim em qualquer domínio, seja o da Matemática, da Física, da Química, da Economia, da Filosofia ou da Literatura. Todo sistema racional se baseia em premissas ou noções fundamentais que aceitamos como ponto de partida porque queremos fazê-lo, e com as quais operamos em sua construção. As diferentes ideologias políticas também se baseiam em premissas que aceitamos como válidas e tratamos como pontos de partida porque queremos fazê-lo. E se discutimos as razões para justificar a adoção dessas premissas, o sistema racional que justifica essas razões se baseia em premissas simplesmente aceitas, porque, consciente ou inconscientemente, assim o queremos.

Notem que existem dois tipos de discussão entre as pessoas. Há discussões, desacordos, que se resolvem de uma maneira que o máximo que pode acontecer é as pessoas envolvidas ficarem ruborizadas. Se eu digo que dois vezes dois é igual a cinco, e vocês me dizem: “— Não, não é assim! Olha, a multiplicação se faz dessa maneira”, mostrando-me como se constitui a multiplicação, no máximo eu vou dizer: “— Ah! é verdade! vocês têm toda razão, desculpem-me.” Se isso acontece, o pior que pode ocorrer é eu ficar ruborizado e com um pouco de vergonha. Pode acontecer também que eu não me importe, porque este desacordo não tem nada mais que um fundamento lógico, já que só houve erro ao aplicar certas premissas ou certas regras operacionais que eu e o outro aceitávamos previamente. Nosso desacordo era trivial, pertencia à lógica.

Nunca brigamos quando o desacordo é apenas lógico, isto é, *quando o desacordo surge de um erro ao aplicar as coerências operacionais derivadas de premissas fundamentais aceitas* por todas as pessoas em desacordo. Mas há outras discussões que geram conflitos: é o caso de todas as discussões ideológicas. Isso acontece quando *a diferença está nas premissas fundamentais* que cada um tem. Esses desacordos sempre trazem consigo uma explosão emocional, porque os participantes vivem seu desacordo como ameaças existenciais recíprocas. Desacordos nas premissas fundamentais são situações que ameaçam a vida, *já que um nega ao outro os fundamentos de seu pensar e a coerência racional de sua existência.*

Por isso existem disputas que jamais serão resolvidas no plano em que elas foram propostas. A guerra na Irlanda do Norte, por exemplo, não tem solução, a menos que um decreto tire ambos os grupos do espaço religioso, onde dentro dos fundamentos de uma crença um negue os fundamentos da outra, e os leve para um domínio de respeito mútuo. Não basta que os grupos oponentes se reúnam para conversar sobre a tolerância ao erro do outro. Se assim o fizerem acabarão brigando, pois ambos os grupos estão defendendo sistemas que, embora coerentes em si, têm premissas fundamentais diferentes, que se excluem mutuamente e que seus seguidores aceitam ou rejeitam não a partir da razão, mas da emoção: as

premissas fundamentais de uma ideologia ou de uma religião são aceitas a priori e, portanto, não têm fundamento racional. Além disso, se chegamos a propor um argumento racional para escolher entre essas ou aquelas premissas, reivindicando para seu sistema ideológico um fundamento racional, o fazemos cegos ao que foi dito antes, isto é, cegos ao fato de que aceitamos a priori as premissas fundamentais últimas nas quais se baseia a racionalidade do argumento convincente. Por isso não podemos pretender uma justificativa transcendente para o nosso agir ao dizer “Isto é racional.” Todo argumento sem erro lógico é obviamente racional para aquele que aceita as premissas fundamentais em que ele se baseia.

O humano se constitui no entrelaçamento do emocional com o racional. O racional se constitui nas coerências operacionais dos sistemas argumentativos que construímos na linguagem, para defender ou justificar nossas ações. Normalmente vivemos nossos argumentos racionais sem fazer referência às emoções em que se fundam, porque não sabemos que eles e todas as nossas ações têm um fundamento emocional, e acreditamos que tal condição seria uma limitação ao nosso ser racional. Mas o fundamento emocional do racional é uma limitação? Não! Ao contrário, é sua condição de possibilidade, e agora vou lhes explicar por quê.

A ORIGEM DO HUMANO: A LINGUAGEM

Para explicar-lhes porque o fundamento emocional de nossa racionalidade não é uma limitação, tenho que fazer alguma referência à origem do humano e à origem da linguagem. Para explicar a origem do humano é preciso começar fazendo referência ao que ocorria há 3,5 milhões de anos. Sabemos, com base em registros fósseis, que há 3,5 milhões de anos havia primatas bípedes que, como nós, tinham um caminhar ereto e possuíam ombros. Mas eles tinham um cérebro muito menor — aproximadamente um terço do cérebro humano atual. Sabemos também que esses primatas viviam em grupos pequenos, como famílias constituídas de dez a doze indivíduos, que incluíam bebês, crianças e

adultos. Examinando sua arcada dentária, sabemos que eram animais comedores de grãos, portanto colheitadores e, presumivelmente, caçadores apenas ocasionais. Tudo isso indica que esses nossos antepassados compartilhavam seus alimentos e estavam imersos numa sensualidade recorrente, com machos que participavam do cuidado das crias, em um modo de vida que funda uma linhagem que chega até o presente, e na qual, além disso, o cérebro cresce de aproximadamente 430cm^3 a 1.450 ou 1.500cm^3 . Mas como surge o propriamente humano, e com que se associa esse crescimento do cérebro?

Tem-se dito, freqüentemente, que a história da transformação do cérebro humano está relacionada com a utilização de instrumentos, principalmente com o desenvolvimento da mão em sua fabricação. Não compartilho dessa opinião, pois a mão já estava desenvolvida nesses nossos antepassados. Parece-me mais factível que a destreza e a sensibilidade manual que nos caracterizam tenham surgido na arte de descascar as pequenas sementes de gramíneas da savana, e da participação da mão na carícia, por sua capacidade de moldar-se a qualquer superfície do corpo de maneira suave e sensual. Ao contrário, eu defendo que a história do cérebro humano está relacionada principalmente com a linguagem. Quando um gato brinca com uma bola, ele está usando as mesmas coordenações musculares que nós. Se algo que vocês seguram cai no chão, vocês se envolvem em um jogo que não é diferente da brincadeira do gato. O macaco faz isso com uma elegância igual ou ainda maior que a de vocês, apesar de sua mão não se estender como a nossa. O peculiar do humano não está na manipulação, mas na linguagem e no seu entrelaçamento com o emocionar.

Mas se a hominização do cérebro primata está relacionada com a linguagem, com que está relacionada a origem da linguagem? Comumente dizemos que a linguagem é um sistema simbólico de comunicação. Eu sustento que tal afirmação nos impede de ver que os símbolos são secundários à linguagem. Se vocês estivessem olhando duas pessoas pela janela, sem ouvir os sons que emitem, o que vocês teriam de observar para dizer que elas estão conversando? Quando se pode dizer que uma pessoa está na linguagem? A resposta é simples, e todos nós a sabemos: dizemos que duas pessoas

estão conversando quando vemos que o curso de suas interações se constitui num fluir de coordenações de ações. Se vocês não vêem coordenações de ações ou, segundo o jargão moderno, não vêem comunicação, nunca falarão de linguagem. A linguagem está relacionada com coordenações de ação, mas não com qualquer coordenação de ação, apenas com coordenação de ações consensuais. Mais ainda, a linguagem é um operar em coordenações consensuais de coordenações consensuais de ações. Vamos esclarecer isto.

EVOLUÇÃO E COMPETIÇÃO

A evolução é um processo conservador. Quando falamos dos seres vivos, da sua diversidade, e pensamos na explicação evolutiva — que propõe um ancestral comum a todos eles —, nos maravilhamos com as mudanças que tiveram que ocorrer desde a origem dos seres vivos até o presente. Essa maravilha, contudo, não deve ocultar-nos o que é fundamental para que essa história se produza: a conservação do novo na conservação do velho. A biologia moderna focalizou-se na genética e na hereditariedade para explicar essa conservação, assimilando cada característica ou traço distinguível nos seres vivos a um determinante molecular nos ácidos nucleicos. Assim, para a biologia moderna, a espécie aparece definida como uma configuração genética, que se conserva através da história reprodutiva de uma população ou de um sistema de populações, e a evolução como a mudança na configuração genética conservada em tal população ou sistema de populações. Eu penso diferente. Penso que o que define uma espécie é seu modo de vida, uma configuração de relações variáveis entre organismo e meio, que começa com a concepção do organismo e termina com sua morte, e que se conserva, geração após geração, como um fenótipo ontogênico, como um modo de viver em um meio, e não como uma configuração genética particular. Assim, a mudança evolutiva se produz quando se constitui uma nova linhagem ao mudar o modo de vida que se conserva numa sucessão reprodutiva. Por isso, na medida em que a mudança evolutiva se dá através da conservação de novos fenótipos ontogênicos, o central no fenômeno evolutivo está na mudança

do modo de vida, e em sua conservação na constituição de uma linhagem de organismos congruentes com sua circunstância, e não em desacordo com ela.

Nessas circunstâncias, o fenômeno de competição que se dá no âmbito cultural humano, e que implica a contradição e a negação do outro, não se dá no âmbito biológico. Os seres vivos não humanos não competem, fluem entre si e com outros em congruência recíproca, ao conservar sua *autopoiese* e sua correspondência com um meio que inclui a presença de outros, ao invés de negá-los.

Se dois animais se encontram diante de um alimento e apenas um deles o come, isso não é competição. Não é, porque não é essencial, para o que acontece com o que come, que o outro não coma. No âmbito humano, ao contrário, a competição se constitui culturalmente, quando o outro não obter o que um obtém é fundamental como modo de relação. A vitória é um fenômeno cultural que se constitui na derrota do outro. A competição se ganha com o fracasso do outro, e se constitui quando é culturalmente desejável que isso ocorra. No âmbito biológico não-humano, esse fenômeno não se dá. A história evolutiva dos seres vivos não envolve competição. Por isso, a competição não tem participação na evolução do humano. O que participa na evolução do humano é a conservação de um fenótipo ontogênico ou modo de vida, no qual o linguajar¹ pode surgir como uma variação circunstancial à sua realização cotidiana, que não requer nada especial. Tal modo de vida se deu nas coordenações de conduta de compartilhar alimentos passando-os uns aos outros nos espaços de interações recorrentes da sensualidade personalizada, que trazem consigo o encontro sexual frontal e a participação dos machos na criação dos filhos, presentes em nossos antepassados há 3,5 milhões de anos. Em outras palavras, digo que é na conservação de um modo de vida, caracterizada pelo compartilhar alimentos no prazer da convivência e no

¹ Maturana utiliza o termo “linguajar” e não “linguagem”, reconceitualizando esta noção, enfatizando seu caráter de atividade, de comportamento, e evitando assim a associação com uma “faculdade” própria da espécie, como tradicionalmente se faz. (*Nota desta edição.*)

encontro sensual recorrente, no qual os machos e as fêmeas convivem em torno da criação dos filhos, que pode dar-se, e há de se ter dado, o modo de vida em coordenações consensuais de coordenações consensuais de ações que constituem a linguagem.

Em suma, penso também que o modo de vida no qual surgem as coordenações consensuais de conduta de coordenações consensuais de conduta na intimidade da convivência, na sensualidade e no compartilhar, dando assim origem à linguagem, pertence à história de nossa linhagem há pelo menos 3,5 milhões de anos. E digo isso levando em conta o grau de envolvimento anatômico e funcional que nosso cérebro tem com a linguagem oral.

AS EMOÇÕES

Quando falamos de emoções, fazemos referência ao domínio de ações em que um animal se move. Notamos que isto é assim pelo fato de que nossos comentários e reflexões, quando falamos de emoções, se referem às ações possíveis do outro, que pode ser um animal ou uma pessoa. Por isso, digo que o que conotamos quando falamos de emoções são os diferentes domínios de ações possíveis nas pessoas e animais, e as distintas disposições corporais que os constituem e realizam.

Por isso mesmo, sustento que não há ação humana sem uma emoção que a estabeleça como tal e a torne possível como ato. Por isso penso também que, para que se desse um modo de vida baseado no estar juntos em interações recorrentes no plano da sensualidade em que surge a linguagem, seria necessária uma emoção fundadora particular, sem a qual esse modo de vida na convivência não seria possível. Esta emoção é o amor. O amor é a emoção que constitui o domínio de ações em que nossas interações recorrentes com o outro fazem do outro um legítimo outro na convivência. As interações recorrentes no amor ampliam e estabilizam a convivência; as interações recorrentes na agressão interferem e rompem a convivência. Por isso a linguagem, como domínio de coordenações consensuais de conduta, não pode

ter surgido na agressão, pois esta restringe a convivência, ainda que, uma vez na linguagem, ela possa ser usada na agressão.

Finalmente, não é a razão o que nos leva à ação, mas a emoção. Cada vez que escutamos alguém dizer que ele ou ela é racional e não emocional, podemos escutar o eco da emoção que está sob essa afirmação, em termos de um desejo de ser ou de obter. Cada vez que afirmamos que temos uma dificuldade no fazer, existe de fato uma dificuldade no querer, que fica oculta pela argumentação sobre o fazer. Falamos como se fosse óbvio que certas coisas deversem ocorrer em nossa convivência com os outros, mas não as queremos, por isso não ocorrem. Ou dizemos que queremos uma coisa, mas não a queremos ou queremos outra, e fazemos, é claro, o que queremos, dizendo que a outra coisa não pode ser feita. Há uma certa sabedoria consuetudinária tradicional quando se diz “Pelos seus atos os conhecereis”. Mas o que é que conheceremos observando as ações do outro? Conheceremos suas emoções como fundamentos que constituem suas ações. Não conheceremos o que poderíamos chamar de seus sentimentos, senão o espaço de existência efetiva em que esse ser humano se move.

O FUNDAMENTO EMOCIONAL DO SOCIAL

A emoção fundamental que torna possível a história da hominização é o amor. Sei que o que digo pode chocar, mas insisto, é o amor. Não estou falando com base no cristianismo. Se vocês me perdoam direi que, infelizmente, a palavra *amor* foi desvirtuada, e que a emoção que ela conota perdeu sua vitalidade, de tanto se dizer que o amor é algo especial e difícil. O amor é constitutivo da vida humana, mas não é nada especial. O amor é o fundamento do social, mas nem toda convivência é social. O amor é a emoção que constitui o domínio de condutas em que se dá a operacionalidade da aceitação do outro como legítimo outro na convivência, e é esse modo de convivência que conotamos quando falamos do social. Por isso, digo que o amor é a emoção que funda o

social. Sem a aceitação do outro na convivência, não há fenômeno social.

Em outras palavras, digo que só são sociais as relações que se fundam na aceitação do outro como um legítimo outro na convivência, e que tal aceitação é o que constitui uma conduta de respeito. Sem uma história de interações suficientemente recorrentes, envolventes e amplas, em que haja aceitação mútua num espaço aberto às coordenações de ações, não podemos esperar que surja a linguagem. Se não há interações na aceitação mútua, produz-se a separação ou a destruição. *Em outras palavras, se há na história dos seres vivos algo que não pode surgir na competição, isso é a linguagem.*

Repito o que já disse antes: a linguagem, como domínio de coordenações consensuais de conduta de coordenações consensuais de conduta, pode surgir somente numa história de coordenações consensuais de conduta, e isso exige uma convivência constituída na operacionalidade da aceitação mútua, em um espaço de ações que envolve constantemente coordenações consensuais de conduta nessa operacionalidade. Como também já disse, isso tem que ter ocorrido na história evolutiva de nossos antepassados, e o que sabemos sobre seu modo de vida mais provável há 3,5 milhões de anos revela que tal modo de vida já existia naquela época.

Além disso, esse modo de vida até hoje se conserva em nós. Com efeito, ainda somos animais colheitadores, e isso é evidente tanto no bem-estar que sentimos nos supermercados quanto em nossa dependência vital da agricultura; ainda somos animais compartilhadores, e isso é evidente na criança que tira comida de sua boca para dar à sua mãe, e no que acontece conosco quando alguém nos pede uma esmola; ainda somos animais que vivemos na coordenação consensual de ações, e isso vemos na facilidade com que estamos dispostos a participar de atividades cooperativas, quando não temos um argumento racional para recusá-las; ainda somos animais cujos machos participam do cuidado com os bebês, o que vemos na disposição dos homens para cuidar das crianças quando não têm argumentos racionais para desvalorizar tal atividade; ainda somos animais que vivemos em grupos pequenos, o que transparece em nosso sentir parte

de uma família; ainda somos animais sensuais que vivemos espontaneamente no tocar e acariciar mútuo, quando não pertencemos a uma cultura que nega a legitimidade do contato corporal; e, por último, ainda somos animais que vivemos a sensualidade no encontro personalizado com o outro, o que se evidencia em nossa queixa quando isso não ocorre.

Mas, sobretudo no presente momento da história evolutiva a que pertencemos — que começou com a origem da linguagem, quando o estar na linguagem se fez parte do modo de vida que, ao conservar-se, constituiu a linhagem *Homo* a que pertencemos —, somos animais dependentes do amor. O amor é a emoção central na história evolutiva humana desde o início, e toda ela se dá como uma história em que a conservação de um modo de vida no qual o amor, a aceitação do outro como um legítimo outro na convivência, é uma condição necessária para o desenvolvimento físico, comportamental, psíquico, social e espiritual normal da criança, assim como para a conservação da saúde física, comportamental, psíquica, social e espiritual do adulto.

Num sentido estrito, nós seres humanos nos originamos no amor e somos dependentes dele. Na vida humana, a maior parte do sofrimento vem da negação do amor: os seres humanos somos filhos do amor.

Na verdade, eu diria que 99% das enfermidades humanas têm a ver com a negação do amor. Não estou falando como cristão — não me importa o que tenha dito o Papa, não estou repetindo o que ele disse. Estou falando com base na biologia. Estou falando com base na compreensão das condições que tornam possível uma história de interações recorrentes suficientemente íntima para que possa dar-se a *recursividade* nas coordenações consensuais de conduta que constituem a linguagem.

No emocional, somos mamíferos. Os mamíferos são animais em que o emocionar é, em boa parte, consensual, e nos quais o amor em particular desempenha um papel importante. Mas o amor, como a emoção que constitui o operar em aceitação mútua e funda o social como sistema de convivência, ocorre também com os chamados insetos sociais. Se vocês

observarem um formigueiro, por exemplo, notarão que as formigas que o constituem não se atacam mutuamente. Ainda que ataquem e destruam um intruso, cooperam na construção e na manutenção do formigueiro, e compartilham alimentos. Além disso, é possível reconstruir a história evolutiva dos insetos sociais e mostrar o que os constitui como tais. Com efeito, a partir do estudo das diferentes classes de insetos que existem atualmente e de seus restos fósseis, pode-se mostrar que *a origem da socialização dos insetos se dá no momento em que as fêmeas põem ovos e ficam tocando-os e chupando certas secreções deliciosas que eles têm*, sem comê-los ou danificá-los. Em outras palavras, a história dos insetos sociais se inicia quando as fêmeas tratam seus ovos como companhia legítima numa relação de aceitação mútua, e se constitui com a formação de uma linhagem na qual essa relação de interações de aceitação mútua se conserva como modo de viver, e se amplia às larvas e adultos. Todas as comunidades atuais de insetos sociais, colméia, formigueiro ou cupinzeiro, qualquer que seja sua complexidade, são o presente de uma história de conservação de relações de aceitação mútua entre seus membros, que começa na relação fêmea-ovo. Se as fêmeas tivessem se separado de seus ovos ou os tivessem destruído ao tocá-los ou chupá-los, essa história não teria ocorrido.

A emoção que funda o social como a emoção que constitui o domínio de ações no qual o outro é aceito como um legítimo outro na convivência é o amor. Relações humanas que não estão fundadas no amor — eu digo — não são relações sociais. Portanto, nem todas as relações humanas são sociais, tampouco o são todas as comunidades humanas, porque nem todas se fundam na operacionalidade da aceitação mútua.

Diferentes emoções especificam diferentes domínios de ações. Portanto, comunidades humanas, fundadas em outras emoções diferentes do amor, estarão constituídas em outros domínios de ações que não são o da colaboração e do compartilhamento, em coordenações de ações que não implicam a aceitação do outro como um legítimo outro na convivência, e não serão comunidades sociais.

A BIOLOGIA DA EDUCAÇÃO

Agora quero dizer algo sobre a biologia da educação. Para isso, tenho que convidá-los a pensar um instante sobre o que acontece com um ser vivo em sua história individual.

