

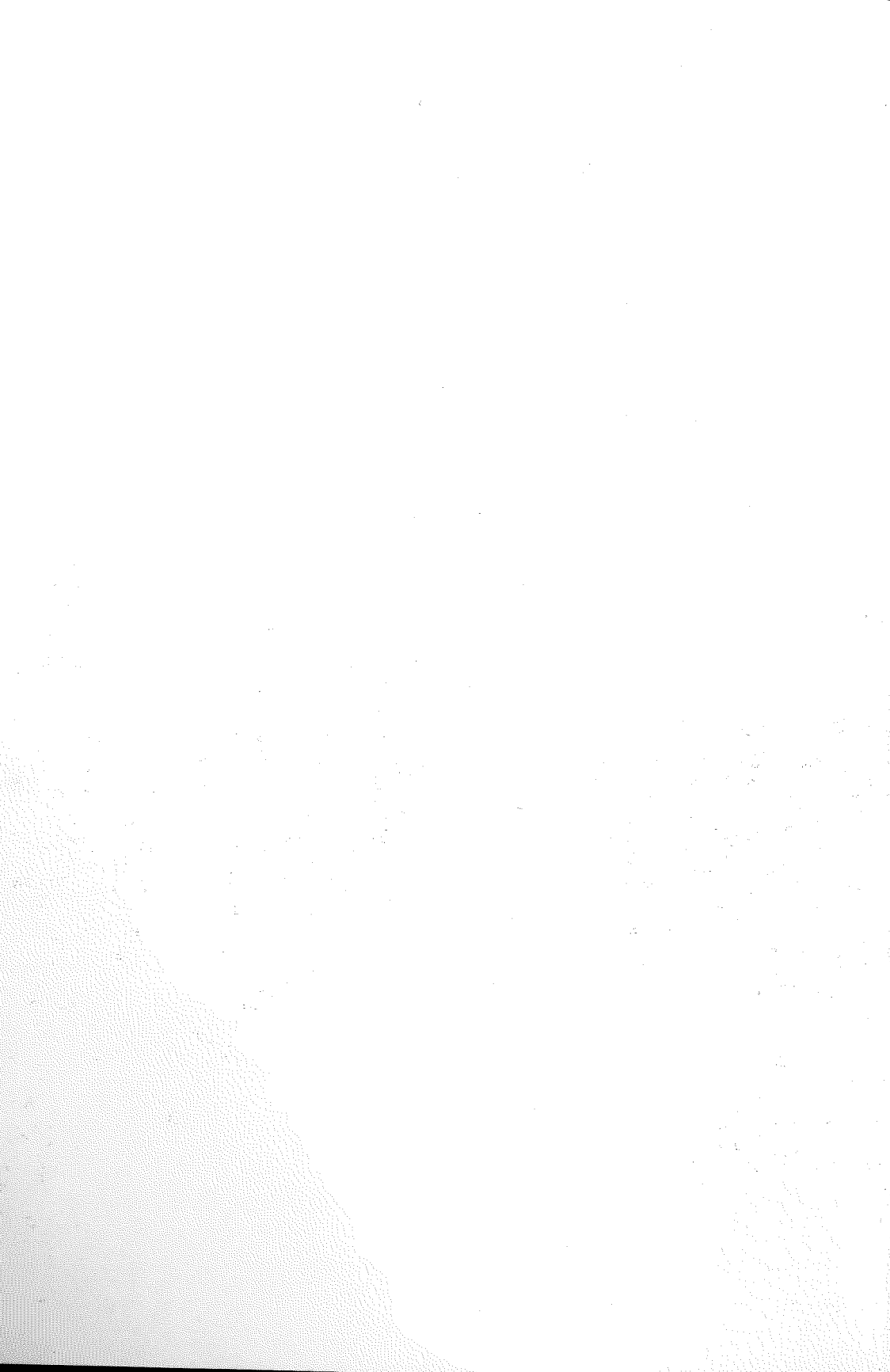
POLÍTICA & TRABALHO

REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - Número 21 - Outubro de 2004



ISSN 0104-8015

Programa de Pós-Graduação em Sociologia - Universidade Federal da Paraíba



POLÍTICA & TRABALHO

Revista *Política & Trabalho*
Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Centro de Humanidades
Universidade Federal da Paraíba

Coordenação 2003/2005
Ariosvaldo da Silva Diniz
Lemuel Guerra

Publicação semestral do PPGS/UFPB
nº 21 - outubro de 2004
ISSN 0104-8015

Conselho Editorial

Adriano de León (UFPB), Andrea Ciacchi (UFPB), Ariosvaldo da Silva Diniz (UFPB), Brasília Carlos Ferreira (UFRN), César Barreira (UFC), Cláudia Fonseca (UFRGS), Cynthia Lins Hamlin (UFPE), Edgard Afonso Malagodi (UFCG), Eliana Monteiro Moreira (UFPB), Inaiá de Carvalho (UFBA), Ilse Scherer-Warren (UFSC), Jacob Carlos Lima (UFSCar), Jessé Souza (UENF), Joanildo A. Burity (FUNDAJ), José Arlindo Soares (UFPB), Julie Antoinette Cavnac (UFRN), Maria Carmela Buonfiglio (UFPB), Maria de Nazareth Baudel Wanderley (UFPE), Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB), Neide Miele (UFPB), Orlando Miranda (USP), Paulo Henrique Martins (UFPE), Regina Novais (UFRJ), Rubens Pinto Lyra (UFPB), Sandra J. Stoll (UFPR), Theophilos Rifiotis (UFSC), Vera da Silva Telles (USP).

EDITOR

Terry Mulhall (UFPB)

COMISSÃO EDITORIAL

Aécio Amara! Jr. (UFPB)
Artur Perrusi (UFPB)
Eliana Monteiro Moreira (UFPB)

SECRETARIA DA EDITORIA

Maria Sandra Rodrigues dos Santos

A apresentação de colaborações e os pedidos de permuta e/ou compra devem ser encaminhados à Revista *Política & Trabalho*:

Universidade Federal da Paraíba - Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - Bloco V
Campus I - Cidade Universitária - CEP 58.051-970 - João Pessoa - Paraíba - Brasil
Telefax (0-XX-83) 216 7204 - E-mail: politicaetrabalho@hotmail.com

Capa (layout e arte): Tarsila do Amaral: Antropofagia

Impressão: Manufatura Editora

Brasil - outubro de 2004

POLÍTICA & TRABALHO

Revista de Ciências Sociais

**Publicação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia
da Universidade Federal da Paraíba
(Campus - João Pessoa)**

**Ano XX
Número 21
outubro de 2004**

ISSN 0104-8015



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor - Rômulo Soares Polari

Vice-Reitora - Maria Yara Campos Matos

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa - Marcelo Sobral da Silva

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretor - Lúcio Flávio de Vasconcelos

Vice-Diretora - Sandra Regina Moura

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Coordenador - Ariosvaldo da Silva Diniz

Vice-Coodenador - Lemuel Guerra

Programa de Pós-Graduação em Sociologia - UFPB

ISSN 0104-8015

Todos os Direitos Reservados

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio. A violação dos direitos autorais (Lei nº 5.988/73) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Biblioteca Central - Campus I - Universidade Federal da Paraíba.

P 769 Política & Trabalho. ano 20, n. 21 (2004). - João Pessoa: PPGS-UFPb, 2004

Semestral

174p.

5. Cultura.

1. Sociologia. 2. Ciências Sociais. 3. Política. 4. Trabalho.

BC - UFPB

CDU 301

DOSSIÊ: NOVAS TECNOLOGIAS, HUMANISMO E PÓS-HUMANISMO

Organizadores: Terry Mulhall e Aécio Amaral Jr.

LASCAUX DIGITAL	9
<i>Howard Caygill</i>	
INCORPORANDO A MATÉRIA: FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DA TECNOLOGIA.....	19
<i>Don Ihde</i>	
A CONDIÇÃO PÓS-HUMANA: OU “COMO PULAR SOBRE NOSSA PRÓPRIA SOMBRA”.....	31
<i>Jonatas Ferreira</i>	
A TÉCNICA E A MODERNIDADE.....	43
<i>Carlos Eduardo Sell</i>	
COMENTÁRIO CRÍTICO	
A TÉCNICA NA HUMANIZAÇÃO DO <i>HOMO SAPIENS SAPIENS</i> : COMENTÁRIOS SOBRE A VISÃO DA TÉCNICA EM LEROI-GOURHAN.....	61
<i>Artur Ferrusi</i>	
ARTIGOS	
PIERRE NAVILLE E OS ESTUDOS SOBRE A AUTOMAÇÃO NA FRANÇA DO PÓS-GUERRA.....	81
<i>Gisela Lobo B. P. Tartuce</i>	
O CORPO NA VITRINE.....	105
<i>Antonio Giovanni Boaes Gonçalves</i>	
O MITO REVOLUCIONÁRIO-DEMOCRÁTICO DO DISCURSO PETISTA NA DÉCADA DE 1980.....	121
<i>Rui Gomes de Mattos de Mesquita</i>	
A HOMEOPATIA, O MANA E A RATIO HERMÉTICA.....	143
<i>Silvia Miguel de Paula Peres</i>	
RESENHA	
KOURY, MAURO GUILHERME PINHEIRO. <i>SOCIOLOGIA DA EMOÇÃO – O BRASIL URBANO SOB A ÓTICA DO LUTO</i> . PETRÓPOLIS, RJ: VOZES, 2003. 215 p.....	173
<i>Maria Sandra Rodrigues dos Santos</i>	

COLABORAM NESTE NÚMERO

Antonio Giovanni Boaes Gonçalves é professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. (giboaes@ig.com.br)

Artur Perrusi é chefe do Departamento de Ciências Sociais e professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. (aperrusi@uol.com.br)

Carlos Eduardo Sell é professor do Mestrado Profissionalizante de Gestão em Políticas Públicas da Universidade do Vale do Itajaí/SC - UNIVALI. (carlos@febe.edu.br)

Don Ihde é professor do Departamento de Filosofia da State University of New York, (SUNY) Stony Brook, EUA. (dihde@notes.cc.sunysb.edu)

Gisela Lobo B. P. Tartuce é assistente de pesquisa da Fundação Carlos Chagas e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo - USP. (gtartuce@fcc.org.br)

Howard Caygill é professor de História Cultural no Departamento de História do Goldsmiths College, University of London, Inglaterra. (h.caygill@gold.ac.uk)

Jonatas Ferreira é professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. (jonfer@hotmail.com.br)

Maria Sandra Rodrigues dos Santos é mestre pelo PPGS/UFPB e professora substituta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba - UFPB. (maria-sandra@uol.com.br)

Rui Gomes de Mattos de Mesquita é mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. (ruimesq@terra.com.br)

Silvia Miguel de Paula Peres é mestre em antropologia pela Universidade Estadual Paulista – UNESP – Araraquara – SP e professora de sociologia, antropologia e filosofia nas Faculdades Integradas Einstein de Limeira - FIEL. (silviamperes@uol.com.br)

Dossier

LASCAUX DIGITAL*

Howard Caygill

O projeto de estabelecimento de um “Arquivo Mundial de Arte da Pedra” [*World Archive of Rock Art*] (WARA) inclui centenas de milhares de figuras e imagens de arte pré-histórica. O acervo foi selecionado a partir das vinte milhões de figuras e imagens que se tem conhecimento e que teriam sobrevivido. O projeto partiu de um boletim global da UNESCO, de 1983, a respeito do estado das pesquisas em arte pré-histórica. Muitas destas figuras e imagens, as mais antigas delas com mais de quarenta mil anos, estarão disponíveis na Internet (www.globalnet.it) formando um dos mais ambiciosos arquivos de arte digital *on line*. Isto apresenta o espetáculo de uma tecnologia determinada a transformar e até mesmo a transcender as estruturas humanas de percepção e afecção [*affect*] – em resumo, para marcar o ‘fim’ do humano – sendo usado para arquivar as figuras e imagens geométricas consideradas como marcas da ‘origem’ estética da espécie humana¹. E mais ainda, a formação do arquivo é apoiada por uma organização internacional dedicada à criação de uma cultura humana global que transcenderia as diferenças étnicas e políticas – a realização do sonho de Schiller de uma educação estética da humanidade². A evocação de uma origem estética arcaica a fim de afirmar a unidade da espécie humana por meio de uma tecnologia que é sublimamente inumana em seu alcance e poder provoca uma série de questões concernentes não apenas ao lugar da estética entre o início e o fim do humano, mas também e de modo inseparado, ao conjunto mais amplo de relações entre o humano, o pré-humano e o pós-humano.