Nós, seres vivos, somos sistemas determinados em nossa estrutura. Isso quer dizer que somos sistemas tais que, quando algo externo incide sobre nós, o que acontece conosco depende de nós, de nossa estrutura nesse momento, e não de algo externo. A enorme discussão que tem ocorrido ao longo da história sobre a *separação entre corpo e alma* se resolve quando admitimos (e não vou fazer o desenvolvimento completo disso) que somos sistemas determinados em nossa estrutura e, portanto, que existem certos fenômenos que não ocorrem dentro do corpo, e sim *nas relações com os outros*. Há pouco eu disse que a linguagem é um domínio de coordenações consensuais de condutas de coordenações consensuais de condutas. Notem vocês que se eu tivesse dito: *a linguagem é nosso instrumento de comunicação*, teria colocado a linguagem no corpo, como o instrumento através do qual manejamos símbolos na comunicação. Se eu manipulasse algo que é um símbolo para transferi-lo para outro, trataria a linguagem como uma propriedade em mim que me permite manipular símbolos. Mas reconheço que a linguagem se constitui nas coordenações consensuais de condutas de coordenações consensuais de condutas. Reconheço também que a linguagem não se dá no corpo como um conjunto de regras, mas sim no fluir em coordenações consensuais de condutas.

Certamente, se levo uma cacetada na cabeça e caio desmaiado ou morto, meu discurso desaparece. Preciso de meu cérebro para estar na linguagem. Tenho um cérebro que é capaz de crescer na linguagem, mas a linguagem não se dá no cérebro. A linguagem como fenômeno, como um operar do observador, não ocorre na cabeça nem consiste num conjunto de regras, mas ocorre no espaço de relações e pertence ao âmbito das coordenações de ação, como um modo de fluir nelas. Se minha estrutura muda, muda meu modo de estar em relação com os demais e, portanto, muda meu linguajar. Se muda meu linguajar, muda o espaço do linguajeio

no qual estou, e mudam as interações das quais participo com meu linguajeio. Mas a linguagem se constitui e se dá no fluir das coordenações consensuais de ação, e não na cabeça, ou no cérebro ou na estrutura do corpo, nem na gramática ou na sintaxe.

O que conotamos quando falamos da psique e do psíquico tampouco ocorre no cérebro, mas se constitui como um modo de relação com a circunstância e/ou com o outro, que adquire uma complexidade especial na recursividade do operar humano na linguagem.

A autoconsciência não está no cérebro — ela pertence ao espaço relacionai que se constitui na linguagem. A operação que dá origem à autoconsciência está relacionada com a reflexão na distinção do que distingue, que se faz possível no domínio das coordenações de ações no momento em que há linguagem. Então, a autoconsciência surge quando o observador constitui a auto-observação como uma entidade, ao distinguir a distinção da distinção no linguajar.

Reconhecer que somos *sistemas determinados em nossa estrutura* não deve imobilizar-nos. Tal reconhecimento não suprime nem nossas experiências espirituais, nem aquelas que chamamos de psíquicas. Ao contrário, permite-nos reconhecer que estas, como já disse, não pertencem ao corpo, e sim ao espaço de relações em que se dá a convivência. Por isso, toda história individual humana é sempre uma *epigênese* na convivência humana. Isto é, toda história individual humana é a transformação de uma estrutura inicial hominídea fundadora, de maneira contingente com uma história particular de interações que se dá constitutivamente no espaço humano. Esta se constituiu na história hominídea a que pertencemos com o estabelecimento do linguajar como parte do nosso modo de viver. A célula inicial que funda um organismo constitui sua estrutura inicial dinâmica, aquela que irá mudando como resultado de seus próprios processos internos, num curso modulado por suas interações num meio, segundo uma dinâmica histórica na qual a única coisa que os agentes externos fazem é desencadear mudanças estruturais determinadas nessa estrutura. O resultado de tal processo é um devir de mudanças estruturais contingente com a sequência de interações do organismo, que dura desde seu início até sua morte como num processo histórico, porque o presente do

organismo surge em cada instante como uma transformação do presente do organismo nesse instante. *O futuro de um organismo nunca está determinado em sua origem.* É com base nessa compreensão que devemos considerar a educação e o educar.

O QUE É EDUCAR?

O educar se constitui no processo em que a criança ou o adulto convive com o outro e, ao conviver com o outro, se transforma espontaneamente, de maneira que seu modo de viver se faz progressivamente mais congruente com o do outro no espaço de convivência. O educar ocorre, portanto, todo o tempo e de maneira recíproca. Ocorre como uma transformação estrutural contingente com uma história no conviver, e o resultado disso é que as pessoas aprendem a viver de uma maneira que se configura de acordo com o conviver da comunidade em que vivem. A *educação* como “sistema educacional” configura um mundo, e os educandos confirmam em seu viver o mundo que viveram em sua educação. Os educadores, por sua vez, confirmam o mundo que viveram ao ser educados no educar.

A educação é um processo contínuo que dura toda a vida, e que faz da comunidade onde vivemos um mundo espontaneamente conservador, ao qual o educar se refere. Isso não significa, é claro, que o mundo do educar não mude, mas sim que a educação, como sistema de formação da criança e do adulto, tem efeitos de longa duração que não mudam facilmente. Há duas épocas ou períodos cruciais na história de toda pessoa que têm conseqüências fundamentais para o tipo de comunidade que trazem consigo em seu viver. São elas a infância e a juventude. Na infância, a criança vive o mundo em que se funda sua possibilidade de converter-se num ser capaz de aceitar e respeitar o outro a partir da aceitação e do respeito de si mesma. Na juventude, experimenta-se a validade desse mundo de convivência na aceitação e no respeito pelo outro a partir da aceitação e do respeito por si mesmo, no começo de uma vida adulta social e individualmente responsável.

Como vivermos é como educaremos, e conservaremos no viver o mundo que vivermos como educandos. E educaremos outros com nosso viver com eles, o mundo que vivermos no conviver.

Mas que mundo queremos?

Quero um mundo em que meus filhos cresçam como pessoas que se aceitam e se respeitam, aceitando e respeitando outros num espaço de convivência em que os outros os aceitam e respeitam a partir do aceitar-se e respeitar-se a si mesmos. Num espaço de convivência desse tipo, a negação do outro será sempre um erro detectável que se pode e se deseja corrigir. Como conseguir isso? É fácil: vivendo esse espaço de convivência.

Vivamos nosso educar de modo que a criança aprenda a aceitar-se e a respeitar-se, ao ser aceita e respeitada em seu ser, porque assim aprenderá a aceitar e a respeitar os outros. Para fazer isso, devemos reconhecer que não somos de nenhum modo transcendente, mas somos num devir, num contínuo ser variável ou estável, mas que não é absoluto nem necessariamente para sempre. Todo sistema é conservador naquilo que lhe é constitutivo, ou se desintegra. Se dizemos que uma criança é de uma certa maneira boa, má, inteligente ou boba, estabilizamos nossa relação com ela de acordo com o que dizemos, e a criança, a menos que se aceite e se respeite, não terá escapatória e cairá na armadilha da não aceitação e do não respeito por si mesma, porque seu devir depende de como ela surge — como criança boa, má, inteligente ou boba — na sua relação conosco. E se a criança não pode aceitar-se e respeitar-se não pode aceitar e respeitar o outro. Vai temer, invejar ou depreciar o outro, mas não o aceitará nem respeitará. E sem aceitação e respeito pelo outro como legítimo outro na convivência não há fenômeno social. Vejamos o que é aceitar e respeitar a si mesmo.

Há alguns dias uma amiga me contou uma conversa que teve com sua filha, pedindo minha opinião. Seu relato foi o seguinte: “Tive uma conversa com minha filha (Juanita, de 8 anos) que me disse: — Mamãe, você não me conhece. — Que isso, Juanita, como não te conheço? — Mamãe, você não me conhece porque não sabe que sou uma pessoa feliz e livre”. Ao escutar esse relato, minha reflexão foi a seguinte: “Minha amiga, acho que compreender o que Juanita quis dizer quando falou que é feliz é relativamente fácil, e não tenho mais nada

a dizer sobre isto. É sobre o que é ser livre que quero dizer algo. Juanita não fala a partir da razão, mas a partir da emoção. E, a partir da emoção, o que ela disse é que não se sente culpada por seus atos. Para que ela não se sinta culpada por seus atos, ela tem que vivê-los em sua legitimidade, porque não se sente negada em sua relação com você, e se aceita a si mesma. Juanita não pensa e não sente que tenha que mudar; não pensa nem sente que algo esteja errado com ela. Ao mesmo tempo, se respeita, e não pede desculpas pelo que faz; quer dizer, age sem fazer essa reflexão com base em sua própria legitimidade. Meus parabéns! Como mãe você é uma pessoa que não nega sua filha com exigências nem com castigos, e a deixa viver o seu devir no amor que a constitui como ser social.”

Repito: sem aceitação e respeito por si mesmo não se pode aceitar e respeitar o outro, e sem aceitar o outro como legítimo outro na convivência, não há fenômeno social.

Além disso, uma criança que não se aceita e não se respeita não tem espaço de reflexão, porque está na contínua negação de si mesma e na busca ansiosa do que não é e nem pode ser.

Como poderia a criança olhar para si mesma se o que vê não é aceitável, porque assim a têm feito saber os adultos, sejam seus pais ou professores? Como poderia a criança olhar para si mesma se já sabe que algo está sempre errado com ela, porque não é o que deve ser ou é o que não deve ser? Se a educação chilena não faz com que as meninas e os meninos chilenos se aceitem e se respeitem, aceitando e respeitando os demais ao serem aceitos e respeitados, a educação vai mal, e não serve para o Chile.

Mas a aceitação de si mesmo e o auto-respeito não se dão se os afazeres de uma pessoa não são adequados ao viver. Como posso aceitar-me e respeitar-me se o que sei, quer dizer, se meu fazer não é adequado ao meu viver e, portanto, não é um saber no viver cotidiano, mas sim no viver ficcional de um mundo distante? Se o pensar que as crianças do Chile aprendem não é um fazer no espaço da vida cotidiana da criança no Chile que ela vive, a educação chilena não serve para o Chile.

Como posso aceitar-me e respeitar-me se estou aprisionado no meu fazer (saber), porque não aprendi um fazer (pensar) que me permitisse aprender quaisquer outros afazeres

ao mudar meu mundo, se muda meu viver cotidiano? Se a educação no Chile não leva a criança a fazeres (saber) relacionados com seu viver cotidiano, de modo que ela possa refletir sobre seus afazeres e mudar de mundo sem deixar de respeitar a si mesma e ao outro, a educação no Chile não serve para o Chile.

Como posso aceitar-me e respeitar-me se não aprendi a respeitar meus erros e a tratá-los como oportunidades legítimas de mudança, porque fui castigado por equivocar-me? Se a educação no Chile leva a criança a viver seus erros como negação de sua identidade, a educação no Chile não serve para o Chile.

Como posso aceitar-me e respeitar-me se o valor do que faço se mede pela referência ao outro na contínua competição que me nega e nega o outro, e não pela seriedade e responsabilidade com que realizo o que faço? Se a educação no Chile estimula a competição e a negação de si mesmo e do outro que a competição traz consigo, a educação no Chile não serve para o Chile.

É difícil educar para a aceitação e o respeito de si mesmo, que leva à aceitação e ao respeito pelo outro, assim como à seriedade no fazer? Não, só que isto requer que o professor ou a professora saiba como interagir com os meninos e meninas num processo que não os negue ou castigue, seja pela forma como eles aparecem na relação, seja porque não aparecem como as exigências culturais dizem que deve ser. Esse professor ou professora pode fazê-lo porque, eles também, respeitam a si mesmo e ao outro.

O central na convivência humana é o amor, as ações que constituem o outro como um legítimo outro na realização do ser social que tanto vive na aceitação e respeito por si mesmo quanto na aceitação e respeito pelo outro. A biologia do amor se encarrega de que isso ocorra como um processo normal se se vive nela.

Mas como se obtém na educação a capacidade de ajustar-se a qualquer domínio do conhecer (fazer)? É preciso, por acaso, saber tudo desde o começo? Não, não precisa saber tudo desde o começo, mas, sim, é necessária uma postura reflexiva no mundo no qual se vive; são necessários a aceitação e o respeito por si mesmo e pelos outros sem a premência da competição. Se aprendi a conhecer e a respeitar meu mundo, seja este o campo, a montanha, a cidade, o bosque ou o mar, e não a

negá-lo ou a destruí-lo, e aprendi a refletir na aceitação e respeito por mim mesmo, posso aprender quaisquer fazeres. Se a educação no Chile não leva a criança ao conhecimento de seu mundo no respeito e na reflexão, não serve para os chilenos nem para o Chile.

Se a educação no Chile leva a aspirações que desvalorizam o que nos é próprio, convidando a um pensar distante do cotidiano na fantasia do que não se vive, a educação no Chile não serve nem para o Chile nem para os chilenos.

A ambição pode, ocasionalmente, levar à riqueza ou ao êxito individual, mas não leva à transformação harmônica do mundo na sabedoria de uma convivência que não vai gerar nem pobreza nem abuso.

O que digo é também válido para a educação do adolescente. O adolescente moderno aprende valores, virtudes que deve respeitar, mas vive num mundo adulto que os nega. Prega-se o amor, mas ninguém sabe em que ele consiste porque não se vêem as ações que o constituem, e se olha para ele como a expressão de um sentir. Ensina-se a desejar a justiça, mas os adultos vivemos na falsidade. A tragédia dos adolescentes é que começam a viver um mundo que nega os valores que lhes foram ensinados. O amor não é um sentimento, é um domínio de ações nas quais o outro é constituído como um legítimo outro na convivência. A justiça não é um valor transcendente ou um sentimento de legitimidade: é um domínio de ações no qual não se usa a mentira para justificar as próprias ações ou as do outro.

Se a educação média e superior no Chile se fundam na competição, na justificativa enganosa de vantagens e privilégios, numa noção de progresso que afasta os jovens do conhecimento de seu mundo limitando sua abordagem responsável da comunidade que os sustenta, a educação média e superior do Chile não serve para o Chile nem para os chilenos.

Se a educação média e superior nos convida à apropriação, à exploração do mundo natural e não à nossa coexistência harmônica com ele, essa educação não serve nem para Chile nem para os chilenos.

Enfim, a responsabilidade surge quando nos damos conta de se queremos ou não as consequências de nossas ações; e a liberdade surge quando nos damos conta de se queremos

ou não nosso querer, ou não querer as conseqüências de nossas ações. Quer dizer, responsabilidade e liberdade surgem na reflexão que expõe nosso pensar (fazer) no âmbito das emoções a nosso querer ou não querer as conseqüências de nossas ações, num processo no qual não podemos nos dar conta de outra coisa a não ser de que o mundo que vivemos depende de nossos desejos. Se a educação no Chile não leva os jovens chilenos à responsabilidade e à liberdade de serem co-criadores do mundo em que vivem porque limita a reflexão, a educação no Chile não serve nem para o Chile nem para os chilenos.

Para que educar?

Às vezes falamos como se não houvesse alternativa para um mundo de luta e competição, e como se devêssemos preparar nossas crianças e jovens para essa realidade. Tal atitude se baseia num erro e gera um engano.

Não é a agressão a emoção fundamental que define o humano, mas o amor, a coexistência na aceitação do outro como um legítimo outro na convivência. Não é a luta o modo fundamental de relação humana, mas a colaboração. Falamos de competição e luta criando um viver em competição e luta, e não só entre nós, mas também com o meio natural que nos possibilita. Assim, dizem que os humanos devemos lutar e vencer as forças naturais para sobreviver, como se isso tenha sido e seja a forma normal do viver. Mas não é assim. A história da humanidade na guerra, na dominação que subjuga, e na apropriação que exclui e nega o outro, se origina com o patriarcado. Na Europa, que é nossa fonte cultural, antes do patriarcado se vivia na harmonia com a natureza, no gozo da congruência com o mundo natural, na maravilha de sua beleza — não na luta com ela.

Para que educar?

Para recuperar essa harmonia fundamental que não des-trói, que não explora, que não abusa, que não pretende dominar o mundo natural, mas que deseja conhecê-lo na aceitação e respeito para que o bem-estar humano se dê no bem-estar da natureza em que se vive. Para isso é preciso aprender a olhar e escutar sem medo de deixar de ser, sem medo de deixar o outro ser em harmonia, sem submissão. Quero um mundo em que respeitemos o mundo natural que nos sustenta, um mundo

no qual se devolva o que se toma emprestado da natureza para viver. Ao sermos seres vivos, somos seres autônomos, no viver não o somos.

Quero um mundo no qual seja abolida a expressão “recurso natural”, no qual reconheçamos que todo processo natural é cíclico e que, se interrompermos seu ciclo, se acaba. Na história da humanidade, os povos que não viram isso se destruíram no esgotamento de seus chamados recursos naturais. O progresso não está na contínua complicação ou mudança tecnológica, mas na compreensão do mundo natural, que permite recuperar a harmonia e a beleza da existência nele, com base no seu conhecimento e no respeito por ele. Mas para ver o mundo natural e aceitá-lo sem pretender dominá-lo ou negá-lo, *devemos aprender a aceitar-nos e a respeitar-nos como indivíduos e como chilenos.*

Uma educação que não leva os chilenos a aceitar-nos e respeitar-nos como indivíduos e chilenos, na dignidade de quem conhece, aceita e respeita seu mundo na responsabilidade e na liberdade da reflexão, não serve para o Chile nem para os chilenos.

Jesus era um grande biólogo. Quando ele fala de viver no reino de Deus, fala de viver na harmonia que traz consigo o conhecimento e o respeito pelo mundo natural que nos sustenta, e que permite viver nele sem abusá-lo nem destruí-lo. Para isso devemos abandonar o discurso patriarcal da luta e da guerra, e nos entregarmos ao viver matrístico do conhecimento da natureza, do respeito e da colaboração na criação de um mundo que admita o erro e possa corrigi-lo. Uma educação que nos leve a atuar na conservação da natureza, a entendê-la para viver com ela e nela sem pretender dominá-la, uma educação que nos permita viver na responsabilidade individual e social que afaste o abuso e traga consigo a colaboração na criação de um projeto nacional em que o abuso e a pobreza sejam erros que se possam e se queiram corrigir, esta sim serve para o Chile e para os chilenos.

O que fazer? Não castigemos nossas crianças por serem, ao corrigir suas ações. Não desvalorizemos nossas crianças em função daquilo que não sabem; valorizemos seu saber. Guiemos nossas crianças na direção de um fazer (saber) que tenha relação com seu mundo cotidiano. Convidemos nossas crianças a olhar o que fazem e, sobretudo, não as levemos a competir.

LINGUAGEM, EMOÇÕES E ÉTICA NOS AFAZERES POLÍTICOS

Sinto-me muito honrado com este convite e com o público que aqui está. Quero começar fazendo a seguinte ressalva: não sou mais político que qualquer outro cidadão; tampouco sou menos, pois vivo como todos nas ações, perguntas e problemas que têm a ver com a convivência numa comunidade humana. O que faço, no entanto, é viver a política como minha profissão de fé. Por isto, ainda que eu declare que não sou político, tudo o que vier a expressar o farei a partir da minha responsabilidade como chileno. É, portanto, a partir desta posição que quero fazer algumas reflexões sobre *a linguagem, as emoções e a ética*, e, ao fazê-lo, falar de minha experiência e entendimento como biólogo.

Por que vou falar como biólogo e não como psicólogo ou sociólogo? Falarei como biólogo, porque foi no estudo da fenomenologia da percepção como um fenômeno biológico que me encontrei no espaço de reflexões sobre a linguagem, sobre o conhecimento e sobre o social. Não cheguei ao que vou dizer primeiramente interessado ou imerso no estudo do social ou da linguagem, mas cheguei aí secundariamente, a partir da biologia. Isto implica que aceitei, como problemas legítimos para serem considerados por um biólogo, temas e perguntas que, para outros efeitos, seria possível se dizer que não me pertencem. Sim, poderia ter dito que as problemáticas do social e do ético não me dizem respeito. Poderia ter dito que sou um cientista centrado no estudo do fenômeno da percepção como fenômeno próprio do sistema nervoso, e que estes outros problemas, na verdade, não me tocam, porque pertencem a outro campo profissional. No entanto, não o digo, porque não é assim.

Esta problemática me diz respeito, e isto por várias razões. Diz respeito a mim porque sou chileno e pertenço a uma cultura na qual aprendi, já nos meus tempos de estudante, que a reflexão sobre o social é parte da vida cotidiana. Dizem respeito a mim, também por ter sido estudante de Medicina e ter feito do humano, desde então, o campo de minha atenção e interesse biológico. É, pois, a partir deste background de interesses que me dediquei a minhas reflexões, tanto no campo estritamente profissional da neurofisiologia, como nos campos que, derivados daquele, têm a ver com a linguagem, com o social e, em última instância, com o ético.

CONHECIMENTO E LINGUAGEM

Agora quero dizer a vocês, do meu modo de ver de biólogo, o que ocorre necessária e inevitavelmente com certos fenômenos de nossa vida de convivência, pelo simples fato de sermos seres vivos. Ao fazê-lo, farei dois tipos de consideração: por um lado, farei *certas reflexões que vou chamar de epistemológicas*, porque são a consequência de se fazer perguntas pela validade do seu conhecer; e, por outro lado, farei *reflexões que vou chamar mais estritamente de biológicas*, porque têm a ver com nosso operar como seres vivos.