Talvez a melhor maneira de abordar algumas das questões concernentes à relação entre a estética e o conceito do humano é olhar mais detalhadamente para a noção de estética. Um entendimento da ambição da estética de unir a

* Artigo originalmente publicado, sob o título “Digital Lascaux: the beginning in the end of aesthetic”, em Angelaki: Journal of Theoretical Humanities, vol.7, n. 1, April 2002, p. 19-26. Tradução: Aécio Amaral Jr. A versão em português para o título do artigo foi sugerida pelo próprio autor.

¹ Conforme será demonstrado adiante, a visão de que essa arte marca o começo da espécie humana foi partilhada, embora com diferenças importantes, por Georges Bataille e Leroi-Gourhan. É uma visão que é reforçada por Emmanuel Anati, uma das figuras chave no WARA: ‘Por conta das implicações que a atividade artística tem para o funcionamento dos mecanismos associados com a síntese e a abstração pode-se dizer que, intelectualmente, o *homo sapiens* nasceu com sua capacidade para produzir arte’ (Anati, 1998, p. 57-59).

² SCHILLER, Friedrich. *On the Aesthetic Education of Man* [1793]. Translation by E. Wilkinson and L. A. Willoughby, Oxford University Press, 1967. É notável como o tema da educação estética da humanidade de Schiller reaparece na suposta relação entre a arte rupestre e a emergência do humano, assim como no projeto humano tardio de uma unidade cultural cosmopolita que é baseada em um respeito pelas diferenças culturais.

tecnologia de percepção – geométrica ou digital – com as afecções de prazer e criatividade torna possível compreender não só porque o humano é repetidamente definido esteticamente, mas também porque esta definição é sempre corroída de ambigüidade. No caso das origens estéticas do humano atestadas pelos resquícios de arte da pedra, essa ambigüidade está registrada nas leituras divergentes daquela origem estética fornecidas por Bataille e Leroi-Gourhan. Para Bataille, a origem estética do humano, à qual a arte da pedra serve de testemunho, consiste no excesso de criatividade sobre o trabalho e a tecnologia de percepção, enquanto para Leroi-Gourhan ela atesta a inauguração do humano no domínio tecnológico da percepção. No caso das origens estéticas do humano, é a definição do humano e o seu futuro que está em questão, um argumento cujos parâmetros antecipam a atual celebração digital da criatividade humana arcaica.

A ambição extravagante da estética moderna de unir percepção e afecção foi desde o início marcada pelo movimento entre uma origem criativa arcaica e um futuro tecnológico. Este movimento é evidente no canônico *Crítica do Juízo* (1790) de Kant, que sintetizava o debate da primeira metade do século XVIII sobre estética e legava ao futuro uma irresolução em torno do alcance e da definição da estética que ainda tem de ser resolvida. O movimento entre o passado e o futuro da estética já é evidente no prefácio à *Crítica do Juízo*, em que Kant reflete sobre a tarefa de unir no belo e no sublime a estética de percepção – ‘estética transcendental’ – com a estética de afecção ou prazer. Em algum momento em sua reflexão, Kant evoca um momento originário, quando a percepção estava então unida com a afecção, um tempo em que a experiência da organização conceitual da natureza era acompanhada do prazer, um tempo que continua oculto na natureza e nas obras de arte. Kant acrescenta que é “... apenas por que a experiência mais comum não poderia ser possível sem [prazer] que ela se confunde com percepções e não é mais particularmente notada”³. Ao mesmo tempo em que recorre à imaginação de uma unidade arcaica esquecida de afecção e percepção, Kant também insinua que ela pode ser recuperada por meio de uma ‘técnica’ de juízo. A última serve como uma tecnologia para a produção de uma união entre percepção e afecção, e está relacionada de modos complexos às modalidades de imaginação. É, contudo, uma tecnologia do futuro que está em questão, uma vez que a tecnologia da máquina com a qual Kant estava familiarizado não poderia satisfazer a demanda por uma estética integrada capaz de unificar percepção e afecção. Ao mesmo tempo em que a *Crítica do Juízo* ocasionalmente desvenda esta unidade futura, ela permanece no todo tão imaginária quanto a unidade arcaica que ela recuperaria. Entretanto, o que Kant deixa claro é a descoberta de que a tecnologia do futuro – e o humano do futuro que conformará e será conformado por ela – será ela própria um ato estético, ou seja, unificará a tecnologia de percepção com um ato de criação⁴.

³ Segunda Introdução à *Crítica do Juízo*, seção VI.

⁴ Num de seus enunciados mais claros, na Primeira Introdução à *Crítica do Juízo*, Kant distingue a *Technik* do refletivo do *schema* do juízo determinado: o último atua ‘... não apenas mecanicamente, como uma ferramenta controlada pela compreensão e os sentidos, mas artisticamente de acordo com um princípio universal mas ao mesmo tempo indefinido do ordenamento propositivo da natureza em um sistema’ (Kant, 1790b, #5).

O caráter da estética imaginária do futuro diferia daquele do passado, mesmo que ainda dependesse da memória da unidade arcaica. Em algumas ocasiões Kant imagina uma tecnologia que não mais atua sobre um material mas cujo processo é seu material. Uma consequência importante dessa tecnologia imaginada é a separação da percepção estética da geometria e a afecção estética da arte dos objetos – em sua discussão do *sensus communis* Kant imagina então a produção de prazer através da pura comunicação sem a necessidade de um objeto. À imaginação de uma fusão estética ‘arcaica’ de percepção e afecção situada no corpo humano é contrastada uma fusão que não é corpórea. Uma vez que esta fusão incorpórea é quase inimaginável, Kant a definiu negativamente como não-sensível e não-conceitual. Porém, o que isto envolve não é simplesmente uma nova forma de arte ou tecnologia, mas uma transformação do corpo humano.

Em alguma medida a tecnologia não-maquínica imaginada por Kant tem sido realizada pela tecnologia digital e os estranhos movimentos imaginários entre o arcaico e o futuro são postos em prática por entre a tela do computador. No caso do WARA, a tradução em signos digitais do que é considerado as ruínas rupestres das origens estéticas do humano tenta criar um laço entre o começo estético do humano e seu fim. A dispersão física de mais de vinte milhões de figuras e imagens geométricas rupestres atravessando os cinco continentes fornece a aparência de uma arcaica unidade genérica global do humano – um *sensus communis* – que é então afirmado na centralização de seus análogos digitais em um arquivo e sua dispersão pelo mundo através da Internet. A tecnologia inumana se torna o estágio para a coleta das origens estéticas da humanidade e através dela a criação de um *sensus communis* incorpóreo.

A motivação para a representação dos restos de arte rupestre é claramente complexa, indo da convicção de que as figuras e imagens apresentam o momento inaugural do humano ao desejo de que a sua representação tecnológica irá de algum modo reafirmar a unidade estética ou o *sensus communis* da humanidade. Contudo, tanto a convicção quanto o desejo estão abertos a questionamentos. A convicção de que os restos representam a unidade estética do humano já é comprometida pela divisão na estética evidente em Kant. Os próprios restos de inscrição rupestre já foram interpretados em termos da tensão na estética em si. Os fragmentos restantes foram alocados para as categorias genéricas do ‘figurativo’ e do ‘geométrico’, impondo uma divisão entre uma estética de afecção e de percepção. A divisão na estética kantiana entre a ‘Estética Transcendental’ geometricamente orientada da *Crítica da Razão Pura*, preocupada com a organização do tempo e do espaço, e a estética da *Crítica do Juízo*, preocupada com o prazer provocado pela representação estética, está aqui projetada nos restos rupestres. O trabalho de classificação não é inocente, e apresenta diferenças consideráveis concernentes não apenas à compreensão da geometria e da arte, mas também à natureza do humano. As principais reflexões filosóficas sobre a arte rupestre e as origens do humano – aquelas de Bataille e Leroi-Gourhan – repetem elas mesmas esta divisão, ao apelar para uma unidade ao mesmo tempo em que

trabalham em termos de uma divisão. Bataille fornece o que poderia ser descrito como a 'terceira crítica' da arte rupestre, enfocando as imagens e as afecções de prazer e espanto que elas evocam, enquanto o enfoque de Leroi-Gourhan sobre as figuras geométricas e as disposições espaciais e temporais oferece uma 'primeira crítica' ou uma 'estética transcendental'. O que informa e orienta essas diferenças é um desacordo fundamental em torno da definição do humano, e sua relação com o animal e com o inumano tecnológico.

A leitura de Bataille das imagens da gruta de Lascaux, em *Lascaux ou la naissance de l'art* (1955), é um enunciado inequívoco da afirmação de que as origens da arte constituem as origens do humano. Para Bataille, Lascaux tem um lugar eminente 'na história da arte e de modo mais geral na história da humanidade' e isto porque 'a obra de arte estava intimamente relacionada à formação da humanidade' (Bataille, 1959, p. 9). Bataille sustenta essa afirmação acerca das origens estéticas do humano pelo recurso ao conceito de uma ruptura histórica entre o animal e o humano que ele descreve repetida e consistentemente como um 'milagre'. O 'momento milagroso da história', o 'momento decisivo' não foi a Grécia Antiga, mas o Lascaux pré-histórico, pelo menos vinte mil anos antes da Grécia... O momento de Lascaux ou a invenção da arte também 'é a aurora da espécie humana' (Ibid., p. 11). Essa aurora, a transição para o humano, necessariamente retém traços de uma 'estranha inumanidade' - a origem do humano traz consigo a marca do inumano, ou, para Bataille, do animal, cuja marca nas paredes de Lascaux é um atestado e um 'sinal *sensível* de nossa presença no universo' (Ibid., p. 12). Para Bataille, a origem estética do humano reside na inscrição da imagem do animal, através da qual o humano delimita sua distância da animalidade inumana.

Faz-se necessário olhar mais detidamente para o momento milagroso de emergência no qual, para Bataille, ainda estávamos suspensos, e notar um aspecto que subsequente conformará sua compreensão da estética arcaica. Este aspecto é a recusa em considerar a tecnologia como um fator central na emergência do humano. Anteriormente em seu texto ele refere as ferramentas da pré-humanidade, porém, enquanto concede que 'essas ferramentas provam a inteligência do homem antigo', ele insiste que 'essa inteligência ainda é bruta', governada pelas necessidades da animalidade. A tecnologia não é a fonte poderosa de afecção que Bataille denomina a 'vida íntima' ou 'experiência íntima', a qual, para ele, está registrada pela primeira vez em Lascaux.

A intenção inicial de estabelecer uma distância entre tecnologia e arte é clarificada no curso da análise batailliana de Lascaux. Ele vê a origem do humano - *homo sapiens* -, que ele algumas vezes identifica com o *homo neanderthal*, em sua passagem do humano/animal do *homo faber*. O mundo do *homo faber*, o mundo do trabalho, das ferramentas e da satisfação da necessidade animal, não é humano e sim pré-humano, entre o animal e o humano. O humano emerge no *homo faber* através da habilidade para experienciar a morte, atestada pelo registro arqueológico nos rituais mortuários do *homo neanderthal* que precederam a plena emergência do humano. Segundo Bataille, o momento inaugural do humano ocorre quando, em face da morte,

o *homo faber* experiencia a diferença entre ele próprio e o mundo dos objetos, e então crucialmente a afecção do excesso em transgredir essa diferença. O lugar desta transgressão fundadora do humano é a obra de arte, localizando assim a origem do humano no evento estético.

No relato batailliano das origens estéticas do humano, a afecção da transgressão é de longe mais significativa que o poder mágico do mundo fornecido pela tecnologia. Ao distinguir a origem do humano do trabalho e da tecnologia, Bataille interpreta a arte arcaica quase que exclusivamente em termos de afecção. A afecção se origina, como pode ser deduzido no argumento de Kant em sua noção do sublime, na transgressão, em particular a transgressão das leis que governam duas áreas daquilo que emerge do mundo do trabalho do *homo faber* mas que também o excedem: a morte e a sexualidade. As leis em questão regulam áreas de experiência que não podem se tornar objetos de trabalho. Bataille então argumenta que a obra de arte – longe de ser uma forma de tecnologia mágico/religiosa que serve para controlar inclusive estas áreas de experiência – figura sua transgressão excessiva.

Bataille traça um duplo movimento na origem do humano, que contém o estabelecimento da lei e o sistema de cognição que o assiste, e também a transgressão destas leis – o primeiro estabelece as leis de percepção, ao passo que a última as anula, provocando a afecção de excesso:

... o movimento de transgressão é o equivalente necessário da contenção, da moderação do interdito (*l'interdit*). Acima de tudo o festival é essencialmente o momento repentino de origem das regras cujo peso é normalmente suportado... O festival é uma época de relativa licença (Bataille, 1955, p. 40).

A obra de arte rupestre atesta a origem do humano na transgressão, na loucura e no riso e as afecções de prazer e terror que os acompanham. Para Bataille, “o nome de Lascaux é o símbolo de épocas que acompanham a passagem do humano bestificado ao ser louco que nós somos” (Ibid., p. 22). No caso de Lascaux, a representação da animalidade significa o excessivo vir a ser animal do humano na transgressão festiva, e não o ser animal do *homo faber* que permanece preso a encontrar suas necessidades humanas.

Quando se lê *Lascaux ou la naissance de l'art*, é difícil evitar a suspeita de que para Bataille o movimento do animal industrial do *homo faber* ao humano festivo do *homo sapiens* está sendo invertido na era da modernidade industrial, e que a humanidade contemporânea, em sua obsessão pelo trabalho e a produção, está se tornando *neanderthal*. A arte, e em particular Lascaux, permanece um mistério, um momento excessivo, inaugurando um humano que é tão capaz de transcender a si próprio no *Urbemensch* quanto de regredir ao pré-humano ou ao *neanderthal*. Desta perspectiva, Lascaux representa não apenas o passado, mas também o futuro da humanidade, especialmente para uma cultura em plena regressão do *homo sapiens* para o *homo faber*. O futuro do humano reside na afecção estética da transgressão alegre e não no desenvolvimento continuado da tecnologia do *homo faber*.

A obra de Leroi-Gourhan acerca da arte rupestre também fazia parte de um projeto mais amplo sobre a pré-história e a emergência do humano⁵, mas conduzia a termos bastante diferentes daqueles de Bataille. Bataille era fascinado pelas figuras dos animais em Lascaux, a afecção que elas provocavam e a evidência que elas representavam da transição da animalidade para o humano. O fascínio de Leroi-Gourhan residiu mais nas marcas abstratas e geométricas que são deixadas nas cavernas, e que provavelmente são mais difundidas do que as imagens exclusivamente figurativas discutidas por Bataille. Para Leroi-Gourhan, essas marcas documentam a emergência estética do humano no ato de percepção aliado ao controle tecnológico, e não à afecção de excesso. Desse modo, em seu grande estudo sobre a arte rupestre, *The Dawn of European Art: An Introduction to Palaeolithic Cave Painting*⁶, o enfoque de sua pesquisa recai sobre a emergência da percepção espaço-temporal humana atestada nas marcas arcaicas. A atenção dispensada à emergência do espaço e do tempo – a cada um é designado um capítulo – relaciona a obra de Leroi-Gourhan à estética transcendental kantiana, cuja exposição também é organizada em termos de espaço e tempo. Para Leroi-Gourhan, as origens estéticas da humanidade residem mais na organização da percepção humana do que na afecção; esta organização, além disso, é tecnologicamente mediada. Na medida em que se distingue de Bataille, Leroi-Gourhan vê a tecnologia como crucial para a definição do humano; para ele, o *homo sapiens* é o *homo faber*, e as obras de arte rupestre são evocadas como evidência desta continuidade.

A ênfase de Leroi-Gourhan fornece um contraste fascinante com a obra de Bataille, e entre eles há uma repetição da divisão na formulação da estética moderna já evidenciada em Kant, agora projetada na arte rupestre. A estética transcendental da arte rupestre de Leroi-Gourhan procura as origens do humano na geometria e na experiência de espaço e tempo, e sugere que essas experiências são inseparáveis do desenvolvimento da tecnologia. Do início ao fim de *The Dawn of European Art* a tecnologia é o protagonista central. Leroi-Gourhan encontra no ‘gesto técnico’ do artista arcaico a afirmação do *homo sapiens*:

Embora, a despeito do grau surpreendente de eficiência das ferramentas de pedra, as técnicas de manufatura tenham levado entre quinze e vinte mil anos para se desenvolver antes de alcançarem a eficiência atual de nossas máquinas, desde o início o próprio artista paleolítico reconhecia a possibilidade de afirmar sua natureza como *Homo sapiens* (Leroi-Gourhan, 1965, p. 13).

O uso da tecnologia para criar obras de arte é uma afirmação, pelo artista, das realizações tecnológicas da espécie. A conexão entre tecnologia e *homo sapiens* é concretamente descrita mais uma vez na conclusão, em que, através da arte, a tecnologia é relacionada à mágica:

⁵ Ver *Les Religions de la préhistoire*, Paris, 1964.

⁶ Esta obra fornece a fundamentação teórica para a obra colaborativa *Lascaux inconnu*, Paris, 1979.

... entre populações no estágio da economia de caça, o lado religioso é inseparável do lado tecnológico, tanto que parecia essencial criar estes monumentos subterrâneos, as cavernas decoradas, para reger o mundo físico (Ibid., p. 73).

O controle tecnológico do mundo é celebrado na arte como o poder mágico sobre o mundo, a aptidão de dar forma e figura a um ambiente estranho.

A visão da tecnologia como um meio mágico de organização e controle do mundo é crucial para o argumento de Leroi-Gourhan, assim como o paralelo entre o uso geral da tecnologia e o seu uso específico em obras de arte. O último não apenas evidencia o primeiro, mas, mais significativamente para Leroi-Gourhan, eles também evidenciam a estrutura da consciência humana. Ele afirma que 'a pesquisa sobre o significado das pinturas, das gravuras e esculturas nas paredes das cavernas e abrigos de pedra' fornecerá uma compreensão etnológica não só de 'certos aspectos fundamentais do comportamento mental do homem do Paleolítico Superior', mas também dos 'fatos da vida técnica' (Leroi-Gourhan, 1965, p. 36). Os dois aspectos são inclusive complementares, pois a análise do 'Agrupamento (para o espaço) e da animação (para o tempo)' (Ibid.) combina tecnologia e etnologia - a organização técnica do tempo e do espaço dispõe a estrutura para a experiência do tempo e do espaço.

A repetição da moderna divisão entre uma estética de afecção e de percepção nas reflexões em torno das origens estéticas do humano dá alguma idéia das dificuldades conceituais presentes na formação do arquivo global de arte rupestre. Os organizadores do arquivo concordam implicitamente tanto com Bataille quanto com Leroi-Gourhan que a origem do humano é um fenômeno estético, intimamente conectado com a produção de arte, mas no geral se inclinam para uma versão modificada da tese de Leroi-Gourhan. Emmanuel Anati segue Leroi-Gourhan na leitura das figuras e imagens em termos de uma arqueologia da percepção, mas talvez com a qualificação crucial de que a percepção espaço-temporal é conformada pela imaginação. A capacidade humana para 'a abstração, a síntese e a idealização' é inseparável do excesso criativo da imaginação, a 'capacidade para a externalização da criatividade artística' (Anati, 1999, p. 84 e 1998, p. 59). O próprio esforço para relacionar a estética de percepção e de afecção através do exercício de imaginação reedita o esforço kantiano de unir ambas as estéticas por meio da imaginação. Contudo, a obra de Bataille tornou necessário ser mais preciso a respeito das fontes e modalidades de excesso.

A definição do humano em termos de um equilíbrio entre estéticas afetivas e perceptivas, que é obtido através do excesso de imaginação, coloca no centro do humano algo que é mais que o humano. O mais que humano ou o inumano está de algum modo relacionado à divisão na estética - o fato de que percepção e afecção não acrescentam pontos a uma lacuna ou a um excesso na definição estética do humano. O retorno de Kant a uma unidade primeva de percepção e afecção e sua projeção de uma estética futura tecnicamente integrada podem ser entendidos em termos das figuras de excesso propostas por Bataille e Leroi-Gourhan. A emergência da animalidade no festival

transgressivo de Bataille pode ser tomado como um equivalente para a união arcaica kantiana, ao passo que o nascimento tecnológico do humano de Leroi-Gourhan fornece uma perspectiva na qual se pode pensar a unidade técnica da estética em Kant. Cada uma das duas posições permanece dependente da outra – as afecções provocadas pelo festival batailliano da transgressão exigem a presença do tecnológico para que possa ser negado, enquanto a organização tecnológica da percepção de Leroi-Gourhan precisa ser suplementada pelas afecções geradas por meio do poder e do controle sobre a natureza, a saber, a visão de que a tecnologia é mágica.

A condução das negociações complicadas entre a estética dividida e o inumano no humano sobre o terreno da arte rupestre tem sido complicada pela entrada desta última na Internet. Em um sentido, a inquisição sobre as origens do estético e do humano, que chegou ao reconhecimento do inumano, deve ser agora conduzida num terreno não-humano. A tradução digital das imagens rupestres em nome de uma unidade global das espécies parece vindicar a visão de Leroi-Gourhan de que esta arte é a celebração técnica da habilidade técnica e do controle. Essa celebração é reforçada ainda mais, na medida em que é recelebrada pelos meios da mais recente revolução tecnológica. Mas a celebração da unidade da espécie humana pela tradução digital das figuras e imagens sobreviventes da origem do humano não é mais o festival batailliano de uma transgressão dos limites do *homo faber*. A tradução digital e a disseminação global de figuras e imagens rupestres podem ser entendidas como uma celebração inumana do humano, da passagem do humano num futuro de animalidade tecnológica. As figuras e imagens que assinalaram o começo estético do humano são acolhidas, preservadas e apresentadas em um momento e por uma tecnologia em e através da qual as estruturas humanas de percepção e afecção estão postas em questão de maneira radical. Não está claro se este é o momento batailliano de uma transição festiva do humano para o *Urbemensch* ou uma regressão do *homo sapiens* para o menos que humano *homo faber*.

REFERÊNCIAS

- ANATI, Emmanuel. (1998). "Verso una nuova lettura dell'arte preistorica". *Le Scienze*, vol. 354.
- _____. (1999). "WARA: Archivio mondiale dell'arte rupestre". *Le Scienze*, vol. 367.
- BATAILLE, Geroges. (1979)[1955]. *Lascaux ou la naissance de l'art*. Paris: Gallimard. (Oeuvres complètes IX).
- KANT, Immanuel. (1970a)[1952]. *The Critique of Judgment*. Translation James Creed Meredith. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1970b)[1965]. *First Introduction to the Critique of Judgment*. Translation James Haden. Indianapolis: Bobbs Merrill.