As reflexões epistemológicas surgem com a pergunta: Como é que conhecemos? Esta pergunta pode ser proposta sem que nos comprometamos verdadeiramente a aceitar que o fenômeno do conhecer é um fenômeno biológico. Assim, podemos dizer que é interessante saber como conhecemos e fugir da pergunta, dizendo que os filósofos a resolverão; ou podemos dizer que é óbvio que temos a capacidade de conhecer, de modo que, na verdade, não temos que fazer a pergunta.

No entanto, se propomos a pergunta não podemos deixar de notar que os seres humanos somos o que somos ao sermos seres humanos. Quer dizer, somos conhecedores ou observadores no observar, e ao ser o que somos, o somos na linguagem. Ou seja, não podemos deixar de notar que os seres humanos somos humanos na linguagem, e ao sê-lo, o somos fazendo reflexões sobre o que nos acontece.

Por exemplo, fazendo reflexões sobre o que está acontecendo conosco agora no Chile, o que vemos acontecer? O que vamos fazer? Como atuaremos? Ou, fazendo reflexões sobre nós aqui, agora, nesta sala, podemos perguntar-nos: o que está acontecendo nesta conferência? De que está falando esta pessoa? Além disso, se nos propomos a perguntar pelo nosso conhecer, fica claro que estamos imersos num viver que nos ocorre na linguagem, na experiência de sermos observadores na linguagem. E insisto neste último ponto, porque *se não estamos na linguagem não há reflexão*, não há discurso, não dizemos nada, simplesmente somos sem sê-lo, até refletirmos sobre o ser.

Há coisas que fazemos fora da linguagem? Claro! A digestão, por exemplo. Comemos e a digestão se faz. Acontece que há digestão e que não temos que pensar para que a digestão se dê. Quando pensamos e refletimos sobre ela acontecem outras coisas conosco que são distintas da digestão — pode até acontecer de termos indigestão — porque, de fato, a digestão surge ao ser distinguida por nós. Se não trazemos conosco a digestão, ao distingui-la na linguagem, não há digestão.

O fato de nos encontrarmos na linguagem é também algo que simplesmente ocorre conosco. Quando refletimos sobre a linguagem, já estamos nela. Nestas circunstâncias, existem duas atitudes possíveis diante do conhecer: ou aceitamos nossa capacidade de conhecer como uma condição dada, ou nos perguntamos como é que conhecemos. Agora, quando alguém se pergunta como algo ocorre, o que ela quer escutar é uma resposta explicativa que, como tal, deve separar a explicação da experiência a ser explicada, na proposição de um processo que, como resultado de seu operar, dá origem ao que se quer explicar.

O EXPLICAR E A EXPERIÊNCIA

Freqüentemente, em nossa descrição do que nos ocorre, juntamos o explicar com a experiência que queremos explicar. Por exemplo, viajando de automóvel, se olhamos pelo espelho retrovisor e não vemos nenhum veículo atrás de nós, nos surpreendemos quando de repente outro automóvel nos ultrapassa e dizemos: “— Ah! Ele vinha muito rápido!” A experiência é que este automóvel aparece, e aparece do

nada; quando a pessoa percebe que foi ultrapassada por outro carro, ao dizer “vinha muito rápido”, está juntando a explicação “devido à sua rapidez não o vi aproximar-se”, com a experiência, “apareceu um automóvel”.

Vou fazer um diagrama ao qual vou me referir ao longo de nossa discussão:

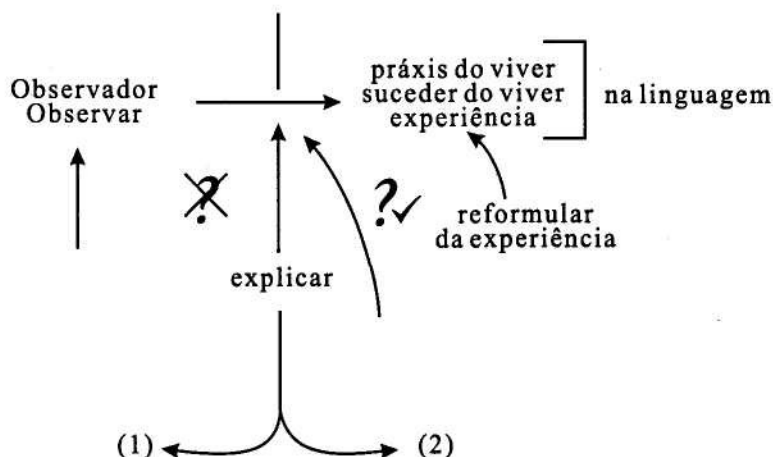


FIGURA 1

Prestemos atenção na separação entre a explicação e a experiência que quero explicar. Aqui há duas situações às quais vou me referir.

Em (1), rejeita-se a pergunta que requer uma explicação da origem das propriedades do observador. Em (2), ela é aceita. Quando a rejeitamos? Quando assumimos que nossas capacidades cognitivas são propriedades constitutivas do nosso ser humano. Se digo, por exemplo: “— Ali sobre a mesa tem um cinzeiro” e alguém me pergunta: “— Como você sabe que ali tem um cinzeiro?” e eu respondo: “— Porque eu o vejo, ele está ali”, estou falando como se eu tivesse a capacidade de ver como uma propriedade intrínseca minha, que não se questiona. Na vida cotidiana funcionamos assim e, na verdade, é cômodo fazê-lo.

O problema surge só e exclusivamente quando, por motivos especiais, não habituais no nosso viver cotidiano, a gente se faz certas perguntas reflexivas como, por exemplo: Como funciona o sistema nervoso? Como surge a linguagem na história dos seres vivos? O que é isto que chamam de comunicação? Que coisa é esta chamada consciência? Que história é esta de ter consciência?

Se eu aceito, de início, que tenho consciência, ou que tenho a capacidade de conhecer, não tenho pergunta a fazer. Se aceitamos que temos a habilidade de fazer referência ao cinzeiro mediante a habilidade de conhecer e falar, a linguagem nos aparece como um sistema simbólico que nos permite comunicar-nos sobre os objetos que nos rodeiam, como se eles fossem entes que, como o cinzeiro, existem independentemente de nós. Mas quando queremos explicar o que ocorre no ser vivo, quando quero entender o que acontece quando um chimpanzé é incorporado à vida cotidiana humana na convivência mediante o sistema de signos usado por surdos-mudos, então fazemos perguntas como: O que é que acontece nesta relação com o chimpanzé, que é como o falar? Que coisa é esta de aprender símbolos? Como pode ocorrer tal coisa? Se aceitamos estas perguntas, fica claro que devemos propor uma explicação dos fenômenos do conhecer e da linguagem como fenômenos que nos envolvem em nosso ser seres vivos porque, se alteramos nossa biologia, alteram-se nosso conhecer e nossa linguagem.

Mas antes de continuar quero dizer algo sobre o explicar e a explicação. Explicar é sempre propor uma reformulação da experiência a ser explicada de uma forma aceitável para o observador. Se vocês perguntam: “— O que é o raio?”, respondemos citando Franklin: “— É uma faísca elétrica que salta entre as nuvens e a terra quando as nuvens se carregam eletrostaticamente como resultado de seu atrito com o ar.” Isto é uma reformulação da experiência dos clarões de luz que se vê num dia de tempestade, e que chamamos raios. O que estou dizendo é que no momento em que uma reformulação da experiência é aceita como reformulação da experiência, ela se constitui numa explicação para aquele que a aceita. Em outras palavras, aquele que escuta é quem constitui uma reformulação da experiência como *explicação*, ao aceitá-la

como tal. Quando a criança pergunta à mamãe: “— Como é que estou aqui?”, e esta responde: “— Filhinho, você foi trazido pela cegonha”, e a criança diz: “— Obrigado, mamãe” ou algo assim, neste momento, esta reformulação da experiência se constitui numa explicação do estar aqui da criança.

Quando propomos uma explicação de um fenômeno e o outro nos diz “Você está equivocado”, o que no fundo o outro nos diz é *eu não aceito esta reformulação da experiência como a reformulação da experiência que eu quero ouvir*. Acontece, no entanto, que o modo como se escuta uma proposição explicativa é o que determina se ela é ou não aceita como uma explicação. Ou, em outras palavras, é o critério que se usa para aceitar ou rejeitar uma proposição explicativa o que determina que esta proposição explicativa seja ou não uma explicação.

Nenhuma proposição explicativa é uma explicação em si. É a aceitação do observador que constitui a explicação, e o que acontece com o observador, em geral, é que ele aceita ou rejeita uma explicação de maneira inconsciente. Quando a criança escuta “Filhinho, você foi trazido pela cegonha” e a criança fica feliz, a criança não fez a reflexão “O que disse a mamãe satisfaz minhas expectativas ou meu critério de validação”, mas foi assim que ela operou — aceitou essa reformulação como uma reformulação de seu estar ali. Quando, passados alguns dias, a criança vem e diz: “— Mamãe, eu não acredito na cegonha, porque Juanito, o vizinho, vai ganhar um irmãozinho e disse que sua mamãe é que o está fazendo. Eu perguntei à mamãe dele e ela me mostrou sua barriga, onde ela disse que o neném está crescendo.” Quando isto acontece, a proposição “Filhinho, você foi trazido pela cegonha” deixa de ser uma explicação, porque deixa de ser uma proposição aceita como uma reformulação da experiência do estar aqui da criança. Quando isto ocorre, a mamãe retruca: “— Filhinho, você já está grande, agora posso contar para você que os nenens realmente são feitos pela mamãe.” E lhe conta a história da abelhinha e a flor etc, e a criança vai embora feliz. Esta nova reformulação da experiência, ao ser aceita pela criança, passa a ser uma explicação.

OBJETIVIDADE-ENTRE-PARÊNTESSES E OBJETIVIDADE-SEM-PARÊNTESSES

O que estou dizendo, no entanto, não é “coisa de criança”, é coisa séria. Voltemos à Figura 1.

Quero separar, então, estas duas atitudes a respeito da pergunta sobre o observador e sua capacidade de conhecer, e que são, também, dois caminhos de reflexão. Eu vou mostrar para vocês, ao mesmo tempo, que eles são, simultaneamente, *dois caminhos de relações humanas*. Se não nos fazemos a pergunta pela origem das capacidades do observador, nos comportamos, na verdade, como se tivéssemos a capacidade de fazer referência a entes independentes de nós, a verdades cuja validade é independente de nós, porque não dependem do que fazemos. Este caminho explicativo, que afirma explícita ou implicitamente que nossas capacidades cognitivas são constitutivas de nosso ser, eu chamo de *o caminho da objetividade-sem-parênteses*.

Escutar uma resposta explicativa quando não assumimos a pergunta pela origem das habilidades do observador equivale a escutar esperando ouvir uma referência a uma realidade independente de nós, para aceitar como explicação a reformulação apresentada como resposta a uma pergunta que pede uma explicação. A resposta pode implicar em uma referência à matéria, à energia, à consciência, a Deus, a uma revelação, ao que se queira, como referência a algo independente do que o observador faz e que constitui, implícita ou explicitamente, o fundamento do critério que usamos para aceitar esta reformulação da experiência como reformulação da experiência, e portanto, como sua explicação.

Os chilenos pertencemos a uma cultura em que correntemente, quando pedimos a um interlocutor os dados que comprovam o que ele disse, estamos pedindo uma referência a algo independente dele ou dela, como critério de validação que nos permitirá aceitá-lo. Este proceder próprio de nossa cultura envolve o pressuposto implícito de que possuímos, pelo menos em princípio, a habilidade ou capacidade necessária para fazer tal referência. Na nossa cultura, tal habilidade, em geral, não é questionada. Mas quando se aceita perguntar-se pela origem

das habilidades do observador, o que de fato se aceita é perguntar-se: Como é que posso, como observador, fazer as afirmações que faço? Como é que posso fazer observações? Como é que posso dar-me conta, se é que me dou conta, do que realmente é, e também equivocar-me? Como opera meu operar como observador? Mais ainda, ao aceitar estas perguntas, a biologia adquire presença, porque, ao admitir a explicabilidade das capacidades cognitivas do observador, não se pode deixar de reconhecer que *quando se altera a biologia se altera a capacidade cognitiva*. “— Você sabe que o presidente, infelizmente, teve um derrame cerebral e não sabemos se poderá continuar governando? — Por quê? — Bom, por causa do seu cérebro! — Ah! Então sua capacidade de governar, sua capacidade cognitiva depende do cérebro? — Parece que sim!” Vejamos isto melhor considerando o que conotamos em castelhano com as palavras *mentira* e *erro*.

Notem que as palavras *mentira* e *erro* fazem referência ao estado de conhecimento que uma pessoa tem sobre suas circunstâncias e sua ação *no momento* em que faz aquilo que chama de *mentira* ou *erro*. Quando digo a alguém “Você está mentindo!” o que estou expressando é: no momento em que você afirma o que diz, você sabe que aquilo não é válido. Quando eu digo “Me desculpe, na verdade eu menti”, estou dizendo que no momento em que afirmei o que disse, sabia que aquilo não era correto.

A palavra *erro* faz alusão a uma coisa muito diferente. Quando digo “Cometi um erro” (erro ou equívoco), o que estou dizendo é que no momento em que fiz a afirmação a que me refiro, ao dizer que cometi um erro, aceitava honestamente que ela era válida, mas agora sei que não é assim. O *equívoco*, o *erro* são sempre a posteriori. Nós nos equivocamos sempre depois da experiência que dissemos que foi um equívoco, porque o equívoco ou o erro é uma experiência desvalorizada por referência a outra experiência, que se considera indubitavelmente válida.

Como nos equivocamos, se de fato temos capacidade de ter acesso a uma realidade independente de nós na observação ou na reflexão? Como se dá o erro? Como surge o equívoco? Existem, por exemplo, situações nas quais se saúda alguém: “Olá, Juan!” e logo se diz “Desculpe, me equivoquei.

Não era Juan, tive uma ilusão.” O interessante disso é que, quando se cumprimenta Juan, a experiência da pessoa ao dizer “Olá, Juan!” é a de encontrar-se com Juan. De fato, ela tem toda a dinâmica fisiológica de encontrar-se com Juan — tem reações de felicidade ou tristeza, dependendo de sua relação com Juan no momento de ter a experiência de sua presença, qualquer que seja o veredicto, a posteriori, sobre se o Juan encontrado foi uma ilusão ou realidade. As *ilusões*, os *erros*, os *equivocos*, são sempre a posteriori.

Consideremos outra situação: a pesca de trutas, por exemplo. Preparamos o anzol, as botas, a bebida; chegamos ao lago ou ao rio e jogamos o anzol, que passa apenas roçando a água. Se fazemos tudo isto bem direito, a truta salta e só depois de morder o anzol diz “Era um anzol!” O notável é que o anzol aparece só depois que ela o mordeu. Em outras palavras, o anzol só é anzol a posteriori. A truta não pode distinguir entre ilusão e percepção. E, ao saltar e morder o anzol ela salta para capturar um inseto. Não podemos distinguir, na experiência, entre ilusão e percepção. *Ilusão e erro são qualificativos que desvalorizam uma experiência a posteriori* por referência a outra experiência que se aceita como válida: a pessoa não se equivoca quando se equivoca. Mas, se na experiência não podemos distinguir entre ilusão e percepção, verdade ou erro, em que consiste, então, o fenômeno que conotamos quando falamos de *conhecer*?

Se queremos entender o fenômeno do conhecimento, se queremos entender o sistema nervoso, se queremos entender a linguagem, se queremos entender o que acontece na nossa convivência, temos que nos inteirar desse curioso fenômeno: *os seres humanos, os seres vivos em geral, não podemos distinguir na experiência entre o que chamamos de ilusão e percepção* como afirmações cognitivas sobre a realidade. Não digo que na dinâmica social não falemos de ilusão e percepção, de erro e verdade, ou de mentira e verdade, de uma maneira coerente com o nosso viver. Mas estou desvalorizando esta distinção como uma distinção que tem sentido na convivência. O que quero dizer é que, para compreender certos fenômenos, temos que entender o que acontece quando fazemos estas distinções. Os seres humanos configuramos o mundo que vivemos ao viver, e cabe perguntar como o configuramos e

como vivemos nele, se constitutivamente, como seres vivos, não podemos fazer a distinção, que correntemente dizemos fazer, entre ilusão e percepção.

Uma das primeiras perguntas que nos ocorre nestas circunstâncias é: Podemos seguir defendendo a validade de nossas afirmações cognitivas sob o pretexto de que elas são válidas porque se referem a uma realidade independente de nós, se para poder afirmar que temos acesso a essa realidade independente deveríamos poder distinguir na experiência entre ilusão e percepção? É verdade que temos vivido até agora sem fazer esta reflexão, sem examinar o fundamento de nossas capacidades cognitivas, e que podemos continuar vivendo assim. Mas se fazemos a reflexão, podemos consentir em aprofundar nosso entendimento da dinâmica das relações humanas, sociais e não-sociais, e descobrir certos aspectos delas que não devemos desprezar, se queremos ser responsáveis no que fazemos na convivência com outros seres humanos e com a natureza que nos sustenta e nutre.

Eu indico esta consciência de não podermos distinguir entre ilusão e percepção, com um convite a colocarmos *a objetividade-entre-parênteses* no processo de explicar. Não quero dizer com isto que não existem objetos, nem que não posso especificar um certo domínio de referência que trato como existindo independente de mim. Quero dizer que, colocando a objetividade entre parênteses, me dou conta de que não posso pretender que eu tenha a capacidade de fazer referência a uma realidade independente de mim, e quero me fazer ciente disto na intenção de entender o que ocorre com os fenômenos sociais do conhecimento e da linguagem, sem fazer referência a uma realidade independente do observador para validar meu explicar. Na Figura 2, que é uma ampliação da Figura 1, estão indicados os dois caminhos explicativos que surgem dependendo de aceitarmos ou não a pergunta pela origem das habilidades cognitivas do observador. Assim, quando o observador não se pergunta pela origem de suas habilidades cognitivas e as aceita como propriedades constitutivas suas, ele atua como se aquilo que ele distingue preexistisse à sua distinção, na suposição implícita de poder fazer referência a essa existência para validar seu explicar. A este caminho explicativo dou o nome de caminho explicativo da *objetividade-sem-parênteses*.

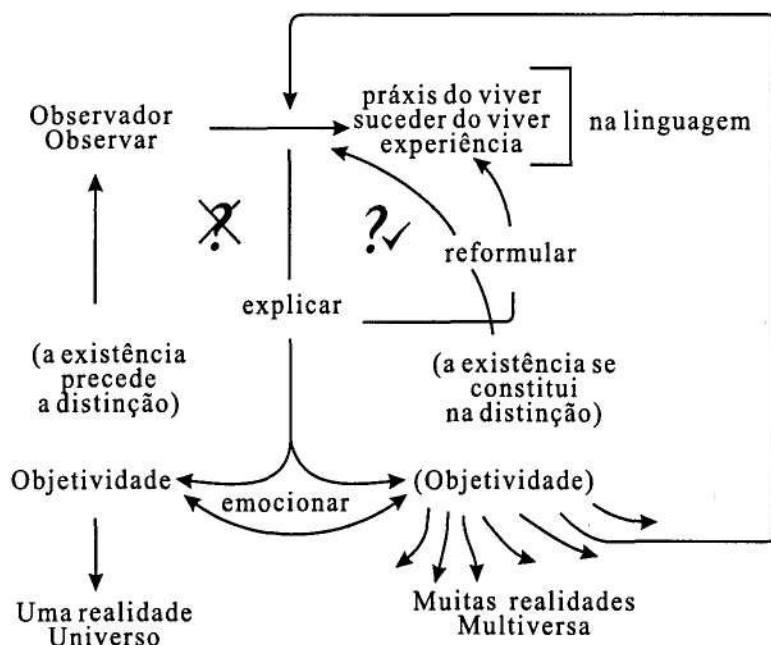


FIGURA 2

Em outras palavras, no caminho explicativo da *objetividade-sem-parênteses* agimos como se o que dizemos fosse válido em função de sua referência a algo que é independente de nós. Assim, dizemos: “O que estou dizendo é válido porque é objetivo, não porque seja eu quem o diz; é a realidade, são os dados, são as medições, não eu, os responsáveis pela validade do que eu digo, e se digo que você está equivocado, não sou eu quem determina que você está equivocado, mas a realidade.” Em suma, operamos neste caminho explicativo aceitando que, em última análise, existe uma realidade transcendente que valida nosso conhecer e nosso explicar, e que a universalidade do conhecimento se funda em tal objetividade.

No outro caminho explicativo, que eu denomino de *objetividade-entre-parênteses*, como já disse, ao aceitar a pergunta pela origem de nossa capacidade de observar, a

biologia adquire presença. Quer dizer, ao perguntarmos pela origem das capacidades cognitivas do observador não podemos deixar de ver que estas se alteram ou desaparecem ao alterar-se nossa biologia, e que não podemos desprezar mais nossa condição de seres que na experiência não podem distinguir entre ilusão e percepção. Ademais, ao nos darmos conta disto, damos-nos conta, também, de que, quando escutamos uma proposição explicativa ou uma reformulação da experiência e a aceitamos como explicação, o que aceitamos não é uma referência a algo independente de nós, mas uma reformulação da experiência com elementos da experiência que satisfaça algum critério de coerência que nós mesmos propomos explícita ou implicitamente. Em outras palavras, nós nos damos conta também de que depende de nós aceitarmos ou não uma certa reformulação da experiência a ser explicada como explicação dela, *segundo um critério de aceitação* que temos em nosso escutar e, portanto, que a validade das explicações que aceitamos se configura em nossa aceitação e não independentemente dela.