LEROI-GOURHAN, Andre. (1965). *The Dawn of European Art: An Introduction to Palaeolithic Cave-Painting*. Translation Sara Champion. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1964). *Les religions de la prehistorie*. Paris.

_____. et. al. (1979). *Lascaux inconnu*. Paris.

SANDERS, N. K. (1985). *Prehistoric Art in Europe*. Harmondsworth: Pelican Books.

RESUMO

Lascaux Digital

O artigo discute as conseqüências da digitalização do acervo de Lascaux na Internet para se pensar a íntima relação entre estética, tecnologia e a emergência do humano. A tradução digital e a disseminação global de figuras e imagens rupestres podem ser entendidas como a celebração inumana do humano, pois que sinalizariam para a celebração técnica da habilidade e do controle técnicos. No entanto, a digitalização de monumentos de arte da pedra em nome da unidade global da espécie humana parece reeditar o dilema kantiano concernente à tensão entre estética de percepção e estética de afecção – dilema presente nas análises clássicas sobre Lascaux efetuadas por Georges Bataille e Leroi-Gourhan. Retomar a discussão em torno deste dilema é fundamental, na medida em que as estruturas humanas de percepção e afecção estão postas em questão de maneira radical na contemporaneidade.

Palavras-chave: arquivo digital; Lascaux; estética; técnica e arte rupestre

ABSTRACT

Lascaux Digital

This article discusses the consequences of the digitalization of the Lascaux collection on the internet as a means of considering the relationship between aesthetics, technology and the emergence of the human. Digital translation and the global distribution of archaic impressions and images can be understood as an inhuman celebration of the human because they signify a celebration of technical skills and technical control. However, the digitilization of rock art monuments in the name of the global unity of the human species would appear to repeat the Kantian dilemma regarding the tension between the aesthetics of perception and affect – a dilemma present in the classical analyses about Lascaux by Georges Bataille and Leroi-Gourhan. Taking up again discussion regarding this dilemma is fundamental in the contemporary context in so far as the stuctures of human perception and affect are put in question in a radical manner.

Keywords: digital archive; Lascaux; aesthetic; technique and arcaic work of art

Enviado para publicação: agosto de 2004

Aprovado para publicação: setembro de 2004

**INCORPORANDO A MATÉRIA:
FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DA TECNOLOGIA****Don Ihde*

A fenomenologia de Edmund Husserl teve início em começos do século XX. De modo similar, os filósofos que começaram a fazer a temática tecnológica (com uma exceção), também começaram na mesma época¹. Adotarei como tarefa de abertura para este artigo uma demonstração de como a fenomenologia e a filosofia da tecnologia vieram a se relacionar entre si.

Se considerarmos as interpretações iniciais de Husserl sobre a fenomenologia, veremos que ele não parecia ser um candidato muito promissor para filosofar sobre tecnologias, o que necessariamente requer se ocupar com a materialidade. O pensamento inicial de Husserl tem sido comumente interpretado como uma ‘filosofia da consciência’, uma variação da filosofia da mente, com um método usualmente nomeado de ‘subjetivista’, e seu objetivo é descrever ‘aparências’ ou fenômenos. E muito das obras iniciais de Husserl e da linguagem por ele utilizada deu margem a esta interpretação. A meu ver, isto se deu porque o sistema filosófico contra o qual Husserl estava reagindo era aquele dos primórdios da modernidade, mais especificamente o tipo de epistemologia associado primeiramente com René Descartes. A epistemologia cartesiana é uma teoria da produção do conhecimento que é exibida em termos de um ‘ego’ ou de um ‘sujeito’, o qual deve inferir como é o mundo ‘externo’ baseado em ‘idéias’, ‘sensações’ ou ‘representações’ que são diretamente apresentadas ao sujeito, ao passo que a ‘realidade externa’ é objetiva. Edmund Husserl adaptou – de maneira infeliz, a meu ver - esta mesma linguagem, particularmente em seu *Meditações Cartesianas* (1931), apesar de que ele tenha feito isso a fim de subverter ou negar virtualmente todo argumento cartesiano: Husserl queria superar a distinção sujeito-objeto para substituir a subjetividade pela intersubjetividade, e para substituir a noção do conhecimento como representação pelo conhecimento das ‘coisas em si’, as quais ele chamava *fenômeno*. Os intérpretes mais cautelosos também têm, decerto, observado isto. Porém, eu quero dar uma guinada excepcional nesse problema e demonstrar que desde o início Descartes empregou uma *tecnologia* para modelar a epistemologia. Tal tecnologia era uma ferramenta ótica muito popular da época, o século XVII, a *camera obscura*.

Em essência, a *camera obscura*, literalmente ‘sala escura’, é uma sala ou uma caixa cercada, com uma pequena abertura – com ou sem uma objetiva – com uma parede branca ou uma tela no lado oposto à abertura, sobre a qual é projetada [invertida e em duas dimensões] uma *imagem* ou representação de alguns objetos iluminados ou

* Artigo originalmente publicado, sob o título “Incorporating the Material: Phenomenology and Philosophy of Technology”, em NAGATAKI, Shoji (ed.) *Phenomenology and 21st. Century Knowledge*. Tokyo: Nakanishiya Shuppan, 2004. Tradução: Aécio Amaral Jr.

¹ *Thinking through technology: the path between Engineering and Philosophy* (Chicago, 1994), de Carl Mitcham, é a obra mais definitiva sobre a história da filosofia da tecnologia. Ele afirma que Ernst Kapp usou o termo pela primeira vez em um livro, *Philosophie der Technik*, em 1877.

fontes de luz própria de fora da caixa. O efeito óptico era conhecido na antiguidade, mas foi plenamente descrito pela primeira vez de modo técnico por Al Hazen, em 1037. Nos tempos da Renascença, a *camera obscura* foi usada por artistas para produzir imagens com alta verossimilhança, e durante o século XVII elas também eram usadas em experimentos ópticos e científicos. Eis o Descartes de *La Dioptrique* (1637):

Se um ambiente está bem fechado com uma única brecha, e uma lente de óculos é posta em frente à brecha, e por trás da lente, a alguma distância, é posto um tecido branco, a luz vinda dos objetos externos forma imagens sobre o tecido. Ora, é dito que esse ambiente representa o olho: a brecha, a pupila, a lente, a graça cristalina ... [etc.]²

Em *La Dioptrique* Descartes simplesmente repete o que já era uma tradição: fazer da *camera* um análogo do olho. Contudo, uma vez que se observa as características de sua epistemologia subsequente, pode-se discernir que Descartes deu um segundo e novo passo: a *camera* está para o olho *assim como o olho está para o sujeito [ego]*.

A discussão acerca da epistemologia cartesiana demonstra as características mais importantes do pensamento moderno inicial, baseado na ‘máquina epistemológica’ da *camera obscura*: a) o ‘sujeito’ é o homúnculo einsteiniano na caixa; b) a ‘imagem’ é qualquer uma e todas as ‘representações’ que estão diretamente presentes na mente, mas elas são causadas pelas c) origens causais, ‘objetos’ na realidade ‘externa’ [à máquina]. A relação entre (b) e (c) deve ser inferida via o método ‘geométrico’. Entretanto, a confiabilidade desta correspondência entre (b) e (c) somente está assegurada se houver um observador ideal (d) que seja apto a ver de uma vez e ao mesmo tempo dentro e fora da caixa, e portanto ver a correspondência — (d) é, com certeza, o Deus de Descartes, mas eu afirmo que na verdade é Descartes quem vê os lados internos e externos da *camera* que ele está usando. Em resumo, a *camera*, mais tarde oculta ou implícita, é o modelo secreto para o início da epistemologia moderna.

Eu não acho que Husserl conhecia a *camera* que estava por trás do modelo cartesiano de conhecimento, mas, ao seguir a linguagem daquele modelo, ele ficou numa posição infeliz. Porém, em retrospecto, pode-se dizer que a preferência de Descartes pelo ‘mecânico’ está claramente presente desde o início porque a *camera* era um dispositivo mecânico (óptico) que ele usou para o próprio modelo de conhecimento.

Se Descartes demonstrou, por seu uso da *camera obscura*, sua predileção pelas tecnologias, o mesmo não pode ser dito de Husserl, que raramente utiliza exemplos tecnológicos. Devo deixar aqui o Husserl das *Meditações Cartesianas*, e passar à sua obra posterior, em que ele desenvolve a noção de um *mundo-da-vida* e dá indícios dos possíveis papéis das tecnologias. Sua obra tardia, *A crise na filosofia européia e na fenomenologia transcendental* (1936), desenvolveu uma fenomenologia altamente corporificada [embodied] e perceptivista. As ciências, ele afirmava, particularmente aquelas direcionadas à matematização e à idealização, tinham ‘esquecido’ o ser corporal-perceptivo dos humanos em um mundo-da-vida histórico-cultural. Ao analisar essa crise, Husserl fez dois movimentos que anteciparam vagamente um possível papel para uma filosofia da tecnologia.

² René Descartes, *La Dioptrique*, 1637 (trecho extraído da edição de 1913, p. 144).

O primeiro movimento foi um reconhecimento casual de uma ‘tecnologia’ que efetivamente levou a humanidade a um nível diferente de atividade do mundo-da-vida: as tecnologias de inscrição ou *escritura*. Husserl afirmou:

A importante função da expressão lingüística escrita, documentada é que ela possibilita as comunicações sem endereços pessoais imediatos ou mediatos; isto é, a comunicação se torna virtual, eu diria. Através disto a comunicação humana é elevada a um novo patamar (Husserl, 1936, p. 360-361).

Como de costume, este exemplo permanece disperso e abstrato como a maioria dos exemplos de Husserl, mas ele indica que uma tecnologia pode mudar o modo efetivo no qual a comunicação lingüística pode ocorrer, e assim instaurar uma mudança no próprio mundo-da-vida.

Um segundo movimento foi feito em “A origem da geometria”, em que Husserl sustenta que a geometria surgiu da *práxis* [*praxical acitivity*], uma atividade dentro da *cultura material*:

A arte empírica de mensurar e sua função empírica e praticamente objetivante foi idealizada e portanto transformada no modo geométrico puro de pensar por meio de uma mudança do interesse prático para o teórico. A arte da mensuração tornou-se assim a desbravadora da geometria fundamentalmente universal e seu ‘mundo’ de puras formas-limite (Ibid., p. 28).

Situar uma ciência abstrata observando suas práticas dentro de uma cultura material era um *insight* que cinquenta anos depois poderia ser considerado ‘normal’ nas versões atuais dos ‘estudos da ciência’, mas isso era inédito no início do século XX.

No entanto, estas antevisões, se assim podemos chamá-las, são reconhecíveis apenas retrospectivamente, e se fizéssemos isso, também deveríamos estar igualmente conscientes de que Husserl desperdiçou sua grande oportunidade de situar a ciência prática em um mundo-da-vida perceptivo-corporal. O Galileu de Husserl continuava ‘matematizante’, um Galileu *sem um telescópio*, o qual, tivesse Husserl seguido sua noção prática de mundo-da-vida e aplicado à prática telescópica galiléica, o teria situado em um patamar responsável pela elevação do nível de percepção da espécie humana através de uma tecnologia. Husserl não *fez* uma filosofia da tecnologia.

Maurice Merleau-Ponty, cuja própria obra fenomenológica era uma resposta ao Husserl da fase do mundo-da-vida, talvez tenha se aproximado um pouco mais da apreciação de uma ‘fenomenologia da técnica’. Seus exemplos são ricos e sugestivos, e incluem aqueles de uma corporificação prolongada por meio de artefatos materiais. Vejamos o exemplo da mulher e seu chapéu de penas:

Uma mulher pode, sem qualquer cálculo, manter uma distância segura entre a pena no seu chapéu e as coisas que podem quebrá-la. Ela sente onde a pena está da mesma forma que nós sentimos onde nossa mão está. Se eu sou acostumado a dirigir um carro, eu entro numa abertura estreita e percebo que posso ‘atravessá-la’ sem comparar a largura da

³ Para uma primeira sistematização da corporificação, da hermenêutica e das relações de fundamentação, ver o meu *Technics and Praxis: A Philosophy of Technology*. Dordrecht: Reidel Publishers, 1979.

entrada com aquele das asas do carro, assim como posso passar pelo vão de uma porta sem verificar a sua largura com a do meu corpo (Merleau-Ponty, 1962, p. 52-53).

Esse senso imediato de aptidão corporalmente ampliado através de um artefato, eu denominei mais tarde de uma ‘relação corporificada’ de humanos-mais-tecnologias³. Merleau-Ponty também observou que neste fenômeno a tecnologia se torna, de algum modo, incorporada em um sentido corporal:

A bengala de um cego deixou de ser um objeto para ele e não é mais percebida em si, o seu bico tornou-se a área de sensibilidade, ampliando o alcance e o raio ativo de toque e fornecendo um paralelo à visão. Na exploração das coisas, o cumprimento da bengala não entra expressamente como um meio termo: o cego sente a bengala através da posição dos objetos e não a posição dos objetos através dela (Ibid., p. 143).

Em termos fenomenológicos, essa relação humano-tecnologia é generalizável – é através dessa incorporação perceptivo-corporal que os instrumentos científicos e musicais também são ‘corporificados’; através dela, até mesmo o movimento cinético e o tato tornam-se um ‘senso de distância’. Claramente, há aqui implicações para uma filosofia da tecnologia.

No entanto, a maioria dos historiadores da fenomenologia concordaria que foi Martin Heidegger quem primeiro desenvolveu uma tecnologia incorporando a fenomenologia e portanto uma ‘filosofia da tecnologia’ reconhecível⁴. Já em *Ser e Tempo* (1927), precedendo cronologicamente os exemplos acima citados de Husserl e Merleau-Ponty, ele empreende sua famosa ‘análise da ferramenta’. Em uma extensa descrição analítica, Heidegger demonstra como um martelo é ‘corporificado’ pela retração no uso; como ele pertence, não como um objeto, mas como um elemento equipamental a um sistema de trabalhos ou contextos, e como ele se torna um mero objeto apenas quando quebrado ou defeituoso. A partir daí ele formula uma conclusão *ontológica*: a atividade humana prática é “O tipo de negócio que está mais próximo de nós; é ... não apenas uma pura cognição perceptual, mas ao invés disso, o tipo de interesse que manipula as coisas e as coloca em uso; e isto tem seu próprio tipo de ‘conhecimento’” (Heidegger, 1962, p. 97). O martelo não é primeiramente um objeto-em-si, e sim um equipamento dentro de um contexto-de-uso o qual inclui toda uma gama de entidades materiais (os pregos, os sapatos a serem solados, a oficina etc.). Essa ênfase na prioridade da *praxis* se mantém durante toda esta filosofia inicial da tecnologia.

Mais tarde, Heidegger desenvolveria mais elementos da sua filosofia da tecnologia, particularmente em seu “A questão da técnica” (1954). Em meados do século XX, ele havia tornado a ‘tecnologia’ uma metafísica virtual, uma maneira de ver a totalidade do mundo natural como uma fonte de recursos disponível para os usos e interesses humanos – e Heidegger via isso como um dos maiores perigos advindos da própria modernidade (Heidegger, 2003). Contudo, esse tipo de filosofia da tecnologia se torna tão ‘abstrato’, pela sua efetiva elevação a uma metafísica, que sua utilidade como uma

⁴ Recentemente a Blackwell Publishers publicou uma importante antologia sobre filosofia da tecnologia, organizada por Robert Scharff e Val Dusek: *Philosophy of Technology: the Technological Condition* (New York: Blackwell Publishing, 2003). A antologia inclui uma importante seção de textos de Heidegger e um apanhado de trabalhos sobre ele - um indício de sua proeminência como fundador dessa subdisciplina.

análise fenomenológica deve ser questionada. Inclusive, em suas últimas lições em Bremen, em 1949, ele compara a agricultura moderna, com sua manipulação de alimentos, como equivalente ao holocausto, com sua manipulação de humanos, ambos como parte da mesma metafísica tecnológica! Deixo agora estes desenvolvimentos na fenomenologia e na filosofia da tecnologia do início a meados do século XX, para dar um salto até o presente e o limiar do século XXI. Hans Achterhuis, um filósofo da tecnologia holandês bastante conhecido, empreendeu um projeto de atualizar a filosofia da tecnologia com um livro, *Van stoommachine tot cyborg - denken over techniek in de nieuw wereld* (1997)*. Em uma nova edição norte-americana, atualizada com análises sobre a obra, feitas entre 1997 e 2000, o livro foi traduzido para o inglês como *A filosofia norte-americana da tecnologia: a virada empírica* (2001). O que Achterhuis fez, com cinco de seus colegas, foi analisar o trabalho de seis filósofos contemporâneos da tecnologia: Albert Borgmann, Hubert Dreyfus, Andrew Feenberg, Donna Haraway, Don Ihde e Langdon Winner. Achterhuis argumentou que estes filósofos da tecnologia do século XXI, ao contrário de grande parte de seus pais fundadores europeus e norte-americanos, não foram predominantemente pessimistas em relação às tecnologias; foram mais ‘empíricos’ no sentido de que lidaram com análises específicas dos tipos de tecnologias, e foram mais pragmáticos do que a primeira geração de filósofos. Ele ainda poderia ter apontado, complementarmente, que quatro dos seis filósofos acima têm antecedentes significativos na filosofia da tecnologia heideggeriana - não obstante alguns tenham se tornado altamente críticos desta filosofia -, e que a fenomenologia permanece operacional em diferentes graus e entre diferentes antecedentes (Achterhuis, 2001). Exemplos de uma guinada pragmática ‘empírica’ incluem o interesse recente de Borgmann pelas tecnologias de informação, o interesse de Dreyfus pela Internet, os interesses de Feenberg pelas tecnologias e o multiculturalismo, e o meu próprio interesse com tecnologias da imagem. Em síntese, tomo isso como uma certa trajetória que vem da anterior fenomenologia e filosofia da tecnologia do século XX.

Estabelecidas estas relações históricas, volto-me agora a alguns exemplos mais concretos de como a fenomenologia se relaciona com questões da filosofia da tecnologia. É importante notar que o contexto epistemológico atual é consideravelmente diferente daquele da época de Husserl, a um século atrás. Pode-se igualmente argumentar que as tecnologias de hoje também são consideravelmente diferentes daquelas de meados do século passado, quando Heidegger escreveu sua obra sobre a técnica. Minha tarefa, então, é selecionar exemplos que sejam contemporâneos, e demonstrar como uma fenomenologia guarda relação com eles. Ou seja, retirar simultaneamente o modelo da fenomenologia para fora de seu cenário moderno inicial, trazendo-o para um cenário contemporâneo pragmático e prático.

Tomarei como primeiro exemplo uma parte do conhecimento científico contemporâneo que veio à tona *após* o trabalho filosófico de todos os três fenomenologistas clássicos anteriormente citados ter terminado. Eis a parte do conhecimento: aproximadamente no centro da constelação Crab Nebula há um pulsar rapidamente giratório de cujos eixos estão sendo emitidos dois jatos de radiação raio-x

* Em português: *Da máquina a vapor ao ciborgue: pensando a tecnologia no novo mundo*. (nota do tradutor)

⁵ A imagem do pulsar da fonte de raio-x Chandra e seus jatos de radiação pode ser obtida no sítio www.science.nasa.gov.us/crabpurplemedrez.jpg. Pode ser usada livremente, desde que com remissão à NASA.

que estão disparando para fora do pulsar quase na velocidade da luz. Deve-se admitir que esses sons bastante exóticos e estranhos são um fenômeno desconhecido até fins do século XX. Mas, por outro lado, a evidência para este fenômeno é agora melhor conhecida, tem sido repetidamente demonstrada, e pode ser extraída da internet a partir de imagens da NASA a qualquer hora. É da fonte de raio-x Chandra, um aparelho de imagem orbital lançado em 2000 – estamos portanto no século XXI⁵.

Começo com algumas observações naturalistas e do senso comum sobre o fenômeno. Em primeiro lugar, o que nós poderíamos saber da constelação Crab Nebula se fôssemos limitados à mera presença corporal, *sem* as tecnologias? A resposta tem de ser: não muito. Poderíamos situar visualmente a Nebula, mas até mesmo com a visão mais aguçada possível ela seria no máximo uma mancha minúscula de luz no céu à noite. Mas, em segundo lugar, o que poderíamos conhecer dela através da ‘matemática pura’? Novamente: não muito mais. Sim, poderíamos ser capazes de fazer algumas mensurações geométricas com respeito à posição relativa, mas sem quaisquer instrumentos o produto final seria pouco. Certamente, esse não é o *modus operandi* da ciência contemporânea. Ao contrário, a ciência opera fazendo observações por meio de instrumentos – e eu afirmo que a ciência tem operado dessa maneira pelo menos desde Galileu [e anteriormente!]. Curiosamente, porém, em um sentido essencial a astronomia, de Galileu *a meados do século XX*, fez de fato suas observações dentro dos limites aproximados do telescópio de Galileu, ou seja, dentro dos limites da ótica ou emissões limitadas de ‘luz’ ótica. Na astronomia, as *tecnologias* de observação começaram a mudar somente a partir de meados do século XX, primeiro com a descoberta da astronomia de rádio, relacionada ao radar e às ondas de rádio, e os novos rádio-telescópios eventualmente levaram à descoberta da origem da radiação do universo (invisível aos telescópios óticos) e às ‘fontes de rádio’ nem sempre associadas com fontes de luz. As fontes de rádio vêm com frequências de onda muito mais longas do que as ondas de luz ótica, de modo que as tecnologias do rádio ‘abriram’ uma fonte de emissões celestes anteriormente desconhecida. Desde então, tem sido inventados e construídos novos instrumentos que ‘abrem’ a observação astronômica a uma variedade muito ampla de frequências, das frequências gama às frequências de rádio. Cientificamente, um resultado é o reconhecimento de que a astronomia anterior estivera limitada a uma variedade muito estreita de fenômenos. Voltando ao meu exemplo, o pulsar e os jatos de radiação no centro da Crab, a tecnologia de observação que torna este fenômeno visível é a fonte de raio-x Chandra, que faz imagens dessas emissões dentro da faixa de radiação que chamamos de radiação ‘raio-x’.

No entanto, esta descrição naturalista do senso comum oculta uma série de problemas filosóficos, problemas que agora eu quero elucidar voltando-me para a *fenomenologia* e a *filosofia da tecnologia*: um sistema fenomenológico é aquele que utiliza uma ontologia da ‘intencionalidade’. Tal sistema deve analisar as inter-relações dinâmicas entre *humanos corporificados* em suas ações plenamente corporificadas, no contexto de um ambiente concreto ou *mundo*, no qual eles enfocam e interagem com fenômenos escolhidos. No passado eu havia usualmente descrito isto como:

Humano-interação-Mundo

O ‘humano’ inclui o senso de plenamente corporificado e plenamente social; o Mundo inclui a gama completa de possibilidades e esses pólos são interativos, com seres humanos experienciando o mundo, e com o mundo atuando sobre os seres humanos.