Interessante, não é? No caminho explicativo da *objetividade-sem-parênteses*, dizemos que certa explicação, num assunto qualquer da Física, por exemplo, é a princípio aceitável se faz referência à matéria ou à energia, tratando-as como entidades objetivas independentes do observador e distinguíveis através de uma medição instrumental. No entanto, ao fazer isto, tratamos o instrumento como uma ampliação da capacidade do observador de fazer referência, ainda que apenas de maneira indireta ou incompleta, à realidade que existe independentemente dele ou dela. Neste caminho explicativo, afirmamos que somos objetivos porque dizemos que o que falamos é válido independentemente de nós. Ao mesmo tempo, neste caminho explicativo toda verdade objetiva é universal, ou seja, válida para qualquer observador, porque é independente do que ele faz.

No caminho explicativo da *objetividade-entre-parênteses* dizemos que uma certa explicação, numa área qualquer da Física, por exemplo, é válida porque satisfaz o critério de validação que constitui a Física como um domínio explicativo da experiência com elementos da experiência. Neste

caminho explicativo, a matéria e a energia são explicações da experiência que são usadas como tais na formulação de outras explicações da experiência, na explicação da experiência com elementos da experiência que constitui a Física. Neste caminho explicativo é claro que há muitos domínios explicativos, e que cada um deles é um domínio de objetos constituído como explicação da experiência, sendo, portanto, um domínio de realidade. Finalmente, a partir deste caminho explicativo é possível entender que a noção de realidade, tanto num quanto noutro caminho explicativo é, de fato, uma proposição explicativa.

A OBJETIVIDADE E AS RELAÇÕES HUMANAS

Na vida cotidiana, consciente ou inconscientemente, nós nos movemos nos dois caminhos explicativos mencionados. No momento em que nos reunimos com pessoas que pertencem ao nosso domínio de aceitação mútua, como quando nos reunimos com amigos, operamos na *objetividade-entre-parênteses*. Isto ocorre porque, nesses casos, não importa o que os outros digam ou pensem, os interesses que tenham, nem se eles vivem em domínios de coerências de ação diferentes das nossas. Nós os aceitamos, sem dúvida alguma. No caminho explicativo da *objetividade-entre-parênteses* não há verdade absoluta nem verdade relativa, mas muitas verdades diferentes em muitos domínios distintos. Neste caminho explicativo existem muitos domínios distintos de realidade, como distintos domínios explicativos da experiência fundados em distintas coerências operacionais e, como tais, são todos legítimos em sua origem, ainda que não sejam iguais em seu conteúdo, e que não sejam igualmente desejáveis para serem vividos.

No caminho explicativo da *objetividade-entre-parênteses*, o fato de uma pessoa gostar de Física e a outra de Biologia, ou de uma ser cristã e a outra muçulmana, não cria uma dinâmica de negação na convivência, porque não importa que um não seja como o outro. “— Eu sou católico, e você? Muçulmano? Ah! que ótimo. Vamos tomar café?” O fato de eu ser

católico não exclui o outro, e o fato de o outro ser muçulmano não me exclui. Se não gosto da religião muçulmana é coisa minha, e se a nego o faço responsabilmente — eu a rejeito porque não gosto dela, e não porque a religião muçulmana esteja equivocada, como argumentaria se estivesse no caminho explicativo da *objetividade-sem-parênteses*.

Com efeito, quando se está no caminho explicativo da *objetividade-sem-parênteses*, as relações humanas não ocorrem na aceitação mútua. Se neste caminho explicativo eu digo, por exemplo, “Sou católico”, significa que tenho acesso ao Deus verdadeiro, e que o outro, que não é católico, está equivocado. Por sua vez, este outro pode dizer “Sou muçulmano”, e com isto implicar que tem acesso ao Deus verdadeiro, e que o outro, eu no caso, está equivocado, e de uma maneira transcendente que o nega. Neste caminho explicativo dizemos que o conhecimento dá poder e legitima a ação, ainda que esta seja a negação do outro. De fato, neste caminho explicativo, aquele que está equivocado nega-se a si mesmo, e todo ato de negação do outro fundado na legitimidade do conhecimento é justo. É isto o que ocorre nas guerras religiosas da Irlanda do Norte e do Líbano. De certa maneira, é também o que acontece, ainda que não necessariamente no espaço religioso, entre israelitas e palestinos. Cada vez que se adota a postura de ter um acesso privilegiado a uma realidade independente, como ocorre constitutivamente no caminho explicativo da *objetividade-sem-parênteses*, o que não está com a pessoa está contra ela.

Vocês sabem que não estou dizendo nada de novo. O que estou agregando são duas afirmações: uma, que o dar-se ou não conta disto tem a ver com o querer ou não explicar as capacidades cognitivas do observador; a outra, que na vida cotidiana nos movemos sem nos darmos conta, num domínio ou noutro, segundo aceitemos ou não a legitimidade do mundo do outro. No momento em que aceitamos a legitimidade do mundo do outro, o fato de ele ser muçulmano, católico, protestante ou o que for, não é objetável em um sentido transcendente, e se levantamos alguma objeção, o fazemos fazendo-nos responsáveis por nossa objeção, entendendo que ela só se justifica em nossos desejos. No momento em que pretendemos ter acesso à realidade objetiva apropriamo-nos da

verdade, não aceitamos a legitimidade do mundo do outro, e o negamos de maneira irresponsável, sem levarmos em conta nossas emoções. No máximo admitimos temporariamente a presença do outro tolerando seu erro.

A Tolerância é uma negação postergada. Tolerar é dizer que o outro está equivocado, e deixá-lo estar por um tempo. A Figura 2, como uma reflexão epistemológica sobre o explicar, é também um diagrama das relações humanas a partir de nossa dinâmica emocional, ao revelar-nos como nosso explicar tem a ver com a maneira de nos encontrarmos com o outro. Se me encontro com o outro numa posição na qual pretendo ter um acesso privilegiado à realidade, o outro deve fazer o que eu digo ou está contra mim. Por outro lado, se me encontro com o outro consciente de que não tenho nem posso ter acesso a uma realidade transcendental independente do meu observar, o outro é tão legítimo quanto eu, e sua realidade é tão legítima quanto a minha, ainda que não me agrade e me pareça ameaçadora para minha existência e para a dos meus filhos. Mais ainda, posso decidir agir contra esse outro e a realidade que configura com seu viver, mas o farei sob minha responsabilidade e desejo, não porque ele ou ela esteja equivocado.

Em outras palavras: no caminho explicativo da *objetividade-sem-parênteses* sou sempre irresponsável na negação do outro, pois é “a realidade” que o nega, não eu; no caminho explicativo da *objetividade-entre-parênteses* ninguém está intrinsecamente equivocado por operar num domínio de realidade distinto do que eu prefiro. Se outro ser humano opera num domínio de realidade que não me agrada, posso opor-me a ele ou ela. Posso inclusive fazer algo para destruí-lo ou destruí-la, mas o farei não porque o mundo que ele ou ela traz consigo esteja equivocado num sentido absoluto ou transcendente, mas porque este mundo não me agrada.

No caminho explicativo da *objetividade-entre-parênteses* nos damos conta de que a negação do outro e do mundo que ele traz consigo em seu viver não pode ser justificado com referência a uma realidade ou verdade transcendente, mas só pode ser justificado a partir das preferências do que nega. Por isto, toda negação do outro no caminho explicativo da *objetividade-entre-parênteses* é uma negação responsável.

RACIONALIDADE E EMOÇÕES

Oponho-me a qualquer governo totalitário não porque ele esteja equivocado, mas porque traz consigo *um mundo* que não aceito. Isto é completamente diferente de dizer que me oponho a um governo totalitário porque ele está intrinseca-mente equivocado. Para poder dizer que algo ou alguém está equivocado, teria que poder afirmar o verdadeiro, e para que minha afirmação do verdadeiro fosse objetiva e, portanto, fundada numa realidade independente de mim, teria que poder conhecer essa realidade. Em suma, se digo “oponho-me a este governo porque está equivocado”, afirmo que tenho o privilégio de ter acesso à realidade que os membros do governo não têm. Mas com que fundamento poderia dizer isto? E, o que acontece se os membros do governo argumentam da mesma maneira, e dizem que quem está equivocado sou eu?

Observem que *todos os sistemas racionais se baseiam em premissas fundamentais aceitas a priori. Todos!* No caminho explicativo da *objetividade-sem-parênteses*, operamos como se a razão permitisse um acesso ao menos aproximado a uma realidade transcendente. Mas a razão se altera se damos uma paulada na cabeça daquele que raciocina. Se a biologia se altera, altera-se o raciocinar; mais ainda, se mudamos de domínio emocional, muda nosso raciocinar. A razão se funda sempre em premissas aceitas a priori. *A aceitação apriorística das premissas que constituem um domínio racional pertence ao domínio da emoção e não ao domínio da razão*, mas nem sempre nos damos conta disto. Daí que, quando nos encontramos em uma conversação supostamente racional, pro-duzem-se dois tipos de divergência que se diferenciam pelas classes de emoções que surgem nelas, mas que habitualmente não distinguimos porque nos parecem distintos modos de reagir frente a um erro lógico. São eles:

- a) *divergências lógicas*, que efetivamente surgem quando um dos participantes na conversação comete um erro na aplicação das coerências operacionais que definem o domínio racional em que esta se dá; e
- b) *divergências ideológicas*, que surgem quando os participantes na conversação arguem a partir de distintos domínios racionais, como se estivessem no mesmo domínio.

O normal é que, em ambos os casos, digamos que o outro comete um erro lógico, mas enquanto uma dessas discordâncias se resolve facilmente, a outra não. Com efeito, vivemos a divergência lógica como se ela não tivesse importância, e como se o reconhecimento do erro fosse fácil. Assim, se ao afirmar que $2 \times 2 = 5$ meu interlocutor me mostra que devido à constituição da multiplicação como uma soma $2 \times 2 = (1 + 1) + (1 + 1) = 4$, aceito facilmente meu erro na aplicação das coerências operacionais que definem a multiplicação e peço desculpas. Podemos no máximo ficar com vergonha por nossa vaidade ter sido atingida. As divergências ideológicas, por sua vez, são vividas por nós como diferenças transcendentais: não reconhecemos o erro lógico, e acusamos o outro de cegueira ou burrice. Tratamos estas divergências como se surgissem de erros lógicos, mas as vivemos como ameaças à nossa existência, ao não perceber que o que está acontecendo é que estamos em domínios racionais distintos, e que nossas diferenças se devem ao fato de que partimos de premissas a priori distintas, e não ao fato de que um ou o outro tenha cometido um erro na sua aplicação.

As premissas fundamentais de todo sistema racional são não-racionais, são noções, relações, distinções, elementos, verdades, ...que aceitamos a priori porque nos agradam. Em outras palavras, todo sistema racional se constitui como um construto coerente a partir da aplicação recorrente e recursiva de premissas fundamentais no domínio operacional que estas premissas especificam, e de acordo com as regularidades operacionais que elas implicam. Quer dizer, todo sistema racional tem um fundamento emocional. *Pertencemos, no entanto, a uma cultura que dá ao racional uma validade transcendente, e ao que provém de nossas emoções, um caráter arbitrário.* Por isso é difícil para nós aceitarmos o fundamento emocional do racional, e pensamos que isso nos expõe ao caos da irracionalidade, onde tudo parece ser possível. Acontece, entretanto, que o viver não ocorre no caos, e que há caos somente quando perdemos nossa referência emocional e não sabemos o que queremos fazer, porque nos encontramos recorrentemente em emoções contraditórias.

Além disso, apenas no caminho explicativo da *objetividade-entre-parênteses* é que podemos fazer esta reflexão e nos darmos conta do fundamento emocional de todo sistema

racional. Isto se dá porque a operação de reflexão consiste em pôr no espaço das emoções os fundamentos de nossas certezas, expondo-os aos nossos desejos de forma que possamos conservá-los ou dispensá-los sabendo o que estamos fazendo.

A CORPORALIDADE

No caminho explicativo da *objetividade-sem-parênteses*, que é o caminho explicativo que seguimos quando tratamos nosso operar cognitivo como a expressão de uma propriedade constitutiva nossa, nosso corpo surge como um instrumento de expressão desta propriedade, e também como um limite para sua expressão. Neste caminho explicativo nos deparamos com nosso corpo e dizemos que ele nos impõe limitações na expressão do nosso ser racional transcendente.

No caminho explicativo que seguimos ao aceitar que nossa capacidade de observar resulta de nossa biologia, e que chamo de *caminho da objetividade-entre-parênteses*, acontece exatamente o contrário. Ao seguir este caminho explicativo, nos damos conta de que nossa corporalidade nos constitui, e que o corpo não nos limita, mas, ao contrário, ele nos possibilita. Em outras palavras, entendemos que é através de nossa realização como seres vivos que somos seres conscientes que existem na linguagem.

Assim compreendemos, por exemplo, que no caminho explicativo da *objetividade-sem-parênteses* existe uma realidade objetiva para a qual podemos apontar, e que usamos como referência para validar nosso explicar. Aí, qualquer afirmação não validada por uma referência à realidade objetiva é um erro ou uma ilusão, porque trata como real algo que é falso. No caminho explicativo da *objetividade-sem-parênteses*, a ilusão é a expressão de uma limitação ou falha no operar do observador.

No caminho explicativo da *objetividade-entre-parênteses*, a indistinguibilidade experiencial entre ilusão e percepção é uma condição constitutiva do observador, e não uma limitação ou falha de seu operar. Por isso, ao aceitar esta condição como uma condição constitutiva, compreendemos que neste caminho explicativo há múltiplos domínios de realidade, cada um

constituído como um domínio explicativo definido como um domínio particular de coerências experienciais. Devido à sua maneira de constituição como domínios de coerências experienciais, todos os domínios de realidade que surgem no caminho explicativo da *objetividade-entre-parênteses* são igualmente válidos, ainda que distintos e nem todos igualmente desejáveis para se viver. Ao mesmo tempo, uma afirmação ou explicação feita num domínio de realidade deste caminho explicativo é absurda, falsa ou ilusória quando é escutada a partir de outro domínio de realidade.

Quando um governante diz que outro governo, fundado numa ideologia política ou econômica distinta da sua, é caótico, ele tem razão. É claro que é caótico, já que, de acordo com a perspectiva das coerências operacionais de um sistema ideológico, as coerências operacionais de outro sistema ideológico constituem uma desordem total. Qualquer afirmação num domínio de realidade escutada de um outro domínio é uma ilusão. Ao adotar o caminho explicativo da *objetividade-entre-parênteses*, a indistinguibilidade experiencial entre o que chamamos ilusão e percepção não é uma limitação ou falha que deve ser negada ou superada, mas, ao contrário, é uma oportunidade que nos leva a fazer uma outra pergunta: Como são possíveis os fenômenos de concordância de conduta na convivência, se não podemos distinguir entre ilusão e percepção?

AS EXPLICAÇÕES CIENTÍFICAS

Antes de prosseguir, quero dizer duas coisas sobre a *ciência* e a *tecnologia*, e quero fazê-lo porque vivemos uma cultura que valoriza a ciência e a tecnologia. Sou cientista e valorizo a ciência, mas quero dizer algo sobre a ciência para compreendermos o que valorizamos, e para que sejamos responsáveis aceitando ou não essa valoração. Comumente falamos de ciência e tecnologia como de domínios de explicações e ações que fazem referência a uma realidade útil, permitindo predizer e controlar a natureza.

Nos anos de 1987 e 1988, quando tivemos enchentes em Santiago, escutava o Ministro de Obras Públicas dizer que tudo estava sob controle, ainda que o Rio Mapocho continuasse transbordando. Por que não dizia, simplesmente, “Estamos

atuando em todos os pontos onde podemos atuar?” Falamos de *controle* enquanto a vida cotidiana nos mostra que não controlamos nada. Guiados pela idéia de controle somos cegos à nossa circunstância, porque nela buscamos a dominação que exclui o outro e o nega. Além disso, em nossa cultura ocidental, estamos imersos na idéia de que temos que controlar a natureza, porque cremos que o conhecimento permite o controle. Mas isto, de fato, não ocorre: o conhecimento não leva ao controle. Se o conhecimento leva a alguma parte, é ao entendimento, à compreensão, e isto leva a uma ação harmônica e ajustada com os outros e o meio.

O que faz a ciência, então, se de fato não nos permite o controle? *A ciência — e a validade das explicações científicas — não se constitui nem se funda na referência a uma realidade independente que se possa controlar*, mas na construção de um mundo de ações comensurável com nosso viver.

As explicações científicas têm validade porque têm a ver com as coerências operacionais da experiência no suceder do viver do observador, e é por isso que a ciência tem poder. As explicações científicas são proposições gerativas apresentadas no contexto da satisfação do critério de validação das explicações científicas. O critério de validação das explicações científicas faz referência exclusivamente às coerências operacionais do observador na configuração de um espaço de ações no qual certas operações do observador no âmbito experiencial devem ser satisfeitas. Vejamos como exemplo o famoso experimento de Benjamim Franklin com a pipa. Franklin queria explicar o raio, e se lhe tivéssemos perguntado o que queria explicar, ele teria dito: quero explicar essa luz que se vê nos dias de tempestade, quando se está olhando o céu ou o horizonte, e se vê clarões de luz e, às vezes, umas raias luminosas que unem as nuvens à terra.

O que explicamos é sempre uma experiência. Por isso, quem descreve o que vai explicar, descreve o que se tem de fazer para ter a experiência que se quer explicar. Se digo que quero explicar o raio que se produz num dia de tempestade, o que quero explicar é minha experiência de ver um raio em dia de tempestade. Ao propor sua explicação, Franklin diz: “— Acredito que o que ocorre é que as nuvens se carregam eletrostaticamente com o atrito do ar ao serem arrastadas

pelo vento, que, ao se produzir por indução uma diferença de potencial suficientemente grande entre as nuvens e a terra, uma faísca se desprende delas.” Que elementos Franklin usa para fazer tal proposição? Ele usa elementos de sua experiência.

Franklin estava em sua casa brincando com maquininhas eletrostáticas, com condensadores e descargas elétricas, e usou essa experiência para a sua proposição. Se eu insistisse em pedir-lhe mais explicações, ele me levaria à sua casa e me mostraria o que faz ali: “— Vê? — ele me diria — se você fricciona duas substâncias de naturezas diferentes, uma se carrega eletricamente em relação à outra, e isto se pode ver com um instrumento no qual existem duas lâminas de ouro que se separam quando as duas estão carregadas eletrostaticamente com a mesma carga. Em resumo, toda a minha explicação se baseia em observações (práticas experienciais) que eu fiz no meu laboratório ou na minha casa.”

Depois de descrever o que queria explicar, Franklin diria: “— Se o mecanismo gerativo que proponho está correto, eu deveria poder carregar um condensador ao colocar um condutor unindo as nuvens e um de seus pólos. Posso dizer isso porque sei que cada vez que tenho um corpo carregado eletricamente, e ponho um condutor entre este e um dos pólos de um condensador enquanto o outro pólo está conectado à terra, o condensador se carrega.” Assim, Franklin fez outra experiência (ou experimento). Onde? No espaço de suas experiências. Não importa que Franklin não possa distinguir entre ilusão e percepção, porque o que faz só tem relação com o que acontece com ele. Assim, então, Franklin empinou uma pipa com um condutor conectado a um condensador, e ao ver que este se carregou disse: “— Aí está a explicação científica do raio: as nuvens se carregam eletrostaticamente com o atrito; isto produz uma diferença de potencial que faz uma faísca saltar entre elas e a terra.”

Nesta série de operações em seu âmbito experiencial, Franklin satisfaz as quatro condições no espaço de experiências do observador que constituem o critério de validação das explicações científicas, e que serão válidas para todos aqueles que possam realizá-la. Além do mais, isto ocorreu sem que Franklin precisasse fazer qualquer referência a uma realidade independente dele, ainda que em sua época ele o tenha feito.