Onde fica, então, as tecnologias? Em meu uso da fenomenologia, as tecnologias podem ocupar posições – e com frequência o fazem – dentro e ao longo da variedade interativa de relações no, para e com um ambiente. Se eu retornasse à pena de Merleau-Ponty, poderíamos observar:

Mulher-pena-vão da porta

Aqui a pena é ‘incorporada’ no senso agora ampliado de corporificação da mulher, e ela experiencia a si própria nos limites de corpo+pena cabíveis no vão da porta. Em minha linguagem, isso é uma ‘tecnologia’ em posição corporificada. Uma série completa de descrições pode ser encontrada em *A tecnologia e o mundo-da-vida* (1990). Aqui, contudo, eu quero relacionar a fenomenologia ao meu exemplo do pulsar.

Apesar de altamente complicado, o exemplo do pulsar permanece aquele de um (ou múltiplos) observador(es) corporalmente relacionado(s) a um fenômeno, o pulsar, através de um conjunto complexo de tecnologias. Um eco da noção husserliana da percepção plena, um ser humano corporificado relacionando-se a um projeto, poderia ir em duas direções aqui: de um lado, o observador estaria limitado a relações face-a-face ou corporalmente diretas com a Crab e seu pulsar; seríamos deixados como indicado acima, com um baixo nível de conhecimento. Porém, se as tecnologias – a fonte de raios Chandra com sua capacidade de transformar dados em imagens e vice-versa (e, poderia-se acrescentar, todo o conjunto de operações possíveis com esse instrumento) - são agora tomadas na experiência, então nosso conhecimento se eleva a um novo patamar de algum modo paralelo àquele observado por Husserl nas tecnologias de escritura. Mais dois argumentos fenomenológicos interessantes podem ser esboçados aqui: primeiro, no caso do pulsar, *nenhum conhecimento científico de sua forma, estrutura, comportamento etc. é possível por completo, exceto através da mediação da tecnologia*. Uma vez que um fenômeno está além do alcance face-a-face, pela distância, tamanho ou estrutura, somente é possível a evidência *instrumentalmente mediada*. Esse é o caso se levamos em conta marcas genéticas, galáxias e buracos negros, ou qualquer fenômeno micro ou macro que está além do nosso alcance corporal. Toda uma tal ciência, eu sustento, é *instrumentalmente real* (Ihde, 1991).

Há ainda um segundo ponto: para tornar-se evidência, a evidência deve *levar em conta a ‘corporificação humana’*. O exemplo do pulsar demonstra isto de modo bastante radical – sem mediação instrumental, não poderíamos ‘ver’ a estrutura do pulsar, a sua forma ou atividade como um todo; porém, em segundo lugar, porque toda esta atividade fica inteiramente fora das capacidades de nossa percepção, para ser ‘vista’ ela deve ser traduzida no humanamente visível. Isto é o que o processo de imagens do raios Chandra faz: transforma o dado que ele reuniu em uma imagem enquadrada, visível mas ‘falsamente colorida’ a qual nós podemos ‘ver’ como uma *gestalt* visual normal, pulsar mais jatos. Desse modo, as tecnologias, os instrumentos, tornam o fenômeno disponível, mas por meio da sua transformação em uma imagem (ou dado) perceptível por humanos corporificados (ou intérpretes). O instrumento, situado na relatividade intencional, deve detectar as emissões e traduzi-las em uma forma humanamente acessível. Se eu revertesse para a terminologia antiga, isso soaria como o modelo ativo do modelo de *fenomenologia genética* que Husserl preferiu na sua última fase, mas isto é uma fenomenologia tecnologicamente corporificada.

Através deste processo de imagens ‘construídas’, então, os novos níveis de conhecimento tornam-se possíveis tecnologicamente, e também permanecem dentro de

um novo formato de um *mundo-da-vida*. Dito de outro modo, *a ciência não pode esquecer o mundo-da-vida*, porque ela deve fazer sua evidência naquilo que é corporalmente perceptível e interpretável. Ou, em mais um modo de colocar a questão, a ‘crise’ na *Crise* husserliana reside em parte na noção errônea de ciência que ele elaborou. A ciência é muito mais que um processo de matematização - inclusive ela foi primordialmente considerada dessa maneira pelos filósofos da ciência do início do século XX e pelos positivistas lógicos da era de Husserl, e aparentemente Husserl tomou de empréstimo muito dessa visão de ciência a estas fontes. Se ele tivesse seguido seus melhores *insights* prestando atenção às práticas do mundo-da-vida, não apenas as práticas de mensuração dos egípcios, mas também aquelas dos galileus, uma noção diferente de ciência poderia ter emergido. Estou sugerindo que uma fenomenologia revisada, mais atenta à matéria e às culturas materiais, recoloca a ciência dentro de um mundo-da-vida.

Meus outros exemplos destinam-se a responder os problemas na filosofia da tecnologia de Heidegger. Em sua obra posterior, sustenta-se que a tecnologia *moderna* é diferente da tecnologia pré-moderna devido a sua interconectividade com a ciência – mas a ‘Tecnologia’ é a metafísica que toma toda a natureza como uma fonte de recursos em estado de disponibilidade [*Bestand*] que é interpelada e transformada, presumivelmente pelos interesses humanos. Um dos exemplos de Heidegger é um moinho de vento que não toma a natureza como uma fonte de energia armazenada, mas se movimenta apenas quando o vento o move, enquanto a represa sobre o rio Reno armazena a energia e durante o processo transforma o próprio rio. O primeiro é ‘bom’ e pré-moderno; o último ‘mau’ e moderno.

Muitas vezes eu me pergunto o que Heidegger teria pensado em relação aos moinhos de vento dinamarqueses de alta tecnologia, que atualmente produzem quinze por cento – e estão próximos de fornecer vinte por cento – da energia elétrica da Dinamarca. Esses moinhos de vento ainda se movem apenas sob a força do vento; mas eles são automatizados, de modo que as hélices se movem na mesma velocidade, ajustando-se à velocidade do vento; estão espalhados através de uma rede que pode responder às mudanças do vento; alguns são próximos da costa, e portanto raramente falham ao produzir eletricidade etc. Desse modo eles “aproveitam melhor as condições do tempo”, como o fazia o teto da estação ferroviária, no exemplo anterior utilizado por Heidegger em *Ser e Tempo*. Ele então encontraria uma maneira de diferenciar estes moinhos de vento de seus predecessores tradicionais, de aparência romântica mas ‘ineficientes’, preservando assim as distinções que dão às tecnologias modernas sua imagem negativa?

* Em Heidegger, o termo *gestell* adquire o sentido inusitado de *composição* (ver HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Ensaios e conferências*. 2ª. edição. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2001.). *Gestell* é pensado como um chamado, aquilo que leva o homem a explorar, pela técnica, a natureza a fim de deixar todas as coisas em estado de *disponibilidade* [*bestand*]. O termo também é central para se pensar como esse apelo explorador nos escapa, pois que o próprio homem pertence à disponibilidade, pela técnica. Daí o enunciado segundo o qual a técnica é o equívoco da metafísica – o que, se seguirmos Don Ihde no presente artigo, não exige o próprio Heidegger de incorrer em expediente metafísico. Se *gestell* designa uma lógica de acúmulo e controle que é subordinada em última instância a uma *vontade de vontade*, como quer Heidegger, a questão da essência da técnica só poderá ser resolvida no âmbito da metafísica. Don Ihde pretende que os seus exemplos sigam uma orientação diversa. (nota do tradutor)

A energia do vento na linguagem atual é uma ‘energia renovável’, a qual, nos exemplos tanto dos moinhos de vento antigos quanto modernos, não é ‘armazenada’.

No entanto, o que eu preciso para os interesses presentes é um exemplo que é totalmente tecnológico e no entanto não capitula sob a noção de fonte de recursos em estado de disponibilidade [*Bestand*] ou de composição [*Gestell*]*. Eu havia sugerido anteriormente que tais tecnologias são precisamente os instrumentos musicais. Para comparar com o exemplo do moinho de vento, eu começo com um instrumento de sopro, o oboé. O oboé é bem parecido com o martelo de Heidegger no sentido em que, bem tocado por um praticante especializado, ele se ‘retrai’ e se torna um meio de música criada escutada pelo instrumentista e por uma audiência. Na medida em que ele ‘usa’ a respiração, o ar como meio e as transformações tecnológicas que produzem som, ele se enquadra na noção heideggeriana inicial de equipamento com funções em um conjunto de compromissos. Mas a música não se encaixa bem em algo como um ‘produto final’, ela é uma performance que, a menos que seja registrada, é um fenômeno temporal. E uma vez que a fonte natural, o ar, volta ao seu estado normal após a performance, ela não parece ser algo danificado ou uma sobra não-renovável.

Eu poderia ser tentado aqui a fazer algumas variações culturais interessantes em torno desse exemplo – há diversos tipos de instrumentos musicais com igualmente diversos tipos de sons produzidos, e algumas vezes há muitos modos interessantes pelos quais esses sons se enraízam culturalmente ou no mundo-da-vida. Por exemplo, na música clássica europeia inicial, as tradições musicais nórdicas e sobretudo germânicas davam preferência a um som ‘instrumental’, ou seja, um som que era distinto do instrumento e não era necessariamente ‘como’ outros sons. A evolução dos teclados segue essa tradição. Porém, as tradições em estilo italiano davam preferência a um som ‘vocalizado’, a sons que mantinham alguma semelhança com música vocal. Cordas e instrumentos de sopro estariam próximos dessa metáfora de som. Até mesmo na terminologia escrita em partituras se pode encontrar o eco dessas diferentes tradições de som (*pianissimo, soto voce etc.*)⁶. O meu ponto de discórdia reside em que a música executada desse modo não parece se adequar bem à noção de natureza armazenada e controlada como fonte de recursos. Entretanto, precisamente porque os exemplos de instrumentos que eu usei podem se parecer mais com os moinhos de vento antigos do que com os de alta tecnologia, vou variar o exemplo.

O instrumento de alta tecnologia que escolho agora é um *sintetizador* digital que produz sons eletronicamente. Tal instrumento claramente é uma tecnologia moderna e também está profundamente relacionado à ciência moderna. Por exemplo, quando alguém está compondo num sintetizador como esse, a onda de som proposta que será ouvida como um som é exibida num gráfico visual com uma forma de frequência que o compositor experiente pode reconhecer – certamente isto também pode ser produzido para ser ouvido. Estas exibições são completamente ‘científicas’, dado que elas incorporam as teorias de ponta sobre padrão de ondas de exibição. Ora, em um sentido, pode-se dizer que dentro da ‘caixa preta’ do sintetizador os sons (potenciais) são estocados – embora falar nestes termos seja bastante metafórico. Contudo, por outro lado, o

⁶ Aqui poderíamos acrescentar variações multiculturais. Na tradicional música folclórica da América Latina, por exemplo, o canto das aves é o estilo de som adaptado com mais frequência, posteriormente aperfeiçoado por Paul Simon e Art Garfunkel em algumas de suas músicas.

sintetizador também é altamente *fenomenológico*, se por isto se entende que a variedade de sons possível é ‘igual’ à variedade de todos os sons imaginados como em variações de fantasia. Assim, se se quer utilizar esta tecnologia de modo anacrônico, se poderia seguir tanto o instrumental observado acima quanto as trajetórias ‘vocalizadas’, pois que o sintetizador pode fazer ambas as coisas. Ou – e é mais provável que esta seja a trajetória emergente – pode-se também *produzir sons nunca escutados antes, os quais não se parecem mais nem são análogos de sons ‘copiados’*. Nessa trajetória o sintetizador é um pouco como uma tecnologia auditiva *creatio ex nihilo*. Entretanto, quando o som é produzido, ele é produzido da mesma maneira com que o oboé produz seus sons, transformando o meio de som, o ar, agora preenchido com as formas de frequência do sintetizador, e, uma vez escutado dentro de limites temporais, retorna àquele meio de ar de antes – sem qualquer rastro.

Sou consciente de que a visão do compositor diante de um teclado com um mouse não é algo romântico, então vou me referir a mais uma variação, dessa vez híbrida. Uma vantagem que os instrumentos tradicionais têm diz respeito à sua evolução e às qualificações que os músicos aperfeiçoam ao longo da prática dos instrumentos favoritos, via qualificações corporificadas. Nessa última variação voltamos a um instrumento de corda, mas um instrumento eletrônico, descrito em *Natural-Born Cyborgs* (2003):

Neil Gershenfeld ... produziu um arco com uma interface para mediar o contato entre um instrumentista de renome internacional (Yo-Yo Ma) e um violoncelo eletrônico. O arco fornece um meio ultra-sensível, delicadamente nuançado, e um bom retorno para o controle contínuo da flutuação musical. É uma interface que tem sido aperfeiçoada e adaptada ao longo de séculos de uso, e para a qual os violoncelistas têm devotado toda uma vida de estudos. Por que desperdiçar tudo isso em nome de umas poucas teclas e um mouse? ... Recentemente, o arco baseado na interface foi usado com grande efeito por Yo-Yo Ma numa performance em Tóquio. O meio digital permitiu ao artista criar novas combinações de som além do alcance de qualquer violoncelo normal, enquanto que a interface familiar o permitia explorar essas novas possibilidades com toda sua habilidade de inovação e *insight* (Clark, 2003, p. 51)

Essa descrição do músico mediando e fazendo música por meio de uma tecnologia é fenomenológica e guarda relação com a filosofia da tecnologia.

Meu argumento é radical: é necessário, no mínimo, alargar radicalmente as noções heideggerianas para que elas dêem conta das novas tecnologias; ou no máximo, os exemplos da música demonstram positivamente que as tecnologias fazem muito mais coisas diferentes do que enquadrar a natureza como uma fonte de recursos. Finalmente, tomo as tecnologias musicais como exemplos de um outro modo pelo qual a fenomenologia encontra a filosofia da tecnologia. As tecnologias são meios materiais pelos quais nós humanos nos relacionamos com nossa *matéria*, bem como com mundos-da-vida histórico-culturais.

REFERÊNCIAS

- ACHTERHUS, Hans. (2001). *Van stoommachine tot cyborg: denken over techniek in de nieuw wereld* [Ambo, 1997], translated by Robert Crease, in an expanded edition, *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*. Bloomington: Indiana University Press
- BORGMAN, Albert. (1999). *Holding On to Reality: The Nature of Information at the turn of the Millennium*. Chicago: University of Chicago Press.
- CLARK, Andy. (2003). *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. New York: Oxford University Press.
- DREYFUS, Hubert. (2001). *On the Internet*. New York: Routledge Publishing.
- FEENBERG, Andrew. (1999). *Questioning Technology*. New York: Routledge Publishing.
- HEIDEGGER, Martin. (1962). *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper and Row, Publishers.
- _____, (2003). "The Question concerning Technology," reprinted in Robert Scharff and Val Dusek, editors, *Philosophy of Technology: The Technological Condition*. New York: Blackwell Publishing.
- HUSSERL, Edmund. (1969). *Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____, (1976). *The Crisis in European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. D. Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- IHDE, Don. (1979). *Technics and Praxis: A Philosophy of Technology*. Dordrecht: Reidel Publishers.
- _____, (1990). *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____, (1991). *Instrumental Realism: The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____, (2002). *Bodies in Technology*. (Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1962). *The Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith. London: Humanities Press.
- MITCHAM, Carl. (1994). *Thinking through Technology: The Path between Engineering and Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

RESUMO

Incorporando a matéria: fenomenologia e filosofia da tecnologia

O artigo objetiva aproximar a fenomenologia contemporânea das questões de filosofia da tecnologia. A partir de uma guinada pragmática e empírica ocorrida na fenomenologia norte-americana, utiliza-se exemplos extraídos da ciência e da música a fim de analisar as inter-relações dinâmicas entre *humanos corporificados* em contextos concretos de interação humano/tecnologia. Tal operação implica em demarcar um campo de análise que aproveite a contribuição dos fenomenologistas clássicos, Husserl, Merleau-Ponty e Heidegger, ao mesmo tempo que supere as dicotomias entre ciência

e mundo-da-vida que eles sustentaram. Afirma-se que a ciência não se restringe a um mero processo de matematização, e deve estar situada entre os engajamentos técnicos dos humanos no mundo-da-vida.

Palavras-chave: filosofia da tecnologia; fenomenologia; ciência e mundo-da-vida

ABSTRACT

Incorporating the material: phenomenology and philosophy of technology

The aim of the present article is to relate contemporary phenomenology to questions in the philosophy of technology. Starting from the pragmatic and empirical turn in north american phenomenology examples taken from science and music are employed with the aim of analysing the dynamic interrelations between *embodied humans* in concrete contexts of human/technology interaction. Such an operation implies delimiting a field of analysis which takes advantage of the contribution of phenomenological classics, Husserl, Merleau Ponty and Heidegger, at the same time as transcending the dichotomies between science and lifeworld which supports them. It is affirmed that science is not restricted to a mere process of mathematization, and should be situated among the technical engagements of human lifeworld.

Keywords: philosophy of technology; phenomenology; science and lifeworld

Enviado para publicação: julho de 2004

Aprovado para publicação: setembro de 2004

A CONDIÇÃO PÓS-HUMANA: OU “COMO PULAR SOBRE NOSSA PRÓPRIA SOMBRA”

Jonatas Ferreira

“Eis-nos aqui, pais de nosso próprio parentesco”
(Serres, 2003, p. 50).

“O fato de que a Filosofia e a química fisiológica podem examinar o homem como organismo, sob o ponto de vista das Ciências da Natureza, não é prova de que neste elemento ‘orgânico’, isto é, de que no corpo explicado cientificamente, resida a essência do homem. Isto vale tão pouco como a opinião de que na energia atômica, esteja a essência da natureza. Pois, poderia mesmo acontecer que a natureza escondesse precisamente a sua essência naquela face que oferece ao domínio técnico do homem” (Heidegger, 1987, p. 47).

Introdução

Por intermédio de uma interface qualquer, a partir de uma série de perguntas e respostas, você seria capaz de diferenciar um computador de um ser humano? O famoso artigo de Alan Turing (1990), ‘Computer Machinery and Intelligence’, de 1950, propõe esse como critério para decidir se máquinas podem ou não ser consideradas inteligentes. Você é capaz de distinguir “performance verbal” de uma “realidade corpórea” e humana? Se você existe num mundo em que essa distinção não pode em certas circunstâncias ser traçada com facilidade, pouco importa, ao final, que a máquina em questão responda suas perguntas por meio de regras pré-estabelecidas. Você já se relaciona com o computador como se se tratasse de um ser humano. De acordo com Katherine Hayles (1999, p. *xii*), para além de nossa opinião pessoal sobre o assunto, ao aceitar os termos a partir dos quais Turing apresenta o problema, deparamo-nos com a seguinte situação:

O que o teste de Turing ‘prova’ é que uma sobreposição entre a corporeidade vivida e representada não é mais uma inevitabilidade natural, mas uma produção contingente, mediada por uma tecnologia que se tornou tão entrelaçada com a produção da identidade que ela não pode mais ser separada de modo significativo do sujeito humano.

A percepção de que a ‘subjetividade’ humana já não pode ser claramente discernível de um aparato mecânico é um passo decisivo na direção daquilo que ela chama ‘pós-humanidade’.

Na medida em que você olha atentamente significantes fluorescentes rolando pela tela de seu computador, independente das identificações que você possa atribuir às entidades corpóreas que você não pode ver, você já se tornou pós-humano (Hayles, 1999, p. *xiv*).

Recentemente, algumas vozes no campo da sociologia passaram a afirmar que as tecnologias de digitalização da vida nos conduzem a um tipo de sociedade na qual prevaleceria uma ruptura com o humano e com o humanismo. Lendo as citações acima, ocorre-me o quanto esse discurso está associado àquilo que se convencionou chamar de virada lingüística ou, mais remotamente, ao fato de, já no século dezenove, Nietzsche observar a inexistência de uma ligação orgânica entre a coisa nomeada, a sensação que ela produz e o símbolo que convencionamos adotar para evocar coisa e sensação¹. Devemos certamente à penetração dessa observação elaborações posteriores, tais como: a circulação desses símbolos obedece a uma lógica própria, em que o significante tem primazia sobre o significado (Saussure); o inconsciente se estrutura como linguagem (Lacan); os meios contemporâneos de comunicação produzem realidade como simulação (Baudrillard); a virtualidade dessa simulação implode o tempo e o espaço, e, conseqüentemente, retira-nos a possibilidade de agir reflexivamente, de pensar criticamente (Virilio e Baudrillard). Se os símbolos têm dinâmica própria e, portanto, já não podem ser considerados reflexos, representações de uma realidade pré-existente, se o próprio inconsciente se estrutura como linguagem, o que nos impede de inferir que o ato de pensar seja separável de um tipo específico de suporte: a mente humana?

Por isso mesmo, aquilo que o humanismo oferece como fundamento de sociabilidade constituiria um limite que estaria efetivamente sendo cruzado pela digitalização da realidade, pela simulação, pela cibernética. Quer seja moderno o humanismo de que se fala, portador de um projeto político e ético que se legitima em torno da idéia de consciência livre e autônoma, quer se trate de um humanismo greco-latino, que elabora a estreita relação entre a condição humana e o logos, viveríamos um momento de ruptura². Segundo esse tipo de abordagem, identificar o que seja o humanismo, dizer dentro dessa tradição o que é o ser humano, não constituiria uma dificuldade. Mais fácil ainda seria negar aquilo que o humanismo identifica como a essência do humano, negar a relação dessa essência com um corpo humano, negar a própria idéia de corpo humano. Afinal “os humanos e o ambiente que os circunda são diferentes formas de energia; a única diferença entre eles é a forma que a energia adquire” (Pepperell, 1997, p. 180-181).

¹ Ver, por exemplo, a esse respeito *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*.

² “Quanto a sabermos por que estamos indo irreversivelmente rumo a este limite final, tudo o que podemos fazer é nos agarrarmos a hipóteses fantásticas, como esta: a espécie humana poderia estar se empenhando numa espécie de escrita automática do mundo, dedicando-se a uma realidade virtual automatizada e operacionalizada, onde os seres humanos enquanto tais não têm mais motivos para existir. A subjetividade humana torna-se um conjunto de funções inúteis, tão inúteis quanto é a sexualidade para os clones” (Baudrillard, 2001, p. 71).

Proporei aqui uma questão inicial sobre a qual o discurso pós-humanista deveria dedicar uma atenção mínima: de que exatamente falamos quando falamos 'humanismo'?³ Se não formos capazes de responder a essa questão de forma convincente é bem provável que, na tentativa de estabelecer ou antecipar um momento zero que inauguraria o totalmente outro, na tentativa de cortar os laços com o passado, estejamos de fato sucumbindo ao não refletido nesse passado. É mesmo tão original aquilo que hoje nos anunciam certos intelectuais quando, numa bravata calculada, anunciam a possibilidade de a mente humana ser 'baixada' em um meio digital? Pensemos, a esse respeito, na relação problemática que Descartes já nos propunha entre o pensar e a corporeidade do pensar. Acredito que existe uma linha de continuidade clara entre cartesianismo e pós-humanismo em seu desprezo pela corporeidade do pensar. Mas isso, obviamente, diz pouco, caso não possamos especificar minimamente que humano aqui se supõe.