O que aconteceu? Ao considerar os experimentos de Franklin, vemos que tudo ocorre no campo das coerências operacionais do observador. Ao mesmo tempo, vemos que o problema de explicar um fenômeno ou experiência nunca está na experiência, porque esta se vive no fazer, no momento em que se distingue o fazer que a constitui. O que se faz, simplesmente acontece. Nossas divergências, nossas discussões, uma vez distinguida a experiência que desejamos explicar, se referem às explicações: “— Observem, existem crianças que morrem de fome! — Ah! Que horror!, Isto se explica porque...”, e o que fala apresenta uma proposição explicativa econômica. O outro diz: “— Não, o que ocorre é que...”, e propõe uma explicação sociológica. Temos duas proposições explicativas diferentes e brigamos. Onde? Por quê? Brigamos por causa da experiência de sabermos de crianças que morrem de fome? Não! A menos que juntemos o fenômeno que desejamos explicar com a explicação que propomos, como quando dizemos “Observem, existem crianças que morrem de fome porque o governo não oferece possibilidades de trabalho”. Mas se não fazemos esta fusão e aceitamos explicar como “as crianças morrem de fome”, começamos a discutir a explicação, e se não concordamos, brigamos por causa dela e nos esquecemos das crianças. Percebem? O problema está na explicação. Por isso é importante saber em que consistem as explicações.

As explicações científicas não fazem referência a realidades independentes do observador. De fato, as explicações científicas não discriminam entre os dois caminhos explicativos indicados na Figura 2, como os caminhos da *objetivida.de-sem-parênteses* e da *objetividade-entre-parênteses*. Isto acontece porque a diferença entre esses dois caminhos explicativos pertence ao âmbito do “dar-se conta”, quando refletimos sobre o que este diagrama mostra. Percebo que cada vez que pretendo ter acesso a uma realidade independente faço uma afirmação cognitiva no caminho explicativo da *objetivi-dade-sem-parênteses*, e ao fazer isto, *faço uma petição de obediência*.

Notem que, no caminho explicativo da *objetividade-sem-parênteses*, quando digo “Isto é assim”, o que estou fazendo é dizer ao outro que se ele não está de acordo comigo está

errado, e que deve fazer o que eu digo para estar certo, e que, se não o fizer, não me resta outro recurso senão exigir-lhe obediência ou rechaçá-lo, mais cedo ou mais tarde, de uma vez por todas. Ao refletir sobre este diagrama, também me dou conta de que no caminho explicativo da *objetividade-entre-parênteses* existem muitos domínios de realidades diferentes mas igualmente legítimos, ainda que não igualmente desejáveis, cada um constituído como um domínio de coerências operacionais na experiência do observador. E também me dou conta de que no caminho explicativo da *objetividade-entre-parênteses* uma afirmação cognitiva é um *convite* feito ao outro para entrar num certo domínio de coerências operacionais, e de que aquele que a faz sabe que existem outras afirmações cognitivas igualmente legítimas, em outros domínios de realidade, que o outro pode preferir. Neste caminho explicativo, as divergências revelam que aqueles que discordam estão em diferentes domínios da realidade, e que podem juntar-se ou separar-se como resultado de sua divergência, dependendo de quererem ou não permanecer juntos. Se não querem estar juntos, a divergência resulta em sua separação responsável, e se querem estar juntos, a divergência se converte numa oportunidade para a criação de um novo domínio de realidade, também de maneira responsável.

LINGUAGEM E AÇÃO

Agora vou dizer algo sobre a linguagem. Ainda que habitualmente falemos da linguagem como um sistema de signos ou símbolos de comunicação, no momento em que queremos entender a linguagem como um fenômeno próprio do ser vivo, ou associado ao ser vivo em termos de símbolos, entendemos que o problema está em compreender como surge o símbolo. Por exemplo, se digo ao meu cachorro “Vai buscar aquilo”, apontando com minha mão e dedo para o que quero, o comum é o cão orientar-se para a mão e não para o que eu estou apontando. O apontar requer a associação do gesto de apontar com aquilo que se aponta. Como se estabelece esta relação? O símbolo é um apontar em algum domínio de objetos concretos ou abstratos. Como tal, requer uma operação de acordo mútuo que, ao constituir o apontar como distinção

daquele que aponta e daquilo que é apontado, faz de quem aponta uma entidade que aponta. Tal acordo se dá na linguagem. O símbolo não é primário, e para operar com símbolos precisamos de já estar na linguagem.

Em que consiste a linguagem?

Quando vemos duas pessoas através da janela sem ouvir o que dizem, o que seria necessário observar para afirmar que elas estão conversando? Eu digo que o que teríamos que observar é o curso que seguem suas interações, e que se as vemos num fluir de interações recorrentes que vemos como um fluir em coordenações de conduta de coordenações de conduta, que podemos descrever como um “pôr-se de acordo”, então diríamos que essas pessoas estão na linguagem. Vejamos um exemplo.

Se estamos de um lado da rua e queremos pegar um táxi, e vemos um táxi vazio que segue na direção contrária à que estamos, fazemos um gesto com a mão que nos coordena com o motorista, que então pára. Tal interação é uma coordenação de conduta simples e não é, vista como tal, nada além disso. Mas, se depois de fazer o gesto que coordena nossa conduta com o motorista em seu parar, fazemos outro que resulta em que este dê a volta e pare do nosso lado, orientado na direção contrária à que seguia antes, há uma coordenação de coordenação de ação. Vistas em conjunto, a primeira interação coordena o parar e o pegar o passageiro e, a segunda, a direção a seguir. Tal seqüência de interações constitui um linguajar mínimo. Um observador poderia dizer que houve um acordo. À primeira vista, somente ocorreu uma seqüência de coordenações de conduta, mas trata-se de uma seqüência particular, porque a segunda coordenação de ações coordena a primeira, e não simplesmente se agrega a ela.

A linguagem se constitui quando se incorpora ao viver, como modo de viver, este fluir em coordenações de conduta de coordenações de conduta que surgem na convivência como resultado dela — quer dizer, quando as coordenações de conduta são consensuais. Toda interação implica num encontro estrutural entre os que interagem, e todo encontro estrutural resulta num desencadilhamento ou num desencadeamento de mudanças estruturais entre os participantes do encontro. O resultado disto é que, cada vez que encontros recorrentes

acontecem, ocorrem mudanças estruturais que seguem um curso contingente com o curso desses. Isto acontece conosco no viver cotidiano, de tal modo que, apesar de estarmos, como seres vivos, em contínua mudança estrutural espontânea e reativa, o curso de nossa mudança estrutural espontânea e reativa se faz de maneira contingente com a história de nossas interações.

Tomemos o caso de uma criança que está crescendo. Colocamos a criança numa escola e ela cresce de uma determinada maneira que podemos ver por certas habilidades, que dizemos que ela adquiriu. Se a colocamos numa outra escola, ela cresce de outra maneira, com outras habilidades. Falamos em *aprender*, mas, de fato, o que fazemos ao colocar uma criança num colégio é introduzi-la num certo âmbito de interações, no qual o curso de mudanças estruturais que se estão produzindo nele ou nela seja este e não aquele. De maneira que todos sabemos que viver de uma forma ou de outra, ir a um colégio ou outro não tem o mesmo resultado, e isto nos preocupa porque, dizemos, os hábitos são difíceis de modificar.

Além disso, todos sabemos, ainda que nem sempre tenhamos clareza disso, o que está envolvido no aprender é a transformação de nossa corporalidade, que segue um curso ou outro dependendo de nosso modo de viver. Falamos de aprendizagem como da captação de um mundo independente num operar abstrato que quase não atinge nossa corporalidade, mas sabemos que não é assim. Sabemos que o aprender tem a ver com as mudanças estruturais que ocorrem em nós de maneira contingente com a história de nossas interações.

É pela forma de mover-se que se reconhece um chileno ou um norteamericano. Se estou no exterior, para mim é suficiente observar como alguém se movimenta ou se veste para saber que é chileno. E se o ouço falar, é ainda mais fácil. Por que os chilenos nos parecemos? Nós nos parecemos porque, em conjunto, estamos imersos na mesma história de interações, e o curso de mudança corporal de todos nós se parece, na medida em que é contingente com esta história. As diferenças individuais nesta história têm a ver com as características iniciais de cada um, e com as circunstâncias particulares que se dão nesta história comum, que nos constitui como chilenos.

Com a linguagem acontece exatamente o mesmo. A criança aprende a falar sem captar símbolos, transformando-se dentro do espaço de convivência configurado em suas interações com a mãe, com o pai e com as outras crianças e adultos que formam seu mundo. Neste espaço de convivência seu corpo vai mudando como resultado dessa história, seguindo um curso contingente com esta história. E a criança que não é exposta a uma história humana e não vive transformada nela de acordo com o viver nela, não é humana. Isto é e deve ser parte de nossa preocupação cotidiana: as crianças que crescem sob uma ditadura, crescem corporalmente diferentes das crianças que crescem numa democracia. No fundo, é a isso a que fazemos referência quando dizemos “Isto está incorporado nela”.

É por causa da incorporação do modo de viver que não é fácil mudar, pois as pessoas já “viveram de um determinado modo” quando a questão da mudança se coloca. A dificuldade das mudanças de entendimento, de pensamento, de valores, é grande. Isto se deve à inércia corporal, e não ao fato de o corpo ser um lastro ou constituir uma limitação. Ele é nossa possibilidade e condição de ser. Além disso, o viver transcorre constitutivamente como uma história de mudanças estruturais na qual se conserva a congruência entre o ser vivo e o meio, e na qual, por conseguinte, o meio muda junto com o organismo que nele está, conforme indico na Figura 3-

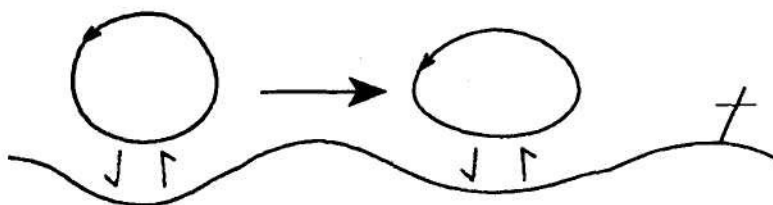


FIGURA 3

Em outras palavras, *organismo* e *meio* desencadeiam mutuamente mudanças estruturais sob as quais permanecem reciprocamente congruentes, de modo que cada um flui no encontro com o outro seguindo as dimensões em que conservam sua organização e adaptação, caso contrário, o organismo morre. Finalmente, isso ocorre espontaneamente, sem nenhum esforço dos participantes, como resultado do determinismo estrutural na dinâmica sistêmica que se constitui no encontro *organismo-meio*. Em consequência disto, enquanto estou vivo e até que morra, vivo em interações recorrentes com o meio, sob condições nas quais o meio e eu mudamos de maneira congruente. Isto é sempre assim? Sim, sempre! Vou explicar melhor: se digo que entrei por uma porta da Universidade para estudar Medicina, e que depois de sete anos saí por uma porta que era, ao mesmo tempo, a mesma e uma diferente, devo esclarecer em que sentido esta porta é a mesma e em que sentido não é. Não é num sentido humano, porque fui tratado de maneira diferente no momento de entrar e no momento de sair, mas é a mesma se estou falando num sentido arquitetônico, implicando que meu observar não mudou e que o edifício não foi demolido e reconstruído nesse meio tempo. Quer dizer, somente se eu mudo é que minha circunstância muda, e minha circunstância muda somente se eu mudo.

Organismo e meio vão mudando juntos de maneira congruente ao longo da vida do organismo. Às vezes eu explico isto referindo-me a um tio meu, muito rico. Alguns de vocês já terão me ouvido contar a história desse tio, mas, enfim, as “histórias de tio” são tão chilenas que, por que não contar a história do próprio tio? Meu tio é muito rico e está muito doente. Está prestes a morrer, e meu irmão e eu somos seus únicos herdeiros. Ele está com marcapasso, com respiração artificial, precisa fazer hemodiálise três vezes por semana, precisa ser alimentado por via intravenosa, e está inconsciente a maior parte do tempo. Por isso, há algumas semanas, procurei um juiz para requerer minha herança e lhe disse: “— Quero minha herança, meu tio está morrendo.” O juiz respondeu, fazendo juz à justiça chilena: “— Onde está a certidão de óbito? — Não a tenho, mas afirmo que ele está morrendo, apesar de ainda estar vivo. — Então, não pode requerer a herança.”

Meu tio está muito mal, e vai morrer, mas não está morto. Meu tio está vivo e estará vivo enquanto estiver vivo, independente do que eu pense sobre seu bem estar. Além do mais, como meu tio chegou vivo à Clínica Las Condes² numa maravilhosa ambulância com todo tipo de recursos que foram sendo utilizados durante a viagem de sua casa até a clínica, meu tio foi se transformando junto com o meio, e o meio foi se transformando com ele na conservação de sua congruência recíproca. Queixo-me porque não posso levá-lo à praia, mas sei que se o levo ele morre, porque o retiro do domínio de congruência com o meio onde ele está vivo. Não se escandalizem, esta é só uma história de tio que mostra, numa situação cotidiana, que um ser vivo está vivo somente enquanto conserva sua congruência com o meio, e que o viver se dá somente enquanto organismo e meio se transformam de maneira congruente, sob condições de conservação da organização do ser vivo.

A consequência disso tudo é que *somos como somos em congruência com nosso meio e que nosso meio é como é em congruência conosco*, e quando esta congruência se perde, não somos mais. Essa dinâmica constitutiva recíproca é válida para um organismo, qualquer que seja o seu meio e, no nosso caso, os seres humanos, qualquer que seja nossa dinâmica de convivência. Se dois seres vivos se encontram em interações recorrentes, como na Figura 4, há uma história de mudança estrutural congruente entre eles, na qual o meio de A inclui B e C, o de B inclui A e C, e o de C inclui A e B. Esta mudança congruente acontece de qualquer jeito, independente de nossa vontade, e todos sabemos disso.

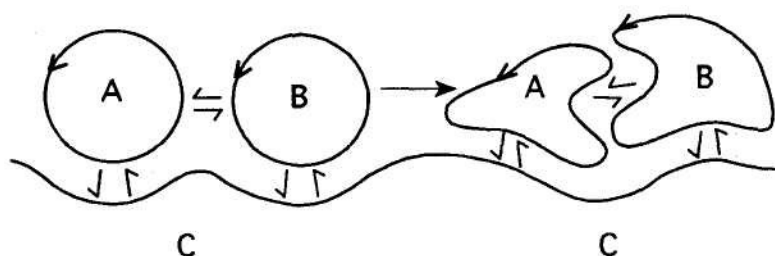


FIGURA 4

² Clínica de saúde de Santiago do Chile.

Se consideramos agora esta situação de convivência entre A e B, em relação ao que já dissemos sobre a linguagem como um fluir em coordenações de conduta de coordenações consensuais de conduta, em uma história de interações recorrentes, vemos, por um lado, que a linguagem ocorre como parte do processo de mudança estrutural de A e B, contingente com o curso de suas coordenações de conduta e, por outro, que estas seguem um curso contingente com as mudanças estruturais pelas quais A e B passam no curso de tais coordenações de conduta de coordenações consensuais de conduta.

No encontro de A e B, A não especifica o que ocorre com B, nem B o que ocorre com A. Os seres vivos somos sistemas determinados por nossa estrutura. Nada externo a nós pode especificar o que nos acontece. *Cada vez que há um encontro, o que nos ocorre depende de nós.* Isto nós todos sabemos. Quando convidamos o prefeito da cidade para visitar uma obra, se não queremos que ele morra caso lhe caia um tijolo na cabeça, pedimos que use um capacete. E fazemos isto não porque seja o tijolo o que mataria o prefeito, mas porque sabemos que o crânio do prefeito tem uma estrutura tal que seu encontro com o tijolo que cai de uma grande altura desencadeia nele uma mudança estrutural destrutiva. Em outras palavras, a morte do prefeito depende do tijolo? Não! Depende da cabeça do prefeito! O encontro com o tijolo é uma contingência histórica. A prova de que sabemos que isto é assim está no fato de modificarmos a cabeça do prefeito com um capacete, e não o tijolo.

O que acabo de dizer jocosamente é uma condição constitutiva dos seres vivos. Inclusive, numa conversação como esta, cada um escuta a partir de si mesmo e, constitutivamente, devido ao determinismo estrutural, a gente não pode escutar senão a partir de si mesmo. O que eu digo é uma perturbação que desencadeia em cada um de vocês uma mudança estrutural determinada em vocês mesmos, e não no que eu digo e, portanto, não determinada por mim, que somente sou a contingência histórica na qual vocês se encontram pensando o que estão pensando.

Quando estamos em interações recorrentes na convivência, mudamos de maneira congruente com nossa circunstância, com o meio, e num sentido estrito nada é obra do acaso, porque

tudo nos ocorre num presente interconectado que se vai gerando continuamente como uma transformação do espaço de congruências a que pertencemos. Ao mesmo tempo, nada do que fazemos ou pensamos é trivial nem irrelevante, porque tudo o que fazemos tem consequências no domínio das mudanças estruturais a que pertencemos.

Se observamos ingenuamente o encontro de A e B, pode parecer que A determina o que acontece com B, mas não é assim. Com B ocorrem coisas determinadas em B de acordo com seu presente estrutural, mas este surgiu de uma história de interações muito mais ampla do que seu espaço de encontro com A. O mesmo ocorre com A em relação a B. A e B se encontram como entes independentes, mas se encontram somente no espaço em que historicamente não são independentes. Vejamos isto de outra maneira.

Se ponho uma chave numa fechadura e abro uma porta, pode parecer que a chave é que definiu a mudança produzida na fechadura. Mas não é assim, pois, se perco a chave, terei que usar a fechadura para fazer uma chave que a abra. É a fechadura que determina se a chave é adequada ou não, e não a chave. Sob o olhar ingênuo poderia parecer que a chave abre a fechadura quando fechadura e chave são congruentes, e normalmente fechadura e chave são congruentes por construção. No caso dos seres humanos a congruência de conduta se dá pela história. Eu falo com vocês em castelhano e vocês me ouvem em castelhano ou, mais precisamente, em cas-telhano-chileno. Por quê? Porque pertencemos a uma mesma história. Mas é interessante notar que este pertencer à mesma história, que se vê na congruência de conduta de dois ou mais organismos em convivência, é o resultado de uma história de mudanças estruturais congruentes num âmbito de interações recorrentes que, direta ou indiretamente, contribuem recursivamente para configurar as mesmas mudanças que surgem dessa história.

A linguagem também surge na história dos seres vivos no âmbito de interações recorrentes, na recursão consensual das coordenações de conduta. A espontaneidade e a naturalidade com que surge o consenso na convivência podem ser vistas na convivência com um animal doméstico como um gato, por exemplo. Quando adotamos um gato e vivemos com ele por

um tempo — um dia, dois dias, uma semana — o espaço inicial de coordenações de conduta se amplia a partir do momento da adoção. Em pouco tempo o gato aprende — dizemos — onde está a comida, e entende quando o convidamos para subir no nosso colo ou para dormir conosco na cama.

Em outras palavras, na convivência com o gato aparece todo um conjunto de condutas que ocorre no presente como resultado de uma história de interações recorrentes, e que não teriam surgido sem essa história. Mas para que isto se dê, a pessoa tem que aceitar o gato como um legítimo outro em interações com ela, e o gato tem que aceitar a pessoa da mesma maneira. Eu pego o gato, levo para casa, e ele vai embora. Não me aceita. Pego o gato, levo para casa, e minha mulher não o quer e o rejeita, não o aceita. A história de interações recorrentes não acontece. A aceitação do outro como um legítimo outro não é um sentimento, é um modo de atuar. Se atuo com o gato de modo que um observador possa dizer que o aceito, a aceitação se dá. Se não o faço, a aceitação não se dá.

EMOÇÕES E INTERAÇÕES HUMANAS: O AMOR

Para que haja história de interações recorrentes, tem que haver uma *emoção* que constitua as condutas que resultam em interações recorrentes. Se esta emoção não se dá, não há história de interações recorrentes, mas somente encontros casuais e separações.

Existem duas emoções pré-verbais que tornam isto possível. São elas: a rejeição e o amor. A rejeição constitui o espaço de condutas que negam o outro como legítimo outro na convivência; o amor constitui o espaço de condutas que aceitam o outro como um legítimo outro na convivência. A rejeição e o amor, no entanto, não são opostos, porque a ausência de um não leva ao outro, e ambos têm como seu oposto a indiferença. Rejeição e amor, no entanto, são opostos em suas consequências no âmbito da convivência: a rejeição a nega e o amor a constitui. A rejeição constitui um espaço de interações recorrentes que culmina com a separação. O amor constitui um espaço de interações recorrentes que se amplia e pode

estabilizar-se como tal. É por isto que o amor constitui um espaço de interações recorrentes, no qual se abre um espaço de convivência onde podem dar-se as coordenações de conduta de coordenações consensuais de conduta que constituem a linguagem, que funda o humano. E é por isto que o amor é a emoção fundamental na história da linhagem hominídea a que pertencemos.

Por que eu uso a palavra *amor*?

Uso a palavra *amor* porque é a palavra que usamos na vida cotidiana para nos referirmos à aceitação do outro ou de algo como um legítimo outro na convivência. Alguém diz a um amigo que está limpando seu carro: “— Ei, você ama muito o seu carro? — Sim, claro, responde ele, ele é novo, eu cuido dele. Eu gosto dele.” A uma outra pessoa que deixa o gato subir na sua cama podemos dizer: “— Ei, parece que você ama seu gato! — Sim, ele responde, eu o amo.” Ou, quando alguém nos permite ser o que somos, sem exigências, dizemos “O fulano é um amor”, ou “O fulano me ama”. Ao mesmo tempo, quando alguém nos nega fazendo-nos exigências, dizemos “Você não me ama”.

O que é o amor?

O amor é a emoção que constitui as ações de aceitar o outro como um legítimo outro na convivência. Portanto, amar é abrir um espaço de interações recorrentes com o outro, no qual sua presença é legítima, sem exigências.

O amor não é um fenômeno biológico eventual nem especial, é um fenômeno biológico cotidiano. Mais do que isto, o amor é um fenômeno biológico tão básico e cotidiano no humano, que freqüentemente o negamos culturalmente criando limites na legitimidade da convivência, em função de outras emoções. Assim, por exemplo, toda a dinâmica de criar consciência de guerra, como ocorre quando há uma luta com outro, consiste na negação do amor que dá lugar à indiferença, e, logo, no cultivo da rejeição e do ódio que negam o outro e permitem sua destruição ou levam a ela. Se não se faz isto, a biologia do amor desfaz o inimigo. Este foi um problema que surgiu durante a Primeira Guerra Mundial com as trincheiras. Os alemães conversavam com os ingleses ou com os franceses, e acabava-se a guerra. Era preciso proibir o

encontro dos inimigos fora da luta. É por isto que o torturador tem que insultar e denegrir o torturado.

Eu me lembro de ter lido no *Time* europeu, em 1961 ou 1962, uma manchete que dizia: “50 norte-americanos *mortos*, 200 comunistas *exterminados*.” Os comunistas eram vietcongs e eram exterminados, mas os norte-americanos morriam. A quem se exterminava? Não os que são como esse alguém, mas os que são diferentes dele, e é preciso definir o inimigo como diferente, na maioria das vezes com um argumento racional, pois do contrário não é inimigo e não o matamos.

Os seres humanos inventamos discursos racionais que negam o amor, e assim tornamos possível a negação do outro. Não como algo circunstancial, mas como algo culturalmente legítimo, porque na espontaneidade de nossa biologia estamos basicamente abertos à aceitação do outro como um legítimo outro na convivência. Esta disposição biológica básica é básica em nós, porque é o fundamento de nossa história hominídea.

O que conotamos na vida cotidiana ao distinguirmos aquilo que chamamos de emoções são domínios de ações. Por isso, enfatizo que o que distinguimos biologicamente ao falar de diferentes emoções são as diferentes disposições corporais dinâmicas que especificam os diferentes domínios de ações onde nós, os animais, nos movemos. Por isso, *na medida em que diferentes emoções constituem domínios de ações distintas, haverá diferentes tipos de relações humanas dependendo da emoção que as sustente, e será necessário observar as emoções para distinguir os diferentes tipos de relações humanas, já que estas as definem.*

Assim, se observamos a emoção que define o domínio de ações em que se constituem as relações que na vida cotidiana chamamos de *relações sociais*, vemos que ela é o amor, porque as ações que constituem o que chamamos de *social* são as de aceitação do outro como um legítimo outro na convivência. Na sociologia tratamos todas as relações humanas como relações sociais. De acordo com o que eu digo, nem todas as relações humanas são do mesmo tipo, pelo simples fato de que vivemos nossos encontros sob distintas emoções, que constituem diferentes domínios de ações. Ou, em outras

palavras, somente se minhas relações com o outro se derem na aceitação do outro como um legítimo outro na convivência e, portanto, na confiança e no respeito, minhas conversações com esse outro se darão no espaço de interações sociais. Consideremos agora relações humanas fundadas em outras emoções diferentes do amor. Relações de trabalho, por exemplo.

RELAÇÕES SOCIAIS E NÃO-SOCIAIS

As relações de trabalho, de acordo com o que eu disse, não são relações sociais, porque elas se fundam no compromisso de cumprir uma tarefa e, nelas, o cumprimento da tarefa é a única coisa que importa. Em outras palavras, para adotar o compromisso de trabalho *é essencial* que os participantes sejam pessoas, seres multidimensionais, mas uma vez assumido o compromisso, o fato de os participantes serem pessoas e terem outras dimensões relacionais não tem nenhuma pertinência. Isso se nota quando aquele que aceita o compromisso de trabalho tem alguma dificuldade na sua realização. Quando isso ocorre, o patrão se queixa e diz: “— Não vou lhe pagar, você perdeu a semana: não veio, não cumpriu, não lhe pago. — Mas, senhor — balbucia o empregado — minha mulher..., meu filho..., minha sogra... — Olha, — replica o patrão — as coisas pessoais não entram aqui, a única coisa que importa é a tarefa.” Ao mesmo tempo o empregado, ainda que tenha sido negado em suas outras dimensões, sabe que num certo sentido o que o patrão disse é legítimo frente ao acordo de realizar uma tarefa, mas se queixa e se sente injuriado. Nosso problema é que confundimos domínios, porque funcionamos como se todas as relações humanas fossem do mesmo tipo, e não são. As relações humanas que não se baseiam na aceitação do outro como um legítimo outro na convivência não são relações sociais. As relações de trabalho não são relações sociais. O mesmo ocorre com as relações hierárquicas, pois estas se fundam na negação mútua implícita, na exigência de obediência e de concessão de poder que trazem consigo. O poder surge com a obediência, e a obediência constitui o poder como relação de negação mútua. As relações hierárquicas

são relações fundadas na supervalorização e na desvalorização que constituem o poder e a obediência e, portanto, não são relações sociais.

Comumente falamos como se o outro detivesse o poder, mas, na verdade, isso não é assim. Lembro que, durante o governo do Presidente Allende, foi nomeado Ministro do Interior um militar, que devia pôr fim a uma greve de caminhoneiros. Ele dava ordens e não acontecia nada. Onde está o poder do militar? Na obediência do outro. Se dou uma ordem ao soldado e ele não a obedece, onde está meu poder? O poder não é algo que um ou outro tem, é uma relação na qual se concede algo a alguém através da obediência, e a obediência se constitui quando alguém faz algo que não quer fazer cumprindo uma ordem. O que obedece nega a si mesmo porque, para evitar ou obter algo, faz o que não quer a pedido do outro. O que obedece age com raiva, e na raiva nega o outro porque o rejeita e não o aceita como um legítimo outro na convivência. Ao mesmo tempo, o que obedece nega a si mesmo ao obedecer e pensar: “Não quero fazer isto, mas se não obedecer me expulsam ou me castigam, e não quero que me expulsem ou castiguem.” Mas o que manda também nega o outro e nega a si mesmo ao não se encontrar com o outro como um legítimo outro na convivência. Ele nega a si mesmo porque justifica a legitimidade da obediência do outro com sua supervalorização, e nega o outro porque justifica a legitimidade da obediência com a inferioridade do outro.

Assim, as relações de poder e de obediência, as relações hierárquicas, não são relações sociais. Um exército não é um sistema social. No entanto, entre os membros de um exército podem se dar relações sociais. Para ver isto basta observar a literatura que revela situações da vida cotidiana dos soldados. Por exemplo, o que acontece entre um general e seu ordenança. Cena: feliz, o ordenança limpa o uniforme do general e conversam: “— Onde o senhor vai esta noite meu general? — Vou sair. — E... é boa pessoa, a moça? — Sim, claro, é muito linda!” Até aí a relação social anda bem, mas de repente o ordenança diz: “— Meu general, sabe, acho que o que me pediu para fazer ontem não vai dar. — Você tem que fazer o que disse! — Mas, meu general... — É uma ordem!”. Acabou-se a relação social! A amizade entre o ordenança e o general não existe mais, eles estão agora numa hierarquia.

Os seres humanos não somos o tempo todo sociais; somente o somos na dinâmica das relações de aceitação mútua. Sem ações de aceitação mútua não somos sociais. Entretanto, na biologia humana o social é tão fundamental que aparece o tempo todo e por toda parte.

No instante em que o patrão escuta um operário ou um empregado sobre a doença de sua mulher aceitando sua legitimidade, aparece a pessoa que realiza o operário ou empregado e surge uma relação social. Mas o patrão que escuta não é um bom patrão, porque confunde uma relação que devia ser exclusivamente de trabalho com uma relação social. O bom patrão é o que cumpre seus compromissos com seus empregados e com as leis ou acordos comunitários que regulam os acordos de trabalho. É justamente porque as relações de trabalho não são relações sociais que são necessárias leis que as regulem. No marco das relações sociais não cabem os sistemas legais, porque as relações humanas se dão na aceitação mútua e, portanto, no respeito mútuo.

Os sistemas legais se constituem como mecanismos de coordenação de conduta entre pessoas que não constituem sistemas sociais. Dentro do sistema social opera-se numa congruência de conduta que se vive como espontânea, porque é o resultado da convivência na aceitação mútua. Se vocês olharem a história, vão compreender que os sistemas legais surgem quando as populações humanas se tornam tão grandes que deixam de ser sistemas sociais e se fragmentam em comunidades sociais menores mas independentes, ou dão origem, em seu interior, a comunidades não-sociais que abrem novos espaços de interações fundadas em outras emoções diferentes do amor.

Eu digo que os fenômenos sociais têm a ver com a biologia, e que a aceitação do outro não é um fenômeno cultural. Além disso, afirmo que o cultural, no social, tem a ver com a delimitação ou restrição da aceitação do outro. É na justificativa racional dos modos de convivência que inventamos discursos ou desenvolvemos argumentos que justificam a negação do outro. Ensinaamos às crianças, desde pequenas, a rejeitar certos tipos de pessoas e animais. Assim, se a mãe vê que seu filho quer brincar com um outro de quem ela não gosta, ela diz: “— Não brinque com esse menino, ele é um maltrapilho.”

Isto acontece conosco sem nos darmos conta, porque vivemos numa cultura que faz isso, e temos que refletir para evitá-lo. Os cães dos ricos rosnam para os pobres. Para quem eles rosnam? Para a negação do outro que faz o rico. Estou usando a palavra *rico* para falar de uma pessoa que nega o outro com medo de perder o que possui. Meu cachorro sabe exatamente quem são meus inimigos. Como sabe? Porque eu os nego na minha dinâmica emocional, ao mover-me nos domínios de ação que ela traz. Se minha emoção é a rejeição, minha conduta é não aceitar o outro como um ser humano legítimo na convivência e, se pertencemos à mesma cultura, ele percebe, ainda que eu queira ocultar-lhe, porque pertencemos ao mesmo domínio de congruência estrutural. Não podemos evitar nossa biologia. E, além disso, para que evitá-la se ela nos constitui? O melhor é conhecê-la.

A ÉTICA

Agora quero fazer algumas reflexões sobre a ética. Nós, na cultura ocidental, fazemos muitas reflexões sobre ética. Falamos de direitos humanos, temos a Declaração dos Direitos Humanos das Nações Unidas. Eu, no meu laboratório, tenho uma cópia dela, e a ela acrescentei dois pontos: o direito de equivocar-se e o direito de mudar de opinião. Existem livros nos quais os direitos humanos são justificados de maneira racional. No entanto, a Declaração dos Direitos Humanos e os discursos racionais sobre os direitos humanos, por impecáveis que sejam, só convencem os que já estão convencidos. Por quê? Porque o racional é um operar num âmbito de coerências operacionais e discursivas baseado num conjunto de premissas fundamentais, aceitas a priori, que o determinam. O que não tem estas mesmas premissas fundamentais tem outras, e ele gera, também de maneira impecável, um discurso racional diferente que constitui outro domínio de coerências operacionais e discursivas, e, portanto, outro domínio racional.

Isto se aplica ao campo da ética? Certamente. A preocupação ética, como preocupação com as conseqüências que nossas ações têm sobre o outro, é um fenômeno que tem a ver com a

aceitação do outro e pertence ao domínio do amor. Por isso a preocupação ética nunca ultrapassa o domínio social no qual ela surge.

Em 1955 eu era estudante na Inglaterra. Visitei, com vários amigos chilenos, uma exposição de quadros de um pintor japonês sobre a destruição e o sofrimento gerados pela bomba atômica lançada sobre Hiroshima. Ao sair, um dos meus amigos disse: “— Que me importa que tenham morrido cem mil japoneses em Hiroshima, se eu não conhecia nenhum!” Ouvir isto me deu calafrios e, ao mesmo tempo, me pareceu maravilhoso. Agradei ao meu amigo que o tenha dito, porque me fez entender algo fundamental: se não tenho imaginação para incorporar aqueles japoneses no meu mundo, aceitan-do-os como legítimos outros na convivência, não posso preocupar-me com o que lhes acontece como consequência de meus atos. Sua honestidade era maravilhosa e reveladora, ainda que chocante.

A ética não tem um fundamento racional, mas sim emocional. Daí que a argumentação racional não serve, e é exatamente por isto que é preciso criar sistemas legais que definam as relações entre sistemas humanos diferentes fundados na configuração de um pensar social capaz de abarcar todos os seres humanos.

A Declaração dos Direitos Humanos é supostamente capaz de abarcar todas as nações num sistema legal comum que imita, por declaração, relações sociais que surgem espontaneamente na convivência fundada no amor. Foi necessário fazer isto porque em cada nação a preocupação ética não ultrapassa suas fronteiras. Daí que falar da humanidade e esperar que um âmbito social do humano espontaneamente aconteça, não dá certo, porque não é fácil estender a aceitação do outro, sem reflexão, para além das próprias fronteiras culturais.

No entanto, quando estamos fora do país, todos os chilenos nos queremos. A verdade é que aí não importa muito a ideologia do outro, e, de fato, não nos encontramos com ele ou ela ali. Creio que no exterior poderíamos todos ser democratas. Por quê? Porque nos aceitamos simplesmente por sermos chilenos. Alguém diz, por exemplo: “— Eu sou comunista. — Ah! Veja só! Eu sou radical! — Eu sou liberal!”

Ou: “— Eu sou conservador! — Ah, que interessante, então vamos conversar!” Fora do Chile, conversamos sobre essas coisas aceitando-nos mutuamente; dentro do Chile, brigamos. Por quê? Porque lá fora o domínio social é um domínio definido por nossa aceitação recíproca na chilenidade. Aqui não. No Chile estabelecemos as fronteiras ideológicas e nos esquecemos da chilenidade, que fica oculta no natural. No domínio da chilenidade nossas preocupações éticas abarcam os chilenos. Se a Carteira de Identidade definisse a extensão de nossa aceitação do outro como um legítimo outro na convivência, então todos os chilenos com Carteira de Identidade, e apenas estes, seriam parte de nossas preocupações éticas.

É devido ao caráter social das preocupações éticas, dependente do amor e não da razão, que uma determinada comunidade política pode fazer apreciações éticas que não são válidas para outra. O espaço social que define uma ideologia política não é igual ao de outra, porque cada ideologia política define um tipo de humanidade. Quero insistir que é preciso entendermos isso, porque na medida em que a fenomenologia do amor está no fundamento biológico do humano, ela estará presente de qualquer maneira. Creio que não há um bom entendimento do fenômeno de convivência e da história dos fenômenos políticos se não entendemos a natureza do social e do ético no âmbito de sua fundação emocional.

CONSTITUIÇÃO POLÍTICA E CONVIVÊNCIA

As relações humanas acontecem sempre a partir de uma base emocional que define o âmbito da convivência. Por isso, a convivência de pessoas que pertencem a domínios sociais e não-sociais distintos requer o estabelecimento de uma regulamentação que opera definindo o espaço de convivência como um domínio emocional declarativo que especifica os desejos de convivência e, assim, o espaço de ações que o realizam. A constituição de um país ou nação faz isto, nos unifica num projeto nacional e, se a geramos em conjunto, nos unifica no espaço dos desejos e constitui um espaço de aceitação mútua no qual pode dar-se a convivência. Convém

compreendermos isto bem: sem aceitação mútua não pode haver coincidências nos desejos, e sem coincidências nos desejos não há harmonia na convivência, nem na ação nem na razão e, portanto, não há liberdade social. Além do mais, se não compreendermos isto, não podemos compreender porque há certas divergências que nunca irão se resolver sem um ato declarativo que as elimine.

Por exemplo, creio que a guerra católico-protestante na Irlanda do Norte é uma guerra eterna. Quer dizer, é uma guerra de extermínio por oposições políticas que só podem desaparecer se aqueles que as sustentam as abandonarem por motivos de divergência. O que me leva a pensar desta maneira é minha compreensão da biologia do conhecer e das conseqüências que as diferentes posições cognitivas têm nas relações humanas. As propostas políticas e religiosas se fazem, em geral, a partir da *objetividade-sem-parênteses*, como domínios reveladores de uma realidade independente do observador. Por isso as divergências políticas e religiosas vividas na *objetividade-sem-parênteses* são eternas e não têm solução, e se acabam é pela conversão ou desaparecimento de uma das partes. A tarefa da democracia é sair de tais oposições ao criar um domínio de convivência no qual a pretensão de ter um acesso privilegiado a uma verdade absoluta se desvanece. Vivemos uma cultura que valida a competição e a luta, e freqüentemente dizemos que a democracia é a livre disputa pelo poder. Isto é um erro, se o que queremos é uma convivência na qual não surjam a pobreza, o abuso e a opressão como modos legítimos de vida. Não existem a competição sadia nem a disputa fraterna. Se o que queremos é uma convivência em que não surjam a pobreza e o abuso como instituições legítimas do viver nacional, nossa tarefa é fazer da democracia uma oportunidade para colaborar na criação cotidiana de uma convivência fundada no respeito que reconhece a legitimidade do outro num projeto comum, na realização do qual a pobreza e o abuso são erros que podem e devem ser corrigidos.

Façamos da democracia um espaço político para a cooperação na criação de um mundo de convivência no qual nem a pobreza, nem o abuso, nem a tirania surjam como modos legítimos de vida. A democracia é uma obra de arte político-cotidiana que exige atuar no saber que ninguém é dono da verdade, e que o outro é tão legítimo quanto qualquer um. Além disso, tal obra exige a reflexão e a aceitação

do outro e, sobretudo, a audácia de aceitar que as diferentes ideologias políticas devem operar como diferentes modos de ver os espaços de convivência, que permitem descobrir diferentes tipos de erros na tarefa comum de criar um mundo de convivência, no qual a pobreza e o abuso são erros que se quer corrigir. Isto é uma coisa diferente da luta pelo poder.

Por último, quero fazer a seguinte reflexão: na medida em que a linguagem tem a ver com a ação, a linguagem sempre nos prende no fazer.

Certa ocasião, Pinochet afirmou que era um erro ele ser considerado um ditador, pois nenhum ditador aceita aprovar uma constituição que o limita. Esta afirmação de Pinochet é particularmente interessante, pelo menos por dois motivos: um, porque é válida, e outro, porque também diz: encontro-me prisioneiro de minhas próprias declarações, porque através delas o país mudou e não posso negá-las, uma vez que o fazer em que o país está não o permite. A queda de Pinochet começou com o trabalho da comissão constitucional que ele mesmo designou em 1974, porque nesse momento se configurou o espaço de ações que constituiu o caminho para a transição democrática. O país saiu do caminho da ditadura no momento em que começou a conversação da democracia. Ou seja, o país saiu do caminho da ditadura quando começou o agir e o emocionar que constituem a transição para o viver democrático. Mais do que isto, esse processo começou ainda durante a perseguição política e a negação dos direitos humanos. A conversação democrática constitui a democracia: o viver humano se faz no conversar.

Daí que a maneira como apresentamos o que dizemos é fundamental. Nossas declarações, afirmações ou discursos, na medida em que constituem as coordenações de ações em que nos movemos, ainda que nos pareçam abstratas e voláteis, nos configuram em seu espaço de ações. Em outras palavras, cada vez que alguém diz que o discurso do outro é uma especulação sem fundamento, o que ele diz é que o outro é hipócrita e afirma implicitamente: “Creio que quando você diz isto, na realidade está dizendo outra coisa que você oculta com ações que não são sinceras.” Mas a hipocrisia é uma reflexão a posteriori. A hipocrisia nunca é no presente; a hipocrisia é uma reflexão sobre a sinceridade das condutas do outro no passado, não agora, de modo que enquanto não se

puder acusar aquele que fala a mentira, o que fala está aprisionado por suas palavras. Ainda assim, para a estabilidade na harmonia da convivência será sempre melhor um discurso sincero que não possa ser desvalorizado posteriormente com a afirmação de hipocrisia. A convivência na desconfiança de hipocrisia só gera ruptura social e sofrimento, porque sempre implica a contínua geração de ações contraditórias.

Às vezes acreditamos que um discurso, por ser abstrato, não nos atinge, mas não é assim porque, como já disse, o falar tem a ver constitutivamente com o agir. Além disso, nessa história de interações recorrentes e de coordenações de ações em coordenação emocional, existem outras emoções além do amor. Algumas o negam, outras não, outras se entrecruzam com ele. O emocionar da convivência no discurso, na linguagem, não pode nem deve ser negado, porque é com ele que se dá o viver humano. É no emocionar que surgem tanto o amigo como o inimigo, não na razão ou no racional. Por isso devemos entender que a democracia se define e se vive a partir da emoção, a partir do desejo de convivência num projeto comum de vida.

Em outras palavras, a tarefa de criar uma democracia começa no espaço da emoção com a sedução mútua para criar um mundo no qual continuamente surja de nossas ações a legitimidade do outro na convivência, sem discriminação nem abuso sistemático. Tal empreendimento é uma obra de arte, um produto do desejo de convivência democrática, não da razão. Se não aceitamos a presença do fluir emocional num discurso não o compreendemos, e se não nos ocupamos do propósito criativo do discurso democrático, se não nos inteiramos de que a democracia pertence ao desejo e não à razão, não seremos capazes de viver em democracia, porque lutaremos para impor a verdade. A democracia é uma conspiração social para uma convivência na qual a pobreza, o abuso e a exploração são erros a serem corrigidos e são corrigidos porque se tem o desejo de fazê-lo.

Além disso, o viver na democracia exige aceitar que o projeto de uma ordem social não é pertinente, porque ela é, de fato, uma conspiração fundada num desejo de convivência. Ao pretender elaborar um projeto de uma ordem social abrimos espaço para a tirania, porque nos erigimos como

sabedores do dever ser social e exigimos que os outros sejam de uma certa maneira que consideramos apropriada. E tanto é assim que, como me fez notar meu amigo Darío Rodríguez, os que falam do homem novo “são sempre aqueles que querem impor um projeto social particular a partir de uma ideologia política surgida no caminho explicativo da *objetividade-sem-parênteses*”.

Parece-me que a democracia não pode traçar-se no projeto de uma ordem social, mas sim como a conspiração na realização de um projeto nacional, no desejo de gerar continuamente um modo de viver no qual o surgimento da pobreza, do abuso e da destruição da natureza sejam erros que se possam e se queiram corrigir. Eu chamo de *conspiração ontológica* à liberdade de ação que se conquista ao compartilhar um desejo que serve de referência para guiar o agir dos conspiradores na convivência. Cada vez que entramos num *acordo* para fazer algo juntos, de modo a não precisarmos nos controlar mutuamente, porque com aceitação e respeito pelo outro agimos com sinceridade, estamos numa conspiração ontológica. Quer dizer, estamos na construção de um mundo comum a partir do desejo da convivência. A democracia é uma conspiração ontológica que surge do desejo de viver juntos num país, em circunstâncias nas quais o mundo que trouxermos à mão no conviver será o mundo que viveremos juntos e que constituirá de fato este país. A conspiração ontológica nos confere liberdade porque se funda na confiança e no respeito mútuos. Na conspiração democrática, a Constituição e as leis que se geram sob elas constituem normas que permitem corrigir os erros que se cometem no propósito comum, precisamente porque os seres humanos não somos todos iguais e nem todos temos a possibilidade de possuir ao mesmo tempo uma visão local e geral do país que nos permita agir sempre de maneira responsável frente ao desejo que nos une. A conspiração democrática não requer um ser humano novo, requer apenas sinceridade na participação conspiratória democrática, e tal sinceridade não é difícil se cada um de nós sabe que é efetivamente parte dessa tal conspiração.

Ao mesmo tempo, na medida em que a conspiração democrática esta relacionada com o aspecto fundamental do humano que está no amor, ou seja, na aceitação do outro como um legítimo outro na convivência, a conspiração democrática é um convite criativo, não uma restrição autoritária.

O fracasso das ditaduras e dos sistemas totalitários e estadistas, de caráter socialista ou não, não é um fracasso econômico, mas espiritual. Seu fracasso é o fracasso do sistema de um projeto ontológico que busca estabelecer uma ordem social impondo um dever ser que nega o indivíduo como ser social consciente e responsável por sua participação na construção do mundo que ele traz consigo em sua convivência com os outros.

Cada vez que se deposita toda a sabedoria num grupo humano, seja este o dos militares, dos filósofos, dos técnicos, dos proletários, ou qualquer outro, gera-se uma tirania, porque se nega os outros. Agora estamos a ponto de fazer isto entregando a sabedoria aos empresários. A conspiração democrática é a única possibilidade de evitar tal alienação se somos capazes de vivê-la, reconhecendo que de fato o mundo que vivemos nós o constituímos *todos* num conviver, no qual nós mesmos somos o âmbito natural que nos sustenta. Se conseguimos fazer isto, as diferentes posturas existenciais, os diferentes afazeres, as diferentes ideologias passam a ser modos diferentes de olhar que permitem reconhecer diferentes tipos de erros na realização do projeto comum, num âmbito aberto de conversações que permite reconhecer esses erros. Mas, para que isso aconteça, precisamos querer que aconteça. E por que não? O Chile é nosso país, e por conseguinte, é tanto nossa responsabilidade quanto nossa oportunidade.

PERGUNTAS E RESPOSTAS

Foi dito aqui que a construção da democracia depende fundamentalmente das emoções. Mas as emoções simplesmente acontecem com as pessoas— eu não as controlo, e penso que isto ocorre com todo mundo. Por exemplo, há pouco tempo participei de um fórum com um economista de governo. Fui para lá com um ânimo muito aberto, mas me vi num clima belicoso; fiquei tenso e acabou acontecendo algo completamente diferente do que eu queria fazer. Agora compreendo melhor o que ocorreu graças ao que você disse a respeito das emoções, mas me pergunto: como mudar se elas não dependem de mim?

As emoções acontecem às pessoas, como todo o resto, mas duas coisas ocorrem ao mesmo tempo:

1) Existe background de semelhança e aceitação mútua fundamental entre os seres humanos na biologia do social. Isto se torna evidente em circunstâncias mais extremas, quando os discursos justificativos da negação do outro perdem presença, e só nos resta o encontro fundamental, como ocorre frente a uma catástrofe material ou relacionai. Normalmente temos discursos nos quais negamos a legitimidade do outro a partir de uma perspectiva ideológica, religiosa ou econômica, que define a validade de nosso argumento, dando-lhe um caráter transcendente racional. Quando nos encontramos com outra pessoa na agressão, por exemplo, eu diria que o mais provável é que ambos ou um dos dois tenhamos um discurso que pode ser um solilóquio, através do qual justificamos a negação do outro. Por exemplo, pensamos: “Este outro é um extremista e tudo o que diz se funda na sua ideologia da luta de classes. A única coisa que ele quer é me atacar.” Tal conversação

ou reflexão traz um certo emocional que define o ponto de partida do encontro como o de negação, e não de aceitação. Se o outro se enfrenta assim comigo, eu posso ficar preso em seu emocional e ao raciocinar com ele, fazê-lo somente na agressão. Com o outro pode acontecer o mesmo.

2) Sabemos que em toda relação interpessoal há um background biológico constitutivo último, no qual podemos nos encontrar como seres humanos. Se a pessoa consegue estar nesta condição, as conversações de aceitação mútua, de cooperação e de conspiração para um projeto comum são possíveis, e durarão até que um ou outro saia desse espaço emocional. Assim, se o outro diz “Sou muçulmano xiita”, e eu respondo “Sou católico”, é possível que passemos a outro espaço emocional de negação e não de aceitação, porque o “ser muçulmano xiita” e o “ser católico” trazem consigo dinâmicas emocionais diferentes. A verdadeira tarefa da convivência democrática está, primeiro, em desejá-la e, segundo, em gerar uma conspiração em que conversações que levam à negação mútua não se dêem de maneira sistemática. Eu penso que não são os interesses materiais ou ideológicos que juntam as pessoas na criação de uma convivência no mútuo respeito, porque quando isso acontece, as uniões são tão instáveis como o fluir das vantagens comparativas que esses interesses oferecem. Para mim, a convivência democrática surge da aceitação mútua e não a gera, pois é somente a partir da aceitação mútua que uma conspiração ontológica definidora de um modo de convivência que não leve ao abuso pode ocorrer.

É possível então eu mudar minha emoção?

Claro! Se você se encontra com um outro na negação, na agressão e de repente, no processo do encontro, você diz “Mas, na verdade, eu não quero atacar este homem”, então você começa a se relacionar com ele de outra maneira. O que aconteceu? Sua emoção mudou.

Mas isto “acontece comigo”, não sou eu que faço a mudança!

Você não a determina como uma ação externa a partir de você para você, mas, através de sua reflexão, porque você é a reflexão, você a orienta. Por exemplo, se acredito que uma pessoa me ataca ou me critica e em vez de simplesmente responder com um ataque me pergunto se *tenho fundamento para*

pensar assim, a interação segue outro caminho. Ao fazer esta reflexão, já me encontro noutra parte. Mas tenho que atrever-me a fazer esta reflexão ou *treinar-me* para fazê-la; ou, em outras palavras, tenho que querer fazer a reflexão, e para querer fazê-la tenho que partir da legitimidade de aceitar o outro.

Eu gostaria de perguntar se no plano da ética existe também uma ética entre parênteses e outra sem parênteses. Faço esta pergunta porque, de acordo com a cultura de cada povo, a ética pode ser diferente. Frente à morte ou ao crime, por exemplo. Mas no interior de uma sociedade com a mesma cultura, não existe por acaso uma ética diferente? É o que ocorre no Chile com as ideologias. Não seria mais fácil que uma só ética comprometesse uma mesma sociedade num tempo determinado?

Sem dúvida, mas será mais fácil ainda na medida em que encontrarmos um espaço de aceitação mútua. Se temos discursos que justificam a negação do outro, refreamos a difusão dos espaços de aceitação mútua. Por exemplo, se no meu discurso falo sobre um certo tipo de pessoas dizendo que a única coisa que desejam é gerar uma situação econômica que, segundo minha posição, é inadequada para o país, faço um discurso que valida continuamente uma postura de negação do outro. Para mudar isso necessito de outro discurso que me aproxime dos outros, de modo que isso não ocorra.

Por exemplo, num programa de televisão “De Cara Para o País”, Gabriel Valdés³, convidado numa certa ocasião, afirmava que as idéias não devem ser perseguidas, só as ações. Com isto estava dizendo que precisamos deixar um espaço de aceitação mútua, a partir do qual não tenhamos pretensões que limitem a extensão de nossa aceitação do outro como um ser legítimo. Ainda, no caso do julgamento de um crime, o acusado, mesmo se condenado, deve ser aceito como um legítimo outro, porque o que se pune é sua ação, não o seu ser. Se assim não o fazemos, não podemos falar de respeito pelos direitos humanos. O fato de não termos acesso a uma realidade objetiva em si não quer dizer que não possamos definir critérios de ação. Ao contrário, quer dizer que somos

³ Importante político chileno, um dos dirigentes do Partido Democrático Cristão. (Nota desta edição.)

responsáveis pelos critérios de ação que adotamos porque eles não são válidos em si, mas são válidos porque nós assim os consideramos. A aceitação do outro como um legítimo outro na convivência constitui a convivência social como a única convivência na qual o modo de conviver surge e se dá na aceitação, e não na negação que surge na exigência de que o outro seja diferente. Não é o medo do castigo que detém o crime na vida social — ele simplesmente não aparece. O crime surge depois que a convivência social tiver se rompido.

O ato de gerar uma Constituição funda o país como uma república, ao definir o espaço de condutas legítimas na convivência. A Constituição poderia ser esta ou outra, mas devemos entrar em acordo a este respeito, e, ao entrarmos em acordo, expressamos o desejo de convivência num espaço de aceitação mútua mínimo, que a mesma Constituição acordada define. Nossos discursos poderão parecer mais ou menos racionais ou progressistas, mas o fundamental é a criação de um domínio emocional de aceitação de uns pelos outros num domínio de convivência onde se desenvolverá nossa legalidade, e onde nos aceitaremos. Isto é o que queria dizer Gabriel Valdés, quando afirmava que não podia negar o comunismo a partir de um ponto de vista meramente ideológico, porque ao fazê-lo se encontraria negando múltiplos modos de pensar, alguns dos quais não conhecia, e teria que negá-los a priori, independentemente de seu aparecimento. Perseguir as ideologias nos conduz a esta situação. Por isso ele propõe um critério de ação que permite reconhecer de maneira particular se certas pessoas ficam ou não à margem da legalidade acordada na Constituição. Se não entrarmos num acordo sobre um espaço de convivência, vamos acabar rapidamente vivendo os caprichos de um de nós, a quem obedeceremos por medo, ou pelas vantagens secretas ou visíveis que nos traz.

Na dinâmica humana sempre se formam grupos. Isto está relacionado com as aceitações, com as conversações, com os encontros. Quando nos encontramos num plano humano suficientemente básico, nos aceitamos. Por exemplo, se vou ao sul do Chile como uma pessoa qualquer, e me encontro numa situação de necessidade, bato à porta de uma casa, peço ajuda e a recebo. Mas se vou ao sul do Chile como pertencente a uma

ideologia, e bato à porta de uma casa cujos proprietários têm uma outra ideologia, não me ajudam. Por quê? Porque com minha ideologia defini os limites da aceitação. A tarefa democrática é gerar um conversar no qual o limite da aceitação seja tão amplo que nos envolva a todos num projeto comum, como um desejo básico de convivência que é nosso âmbito de liberdade e nossa referência para nosso agir com responsabilidade social.

A respeito da pergunta por uma ética entre parênteses, quero esclarecer que a noção de estar entre parênteses se refere exclusivamente ao percebermos que não temos acesso a uma realidade independente e que, portanto, não podemos pretender que as coisas que dizemos sejam válidas só porque temos este acesso privilegiado à realidade ou à verdade.

A preocupação ética se constitui na preocupação com o outro, dá-se no espaço emocional e tem a ver com sua aceitação, qualquer que seja o domínio no qual esta se dê. Por isto a preocupação ética nunca vai além do domínio de aceitação do outro em que ela se dá. Ao mesmo tempo, dependendo de aceitarmos ou não o outro como um legítimo outro na convivência, seremos ou não responsáveis frente a nossas interações com ele ou ela, e nos importarão ou não as consequências que nossas ações tenham sobre ele ou ela.

No caminho explicativo da *objetividade-sem-parênteses*, o outro não é aceito como um legítimo outro, e nunca somos responsáveis pela negação do outro. Nós o negamos em defesa da humanidade, em defesa da verdade ou em defesa da pátria. Se negamos o outro porque ofendeu a bandeira, é o respeito pela bandeira que o nega, não nós.

Já no caminho explicativo da *objetividade-entre-parênteses*, no qual me dou conta de minha participação com o outro na configuração do mundo, se nego o outro eu o faço porque não me agrada o que ele faz, e se o nego porque ele ou ela pisoteia a bandeira, minha negação se deve a que eu não gosto que pisoteiem a bandeira. Nesse caso, minha negação do outro é um ato responsável. Quer dizer, eu me faço responsável pelos meus atos e aceito as consequências que eles possam ter. Não pretendo ser inocente e nem afirmar que

eles independem de meus desejos. Repito, a preocupação com o outro não ultrapassa o espaço de aceitação do outro em que surge, ou seja, não vai além do amor. A ética, como o domínio de nossa preocupação com as consequências que nossas ações têm na vida de outros seres humanos, pertence ao domínio de aceitação do outro como um legítimo outro na convivência, ou seja, ao domínio do amor.

É por isto que as preocupações éticas nunca vão além do domínio social em que surgem e têm formas diferentes em diferentes culturas. É por isto, também, que argumentos racionais sobre ética só convencem aos convencidos. O convite ético não é racional, mas emocional. É a partir do amor que o outro tem presença.

Não digo como o Papa “O amor é mais forte”. Digo que a biologia é mais forte. O amor não é uma coisa especial, é cotidiano, e vocês notarão que em todas as situações de crise humana, de crise nas comunidades, de terremotos, de incêndios, de situações extremas, as pessoas se encontram num nível básico humano onde a solidariedade está presente e nem sequer é preciso recomendá-la, ela aparece sozinha. Por quê? Porque o amor nos pertence como característica biológica que constitui o humano.

Notem que a maior parte das enfermidades humanas surgem na negação do amor. Adoecemos se não nos querem, se nos rejeitam, se nos negam ou se nos criticam de uma maneira que nos parece injusta. Podemos até mesmo adoecer de câncer, porque a dinâmica fisiológica tem a ver com a dinâmica emocional.

No que diz respeito ao desejo de controlar as emoções, penso que se trata de uma colocação inadequada, porque supõe que elas precisam ser controladas por seu caráter negativo. Mas não é assim. As emoções constituem o fundamento de todo nosso afazer. O que nos cabe é inteirarmos-nos delas para agirmos responsavelmente, isto é, dando-nos conta de se queremos ou não as consequências de nossas ações. A responsabilidade tem a ver com a compreensão dos nossos próprios desejos, e surge na reflexão como um ato no qual colocamos nossos desejos sob o escrutínio dos desejos. Em outras palavras, a responsabilidade não pertence ao domínio

da razão. O mesmo ocorre com a liberdade que surge com nossa responsabilidade sobre nossa responsabilidade.

O desejo de controle é um desejo de domínio que surge de nossa falta de confiança frente o natural e frente a nossa capacidade de convivência com o natural. No desejo de controle constitui-se a cegueira, frente o outro ou o meio, e frente a si mesmo, que não permite ver as possibilidades de convivência. Por exemplo, se não pretendo controlar o clima, ou o caudal do rio Mapocho, as únicas perguntas que posso me fazer são “que mudanças ocorreram, e que mudanças teriam que ocorrer para mudar a dinâmica do rio Mapocho, de tal maneira que certas catástrofes não ocorram?”. Ao aceitar o rio Mapocho sem tentar controlá-lo, não me ponho a lutar contra ele e posso ocupar-me do reflorestamento da cordilheira que resultaria na regulação natural de seu caudal. Assim, por exemplo, se me ocupo do reflorestamento para que a vegetação retenha mais água quando chove, e ela não corra imediatamente para o rio, não quer dizer que o esteja “controlando”, porque não estou lutando com ele. O que faço, ao modificar as circunstâncias da constituição do rio, é conviver com ele num contínuo sentir de quando a situação está sendo adequada ou não para esta convivência. Porque aceito o rio me dou conta de que ele, as montanhas, nós etc, formamos um sistema de coexistência que não se pode alterar sem negar a um ou a outro.

Quando se abandona a noção de controle e se aceita a noção de cooperação ou convivência, aparece o sistema. A gente se dá conta dele.

Por exemplo, com relação às enchentes ocorridas há alguns anos, considerava-se que o rio era responsável por tudo, porque não se via o sistema rio Mapocho-montanhas-habitantes. Nunca havia conversações a respeito. Pode-se dizer que numa emergência determinada atitude vai ser tomada. Mas quando digo que numa emergência tomarei tal atitude, quero dizer que estou consciente de que se trata de um momento preciso numa situação mais duradoura. Nesse dar-me conta não falo de controle, mas de emergência, e de minhas ações no sistema para evitar emergências através de um entendimento total de todos os elementos e relações participantes. O mesmo ocorre no espaço humano no que se refere às relações de convivência.

Não vou fazer uma pergunta, mas quero dizer que não posso aceitar a afirmação de que o poder não importa numa relação social.

Do meu ponto de vista o exercício do poder, que impõe mandato também a pessoas que podem não estar de acordo, é conveniente e necessário. Porque se uma sociedade política, em termos democráticos, adota um determinado acordo por maioria e impõe uma determinada forma de convivência, e alguns dos que estão submetidos voluntariamente a viver nesta comunidade democrática não aceitam aquilo (porque não o acham justo ou porque não o querem), o poder, neste caso, deve se impor legitimamente, e deve-se obrigar a estas pessoas, para o bem comum, que tenham determinadas atitudes, ainda que não estejam dispostas a isto.

Eu não nego as relações de poder. Quis mostrar qual é a dinâmica nessas relações. Disse que havia relação de poder quando havia obediência. E há obediência quando alguém faz algo que não quer fazer, em resposta a uma petição que pode ser de uma pessoa ou de um sistema onde esse alguém está inserido, porque deseja manter essa relação.

Eu diria que na convivência dentro de uma comunidade humana há momentos em que se deve aceitar relações de poder, mas essas relações não são relações sociais. Sabemos que todas as relações dentro de uma comunidade humana são comumente chamadas de sociais. O que eu afirmo é que nas relações participam diferentes emoções, e que estas lhes dão diferentes características que são obscurecidas ou negadas quando não são reconhecidas. Assim, existem as que têm a ver com nossa história biológica, como o amor, que constitui o domínio de aceitação mútua. Cada vez que falamos do social na vida cotidiana, fazemos referência a esta emoção. Dizer “Aqui não se socializa, aqui se trabalha”, significa dizer que socializar e trabalhar são atividades distintas, e que são distintas porque acontecem sob emoções diferentes. De modo que quando se diz “As relações de trabalho são relações sociais”, unem-se relações impossíveis de se unirem se consideramos as emoções envolvidas. Eu não quero fazer isto porque as diferentes emoções constituem domínios de ações diferentes, e as relações que se estabelecem nelas levam a diferentes maneiras de agir. Em outras palavras, eu quero separar as relações humanas segundo as emoções em que se fundam,

porque é a emoção que as define. Se não fazemos isto, afirmo, não podemos compreender as comunidades humanas, porque não vemos que estas estão constituídas como redes de diferentes tipos de sistemas que não devem ser confundidos porque implicam ações diferentes. E se não entendemos as comunidades humanas, mal podemos compreender os indivíduos que as realizam e que como nós vivem de interseção de muitos sistemas ao mesmo tempo.

O Chile é uma comunidade humana. Portanto, é uma rede de sistemas sociais e não-sociais. Ao formar-se esta comunidade humana, como acordo fundamental de regulação de nossas interações, nós nos damos uma constituição que define certas condutas que aceitamos e que devem ser satisfeitas de todos os modos, e especificamos, além disso, uma relação de poder. Ou seja, aceitamos como membros dessa comunidade que há certas coisas que devemos fazer pelo simples fato de aceitarmos pertencer a ela. Nesse ato de aceitação, aceito também as consequências de meus atos nela, segundo as normas da constituição. Mas, no âmbito de um acordo fundamental de convivência como esse, há sistemas sociais e sistemas não-sociais, relações sociais e relações não-sociais.

Alguém poderia dizer que me estou colocando contra todo o discurso sociológico tradicional. Talvez sim. No entanto, penso que todo afazer profissional e técnico é um borbulhar de conversações no viver cotidiano de onde surgem. Todas as palavras, portanto, surgem nesse espaço. Por isso tem-se que escutar a palavra *social* deste lugar. Se não o fazemos, não chegaremos a compreender o que acontece com seu uso técnico e cometeremos erros conceituais. As palavras têm a ver com a coordenação do fazer, e é o fazer que coordena o que constitui seu significado, não o contrário.

A convivência com um veterinário ou com um mecânico é diferente, as coordenações de ações são diferentes e os significados das palavras são diferentes, ainda que soem do mesmo modo. As palavras são elementos num domínio de coordenações de ações. Assim, o significado da palavra *gata* é diferente na comunidade do mecânico e na comunidade do veterinário, e isto é assim porque esta palavra participa, em cada caso, de diferentes fluxos de coordenações de ações, e,

como tais, seus significados pertencem à concretude do viver, e não ao espaço abstrato de reflexões no qual são distinguidas ao se falar de semântica. Além do mais, é porque o significado das palavras pertence ao fazer que a linguagem se aprende no viver em coordenações de ações, e que diferentes domínios de ações implicam diferentes domínios semânticos e vice-versa. É também por isso que, se você vive com um mecânico, as palavras surgem normalmente significando o que significam no domínio da mecânica. Isto todos sabemos, mas nem sempre nos ocupamos disto, e não compreendemos como o viver depende do conversar e como o conversar depende do viver.

As palavras são nós em redes de coordenações de ações que surgem na convivência. Por isso, mudar os significados das palavras implica mudar os domínios de ação, e mudar os domínios de ação implica mudar o modo de conviver. E por isso também é certo que, se não se mudam as palavras, não mudam as ações que elas configuram, e não muda o modo de viver. Se uso a palavra *social* da mesma maneira como é usada na sociologia, não digo nada de novo em sociologia. Se quero dizer algo novo, tenho que distorcer o uso de uma palavra numa direção ou noutra, ou inventar uma nova. O normal é que encontre rejeição em ambos os casos, porque de fato o que faço ao mudar o linguajar é alterar o curso normal das coordenações de ações. É o que acontece com o uso da palavra *social* ao querer circunscrever seu uso ao âmbito das relações humanas fundadas no amor. Creio, no entanto, que a distinção é tão fundamental que insistirei nela, apesar das dificuldades que venham a surgir.

RESUMO

Para terminar, quero agora apresentar um resumo de algumas reflexões que fiz a respeito da linguagem, das emoções, da ética e da conspiração.

A LINGUAGEM

Estamos acostumados a considerar a linguagem como um sistema de comunicação simbólica, na qual os símbolos são entidades abstratas que nos permitem mover-nos num espaço de discursos, flutuante sobre a concretude do viver, ainda que a representem.

Com efeito, a linguagem, sendo um fenômeno que nos envolve como seres vivos e, portanto, um fenômeno biológico que se origina na nossa história evolutiva, consiste num operar recorrente, em coordenações de coordenações consensuais de conduta. Disto resulta que as palavras são nós nas redes de coordenação de ações, e não representantes abstratos de uma realidade independente dos nossos afazeres. É por isto que as palavras não são inócuas, e que não é indiferente usarmos uma ou outra numa determinada situação. As palavras que usamos não somente revelam nosso pensar, como também projetam o curso do nosso fazer. Ocorre, entretanto, que o domínio em que se realizam as ações que as palavras coordenam não é sempre claro num discurso, e é preciso esperar o devir do viver para sabê-lo. Entretanto, não é este último ponto que pretendo ressaltar, mas o fato de que o conteúdo do conversar numa comunidade não é inócuo para esta comunidade, porque arrasta consigo seus afazeres.

Permitam-me uma reflexão sobre o que aconteceu nos últimos meses na história do Chile. Ao mesmo tempo peço

desculpas por fazê-la como biólogo que não está em condições de fazer uma avaliação histórico-político-econômica. Penso que o que aconteceu em relação ao plebiscito⁴ de 1988 mostra exatamente o que disse sobre a linguagem como um operar em *coordenações de coordenações de ações*. Em 1973, quando se deu o golpe militar, a Junta Governamental afirmou que tinha a intenção de gerar uma democracia. Os que escutamos não acreditamos, porque nos pareceu que as palavras não estavam sendo confirmadas pelos atos. Mas o discurso da intenção democrática se manteve. No decorrer do processo, nomeou-se uma comissão constitucional que eventualmente escreveu um projeto constitucional que, modificado aqui e ali por Pinochet, foi aprovado num plebiscito. Começou-se a falar de leis eleitorais, de leis de partidos políticos, de procedimentos eleitorais. Ou seja, gerou-se uma trama de conversações para a democracia que constituiu uma rede de ações. O que aconteceu em 5 de outubro de 1988, dia do Plebiscito Presidencial, com certeza não reflete o desejo de Pinochet, mas ocorreu. Ocorreu porque o governo não pôde detê-lo! Ocorreu porque a rede de conversações, a rede de coordenações de ações gerada no processo dos discursos e debates sobre a democracia e a legalidade democrática constituiu uma trama de ações que não pôde ser evitada, porque não existe o espaço de conversações no qual as ações que a evitassem pudessem surgir. Não! Esta não é uma reflexão superficial a posteriori! As conversações, como um entrelaçamento do emocionar e do linguajar em que vivemos, constituem e configuram o mundo em que vivemos como um mundo de ações possíveis na concretude de nossa transformação corporal ao viver nelas. Os seres humanos somos o que conversamos, e é assim que a cultura e a história se encarnam em nosso presente. É conversando as conversações que constituem a democracia que construiremos a democracia. De fato, nossa única possibilidade de viver o mundo que queremos viver é submergirmos nas conversações que o constituem, como uma prática social cotidiana, numa contínua *co-inspiração ontológica* que o traz ao presente.

⁴ Consulta à população, convocada pelo governo Pinochet, para decidir se a Constituição do país deveria ser ou não modificada. A aprovação da mudança pelo plebiscito rejeitou, ao tempo, o regime ditatorial de Pinochet. (*Nota desta edição.*)

AS EMOÇÕES

Vivemos uma cultura que desvaloriza as emoções em função de uma supervalorização da razão, num desejo de dizer que nós, os humanos, nos distinguimos dos outros animais por sermos seres racionais. Mas acontece que somos mamíferos e, como tais, somos animais que vivem na emoção. As emoções não são algo que obscurece o entendimento, não são restrições da razão: *as emoções são dinâmicas corporais que especificam os domínios de ação em que nos movemos*. Uma mudança emocional implica uma mudança de domínio de ação. Nada nos ocorre, nada fazemos que não esteja definido como uma ação de um certo tipo por uma emoção que a torna possível.

O resultado disto é que o viver humano se dá num contínuo entrelaçamento de emoções e linguagem como um fluir de coordenações consensuais de ações e emoções. Eu chamo este entrelaçamento de emoção e linguagem de *conversar*. Os seres humanos vivemos em diferentes redes de conversações que se entrecruzam em sua realização na nossa individualidade corporal.

Se queremos entender as ações humanas não temos que observar o movimento ou o ato como uma operação particular, mas a emoção que o possibilita. Um choque entre duas pessoas será vivido como agressão ou acidente, *dependendo da emoção* na qual se encontram os participantes. Não é o encontro que define o que ocorre, mas a emoção que o constitui como um ato. Daí que os discursos racionais, por mais impecáveis e perfeitos que sejam, são completamente ineficazes para convencer o outro, se o que fala e o que escuta o fazem a partir de diferentes emoções. E isto é assim porque o domínio racional em que nos movemos a cada instante é constituído como um domínio de coerências operacionais pela aceitação das premissas fundamentais que o definem num ato emocional. As premissas fundamentais que constituem um domínio racional nós as aceitamos a priori, porque queremos fazê-lo, porque nos agradam. Em outras palavras, *se queremos democracia, teremos democracia* e teremos racionalidade democrática. Mas *não a teremos nunca se não a quisermos e se não fizermos as conversações que a constituem*

como um domínio de *coordenações de ações e emoções* que funda a racionalidade que a justifica.

Parece-me que o grande problema na constituição de um país é a criação de uma *inspiração* a partir da qual seus habitantes possam encontrar-se numa concordância emocional que lhes permita fazer certas conversações, como as da democracia. Quando era estudante de medicina, em 1950, nós, os estudantes, vivíamos nosso ser como um afazer que nos permitiria devolver à comunidade chilena, ao país, o que havíamos recebido dele ao tornar possível sermos estudantes. Estudávamos medicina para devolver à comunidade o que havíamos recebido dela. Nós ganharíamos a vida no processo, mas nossa tarefa era devolver ao país o que havíamos dele recebido. E isto, de uma maneira ou de outra, constituía uma inspiração fundamental, porque era ali onde os diferentes grupos ideológicos nos encontrávamos. No fundo, as diferentes ideologias eram diferentes perspectivas de olhar a tarefa de cumprir um propósito fundamental comum.

Pessoalmente, não vejo a democracia como a oportunidade de luta ideológica. Creio que a luta ideológica nega a democracia e, ao mesmo tempo, penso que as ideologias são absolutamente essenciais e têm presença porque são diferentes modos de olhar que permitem ver diferentes coisas. As diferentes ideologias implicam diferentes conversações, quer dizer, diferentes redes de coordenações emocionais e de ações, o que resulta em diferentes distinções, na tarefa de realizar um projeto comum.

As conversações de luta não pertencem à democracia. A luta constitui o inimigo porque necessita dele e obscurece as condições que lhe dão origem. Na luta há vencedores e derrotados, não o desaparecimento de inimigos. O derrotado tolera o vencedor esperando por uma oportunidade de revanche. A tolerância é uma negação do outro suspensa temporariamente. As vitórias que não exterminam o inimigo preparam a guerra seguinte. Na democracia não há luta. Se queremos democracia, e de fato estamos na paixão da construção de uma democracia, estamos nas conversações que constituem um projeto comum de convivência na aceitação e no respeito recíprocos, que permitem a colaboração na

configuração de um mundo no qual a pobreza e o abuso não surgem como modos legítimos de viver. Se estamos na paixão pela democracia, estamos nas conversações que fazem das distintas ideologias diferentes modos de descobrir diferentes erros na realização do projeto comum. Se estamos na paixão pela democracia podemos escutar o outro e cooperar. Se estamos na luta, o outro precisa desaparecer, ou, mais cedo ou mais tarde, me destruirá.

A ÉTICA

Já contei a experiência que tive na Inglaterra visitando um museu que exibia o sofrimento provocado pela bomba atômica em Hiroshima, e disse como um amigo meu se mostrou indiferente à dor daquele povo. Com relação a essa atitude penso que, se não estou na emoção que inclui o outro em meu mundo, não posso me ocupar de seu bem estar. Os discursos sobre os direitos humanos, fundados na justificativa racional do respeito ao humano, serão válidos somente para aqueles que aceitam o humano como central, para os que aceitam a esse outro como membro de sua própria comunidade. É por isto que os discursos sobre os direitos humanos, os discursos éticos fundados na razão, nunca vão além daqueles que os aceitam desde o início, e não podem convencer ninguém que não esteja convencido de antemão. Somente se aceitamos o outro, o outro é visível e tem presença.

Em outras palavras, a preocupação ética nunca ultrapassa a comunidade de aceitação mútua em que surge. Por isso, se de fato queremos viver uma democracia que se estenda por todo o país, temos que fazer dele uma unidade com um fundamento ético-moral comum, no qual todos sejamos legítimos. Temos que fazer do país uma unidade com um propósito comum, que efetivamente o defina como unidade, e dentro da qual todos os chilenos sejamos emocionalmente aceitos como membros.

Parece uma tarefa difícil. Não tenho uma resposta para ela, mas a história nos mostra exemplos interessantes e oportunos. Estou pensando naquelas comunidades antigas, não-primitivas, nas quais existiam os Conselhos de Anciãos que incluíam homens e mulheres mais velhos. Tratava-se de

comunidades que não se regiam por leis escritas, nas quais os Conselhos de Anciãos constituíam a referência ética-moral a partir da qual se refletia sobre os problemas, as dificuldades e as transgressões aos modos de convivência que se produziam. Penso também no caso dos aborígenes da Austrália. Entre eles existe um problema grave de alcoolismo, mas em algumas comunidades tal problema está se resolvendo sozinho. Trata-se de comunidades que recuperaram os Conselhos de Anciãos como referência ética-moral para os mais jovens. Homens e mulheres alcoólatras trazem seus problemas para o Conselho, o qual, ao escutá-los, lhes oferece um espaço de aceitação e respeito que dá sentido e legitimidade social a suas vidas, e o alcoolismo desaparece.

Vejamos agora um exemplo moderno. A Corte Suprema dos Estados Unidos tem como função examinar se as resoluções judiciais que lhe chegam violam ou não os princípios da Constituição. Pois bem, a *intenção* da Constituição tem a ver com o *ético-moral*, com o objetivo da convivência, não com as formas particulares que esta adota. A intenção da Constituição é um projeto ético-moral que, ainda que permaneça escrito, deve ser interpretado a cada leitura. O resultado é que a Corte Suprema dos Estados Unidos da América do Norte atua de fato como um Conselho de Anciãos frente ao projeto de país que funda a Constituição. É a intenção de convivência que define um país, porque é a referência que funda suas leis e é a coincidência com essa intenção a tarefa mais difícil na constituição de uma democracia.

UMA CONSPIRAÇÃO

A tragédia do Chile é seu desmembramento como comunidade. Os sistemas sociais se fundam e se constituem sob a emoção da aceitação mútua. Nem todas as relações humanas são relações sociais. São relações sociais somente aquelas que se constituem na aceitação mútua, isto é, na aceitação do outro como um legítimo outro na convivência. Outras relações, como as relações de trabalho, por exemplo, que se baseiam na aceitação de um compromisso para a realização de

uma tarefa, envolvem outra emoção fundamental diferente do amor, e por isto digo que não são relações sociais. Digo o mesmo com relação às relações hierárquicas, porque se constituem sob outra emoção, a da negação mútua. Obedecemos quando fazemos o que o outro nos exige, em circunstâncias nas quais não o queríamos fazer. Por isso, o que obedece se nega ao obedecer, e nega ao que manda porque não aceita espontaneamente a validade do que este pede. Por sua vez, o que manda nega ao que obedece porque lhe exige que faça o que não quer fazer, e nega a si mesmo porque se crê merecedor da obediência do outro. De modo que as relações hierárquicas não se fundam na aceitação mútua e, sim, na negação mútua.

Por outro lado, as relações de trabalho tampouco se fundam na aceitação do outro, mas se baseiam no compromisso para a realização de uma tarefa. Daí que o ser social, nas relações de trabalho, é uma impertinência. Pode até ser substituído por um robô. Quando a unidade de uma comunidade humana se perde, e esta se fragmenta em sistemas sociais e não-sociais independentes, são necessários sistemas legais que estabeleçam uma coordenação que cruze as fronteiras de tais sistemas e reconstitua a comunidade como totalidade. Para que isto ocorra, sem dúvida, tais sistemas legais devem ser a expressão do desejo de reconstituição de tal comunidade.

A perspectiva ética não ultrapassa a fronteira do sistema social na qual surge, e a adoção de condutas não-éticas numa comunidade aparece da fragmentação dessa comunidade como unidade social. Nestas circunstâncias, o que é que nos aconteceu no Chile? Nós nos fragmentamos como comunidade e, creio, a única forma de nos reconstituirmos como nacionalidade é através de uma conspiração, através de uma inspiração conjunta para nossos afazeres como nação. Deve ser uma co-inspiração ético-moral que defina e constitua um espaço de aceitação mútua, no qual a presença de qualquer chileno seja legítima, ainda que não o conheçamos, e no qual nossas ações não neguem essa presença. Para isto necessitamos, provavelmente, imaginar algo como o que imaginaram os norte-americanos em sua Corte Suprema, que é um órgão que constitui uma referência para determinar quando uma legislação ou uma decisão judicial viola a intenção ético-moral da Constituição.

UM CONVITE AO CHILE: À GUISA DE CONCLUSÃO⁵

O Chile é nosso mundo e ele há de ser o que dele fizermos. Não temos outro. Mas que Chile queremos?

Nossos atos nos revelam. Se todos queremos realmente viver numa sociedade democrática, nossos atos cotidianos a construirão, e o Chile será uma sociedade democrática. Se não o fizermos assim, a defesa de nossas ideologias, de nossas posições filosóficas ou religiosas nos cegará e nos levará inevitavelmente a condutas que validam o autoritarismo e a ditadura. O mundo em que vivemos é sempre e a todo momento responsabilidade nossa.

A convivência social se funda e se constitui na aceitação, no respeito e na confiança mútuos, criando assim um mundo comum. E nessa aceitação, nesse respeito e nessa confiança mútuos é que se constitui a liberdade social. Isto é assim porque a constituição biológica humana é a de um ser que vive no cooperar e no compartilhar, de modo que a perda da convivência social traz consigo a enfermidade e o sofrimento.

A enfermidade do Chile é o medo de não ter capacidade para a convivência social. É este medo que nos leva à negação do outro, à intolerância, à desconfiança, à falta de reflexão, e à aceitação do uso da autoridade em vez da conversação e do acordo como modos de convivência. Essa enfermidade tem como resultado o autoritarismo que surge em cada um de nós com a perda da confiança na nossa capacidade de convivência democrática, ou na obediência e na submissão a um desígnio imposto e indiferente à ação de nossa reflexão.

⁵ Este texto foi redigido principalmente pelo autor e assinado pelos Prêmios Nacionais de Ciências, doutores Danko Brncic (1987), Héctor Croxato (1979), Joaquín Luco (1975), Herman Niemayer (1983), Igor Saavedra (1981) e Luis Vargas (1985), em Santiago do Chile, em novembro de 1987.

Nós queremos participar na tarefa cotidiana de fazer do Chile uma sociedade democrática e recuperar assim a liberdade social. Em outras palavras, queremos participar no projeto comum de fazer do Chile uma sociedade na qual o abuso e a pobreza sejam erros de convivência que se tem que reconhecer e corrigir, e que podem ser reconhecidos e corrigidos sem a perda da liberdade social.

As ações que constituem uma sociedade democrática não são a luta pelo poder nem a busca de uma hegemonia ideológica, mas a cooperação que continuamente cria uma comunidade onde os governantes aceitem ser criticados e, eventualmente, trocados, quando suas condutas divergirem do projeto democrático que os elegeram. Daí nossa responsabilidade como chilenos: a história social do Chile a fazemos nós, os chilenos.

Este é um convite para que nos unamos, antes de mais nada, no projeto comum de fazer do Chile uma sociedade na qual as diferentes perspectivas políticas sejam somente diferentes modos de ver na cooperação pela criação cotidiana de uma sociedade capaz de corrigir o abuso e a pobreza. Este é um convite para que este objetivo comum seja um guia em nossa convivência — não a suspeição, o medo ou as ambições autoritárias de ninguém.

Nos próximos meses, acontecimentos decisivos para o futuro da nação irão se desencadear. Isto representa uma oportunidade para que os chilenos exerçamos o respeito mútuo, a confiança, a conversação e a cooperação na causa comum democrática, para além das opções ideológicas ou políticas individuais. O importante não está aí, mas em nossa decisão de criar, a partir de agora, um Chile democrático.

Em suma, convidamos a declarar, publicamente, que nosso propósito político para a eternidade, como chilenos, é colaborar com base em todas as perspectivas ideológicas na tarefa cotidiana de fazer do Chile uma comunidade humana democrática. Convidamos a nos comprometer com que nenhum de nós irá procurar apropriar-se da verdade política na instalação de uma ditadura ideológica, econômica ou religiosa.

Compatriotas, este é o momento em que temos de atuar. Não tenhamos medo: se queremos, podemos agora incorporar a sensatez à vida nacional, e recuperar nossa dignidade de chilenos.

FIM DO LIVRO