A possibilidade de encarar essas dificuldades, e de tentar responder às questões propostas acima mediante algum tipo de esforço analítico, todavia, é apenas parte da dificuldade pressuposta em se engajar numa reflexão acerca do discurso 'pós-humanista'. Quando, diante de um eventual 'futuro pós-humano', certos pensadores desdobram-se em boas-vindas ou alardeiam cenários catastróficos, não temos aqui meramente um tema filosófico a ser tratado, imprecisões conceituais a serem reparadas, mas um problema político. O reconhecimento desse descentramento leva necessariamente a um fim do humano, a um futuro pós-humano? Devemos aceitar como dado de partida que o ser humano possua uma essência passível de ser identificada e posteriormente negada (por um discurso pós-humanista)? Se não há nem nunca houve uma essência humana, algo que lhe seja próprio, todavia, as bases sobre as quais uma atitude crítica ao desenvolvimento tecnológico poderia ser esboçada parece se tornar algo problemático.

O discurso humanista acerca do humano

O humanismo diz respeito à constituição de uma retórica de civilização cujo eixo, dado de partida e de chegada é o ser humano. Nesse sentido amplo, ele se confunde com a própria história da metafísica ocidental, não dizendo respeito apenas ao movimento de secularização que se inicia na Europa a partir do século dezessete. Essa acepção da palavra humanismo corresponde ao tema sobre o qual Peter Sloterdijk se debruça no ensaio *Regras para o Parque Humano*. Trata-se, muitos devem se lembrar da polêmica que o livro gerou no final da década de 1990, de um texto controvertido. A partir de um engajamento crítico com a *Carta sobre o Humanismo* de Martin Heidegger, Sloterdijk discute

³ Podemos aceitar um pensador como Sade em meio aos humanistas? Dependendo da abordagem, eu diria que sim. O platonismo é humanista? Pensadores como Todorov, por exemplo, demarcam a modernização como cenário exclusivo do humanismo – e, dentro da modernidade, o humanismo se diferenciaria de outras concepções de mundo, como o 'conservadorismo', o 'individualismo', o 'cientismo'. Que fantasmas o 'pós-humanismo' combate quando diz combater a boa luta?

as transformações culturais advindas de avanços tecnológicos recentes. Um dos argumentos centrais desse texto nos interessa. Luta contra a barbárie ou contra o embrutecimento, enquanto discurso civilizador, o humanismo concebe sua tarefa intelectual como oposição às pulsões capazes de levar à bestialização do homem. Por esse motivo, essa tradição procura sempre definir rubricões capazes de delimitar um campo de sociabilidade de um campo de guerra, um “homo humanus” de um “homo barbarus” (Heidegger, 1987, p. 41). A regularização desse tipo de delimitação mobiliza na Grécia a idéia de proporção (a condenação da *Hýbris*, da desproporção) como princípio moral, político e estético da vida civilizada, do mesmo modo como pressupõe estratégias simbólicas que regulem com segurança áreas consideradas limítrofes (Vernant, 2002). Sob esse ângulo, por exemplo, é que se pode entender o papel simbólico de uma divindade como Ártemis, capaz de conduzir em segurança da animalização da caça à segurança da vida civilizada, ou a desgraça que se abate sobre Minos quando ele negligencia o sacrifício de um touro a Poseidon: “pois, humanismo é isto: meditar, e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, inumano, isto é, situado fora de sua essência” (Heidegger, 1987, p. 41). A partir dessa caracterização do humanismo, Heidegger (*Ibid.*, p. 45-46) indaga:

Estamos nós no caminho certo para a essência do homem, quando distinguimos o homem e enquanto o distinguimos, como ser vivo entre outros, da planta, do animal e de Deus? Pode proceder-se assim, pode situar-se, desta maneira, o homem, no interior do ente, como um ente entre outros. Com isto se poderá afirmar, constantemente, enunciados certos sobre o homem. É preciso, porém, ter bem claramente presente que o homem permanece assim relegado definitivamente para o âmbito essencial da *animalitas*; é o que acontecerá, mesmo que não seja equiparado ao animal e se lhe atribuirmos uma diferença específica. Pensa-se, em princípio, sempre o *homo animalis*, mesmo que *anima* seja posta como *animus sive mens* e mesmo que estes, mais tarde, sejam postos como sujeito, como pessoa, como espírito. Uma tal posição é o modo próprio da Metafísica. Mas com isto a essência do homem é minimizada e não pensada na sua origem. [...] A metafísica pensa o homem a partir de *animalitas*, ela não pensa em direção da sua *humanitas*.

Tanto Heidegger quanto Sloterdijk acreditam que o humanismo instaura uma retórica de civilização em que, ao perigo da bestialização, é oferecida a tranqüilidade da domesticação; em oposição às “sensações e embriaguez desumanizadoras” (Sloterdijk, 1999, p. 18), promove-se a consciência culta, letrada. Falar do humano significa aqui assumir o poder discricionário de determinar sobre quem e em nome de que o ato civilizador reivindica aquela domesticação. Assim, “a *humanitas* não inclui só a amizade do ser humano pelo ser humano; ela implica também – e de maneira crescentemente implícita – que o homem representa o mais alto poder para o homem” (*Ibid.*, p. 45). Esse gesto, no entanto, pressupõe um esquecimento. O terreno de animalidade, o campo puramente biológico, sobre o qual se pode pensar, por oposição, o humano, compromete de maneira sub-reptícia o modo como passamos a pensar a essência do humano. A palavra ‘domesticação’, empregada acima, indicaria

essa contaminação advinda da incapacidade do humanismo pensar verdadeiramente a essência do humano.

O ataque heideggeriano ao humanismo é bem conhecido. Recordemos seu argumento. O humanismo é incapaz de pensar a essência do humano porque o pré-determina no campo dos entes: como animal racional, como transição em direção ao divino ou como produto de condições materiais e históricas. Nas primeiras páginas de *A Condição Humana*, Hannah Arendt (2000, p. 180) oferece um argumento semelhante: “se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la; e a condição prévia é que ele possa falar de um ‘quem’ como se fosse um ‘quê’”. O humanismo é incapaz de pensar a essência do humano a partir de um terreno mais digno, ou seja, na abertura do ser. Para Heidegger, a essência do ser humano é ocupar-se do existir, é pensar. Esse ‘ocupar-se’, esse pensar, não constituem atos de um *sujeito*, não lhe pertencem como sua determinação, como determinação de sua vontade ou de sua consciência. O pensar não é coisa sobre a qual a consciência de um sujeito disponha. Pelo contrário, “o homem é ‘atirado’ pelo próprio ser na verdade do ser, para que, existindo dessa maneira, guarde a verdade do ser, para que na luz do ser o ente se manifeste como o ente que efetivamente é” (Heidegger, 1987, p. 55).

A crítica heideggeriana ao humanismo prossegue através de um novo argumento: a humanização do ser humano pressupõe uma compreensão ontológica da linguagem. A linguagem não é primordialmente meio de comunicação de uma consciência, de um sujeito, mas a própria casa onde o ser reside. Já dissemos acima: o pensar não é uma determinação dessa consciência, não é sua qualidade, pelo contrário. Em oposição a um pensar comprometido com a eficiência, com a utilidade, ele propõe a contemplação da verdade do ser como o apelo mais digno do pensar e como impulso através do qual nos movimentamos na linguagem. Compare-se essa apreciação do fundamento da linguagem com aquela oferecida pela cibernética⁴, ou seja, a linguagem como meio para realização de tarefas determinadas, e estaremos no caminho para apreciar a importância da definição heideggeriana.

Aqui se estabelece o ponto em que Sloterdijk já não deseja acompanhar Heidegger. Para ele, não apenas a linguagem é a morada do ser, mas ao constituir um mundo ela pressupõe outro tipo de casa, produto do empenho técnico do ser humano para se proteger das intempéries, dos predadores. Ou seja, pressupõe a habitação concreta a que a metáfora ‘linguagem como casa’ recorre. Por esse motivo, a argumentação de Sloterdijk passa a se diferenciar da de Heidegger, recusando a aceitar como verdadeira a proposição que diz que a técnica é apenas esquecimento do ser (Heidegger, 1987, p. 67), ou seja, encerramento do humano no terreno prático das utilidades, no terreno em que um ‘quem’ é tratado como um ‘que’, no terreno da repetição e do esquecimento. A casa enquanto produto técnico é essencial na humanização do ser humano, tanto quanto a linguagem. Evidentemente, a técnica também é esquecimento. Tomemos mais detidamente a menção que fizemos acima à

⁴ Ver, por exemplo, Ferreira (2003) ou Wiener (1971).

tragédia do rei Minos. Por ter negligenciado seu compromisso com Poseidon, ele ganha um filho ilegítimo, corpo humano e cabeça de touro. Uma solução técnica para a vergonha de Minos e sua esposa, Pasífae, é apresentada por Dédalo: confinar o Minoutauro num labirinto onde ele seria soberano. O labirinto é ao mesmo tempo esquecimento e condição de que nada seja esquecido. Pois o produto do trabalho, no sentido atribuído a esse termo por Hannah Arendt, é condição de mundo, ou seja, de uma vida pública, de memória compartilhada. A técnica, nesse como em outros casos, então, condensaria um paradoxo: ela é o trabalho do esquecimento; ela é esquecimento e condição de rememoração.

Constatando, a partir de Heidegger, que o humanismo não pensa suficientemente a essência do ser humano, chegamos a duas conclusões. Primeiro, o humanismo localiza essa essência no âmbito dos entes, das coisas nomeáveis como um “que”. Segundo, por esse motivo, o humanismo é sempre um discurso de domesticação, de estabelecimento de um campo em que o humano se constitui em oposição à perspectiva de bestialização. Heidegger propõe que a discussão da humanidade do ser humano seja tratada num outro âmbito, no âmbito de um pensar sensível ao ser. Ao fazê-lo, todavia, não pôde deixar de considerar a técnica como possibilidade ontológica de abertura do ser humano para o mundo. Aquilo que no princípio desse texto identificamos como discurso pós-humanista deve ser entendido como radicalização unilateral dessa que é uma possibilidade sempre aberta ao ser humano, possibilidade essa que é a essência do humanismo, a saber, esquecimento do ser, embrutecimento. A técnica, por outro lado, é também condição de rememoração, de vencer a compulsão neurótica pela repetição, a razão instrumental como destino inescapável. O descortinar de uma tal perspectiva, porém, demanda uma análise da lógica que orienta o próprio mundo dos aparatos mecânicos que temos diante de nós. Para isso, servir-nos-emos das considerações de Foucault sobre o humanismo, a ciência e a técnica modernos.

Foucault, humanismo e ambigüidade

Interessa-nos analisar precisamente o momento em que o desenvolvimento de um discurso científico rigoroso elabora, se não uma nova designação do que seja o ser humano, certamente uma perspectiva específica a partir da qual seria possível abordar a humanidade do ser humano. Se nos ativermos à análise heideggeriana exposta acima, esse discurso poderia ser entendido como radicalização de uma concepção da essência do ser humano no domínio dos entes. As considerações de Sloterdijk, todavia, levam-nos a considerar mais de perto a técnica, sobretudo como ela nos abre o mundo na modernidade. Comentando acerca do pensamento conservador francês, de De Maistre ou Bonald, Todorov (1998, p. 24) identifica uma tensão básica sobre a qual se desenvolve o humanismo moderno:

... o homem moderno, fermentado por Calvino, Descartes e Rousseau, e lançado no mundo pela Revolução, não conhece nada de exterior a si. Nem acima dele (um ser superior), nem para além dele (seres semelhantes); ele está condenado a permanecer em si mesmo.

O humanismo moderno é um campo discursivo que sobrevive da ambigüidade de reivindicar a constituição de um método em que somos ao mesmo tempo sujeitos e objetos de nossa investigação. A identificação de tal ambigüidade, a meu ver, é central para entendermos o significado que Foucault atribui ao termo humanismo, e nos aproximarmos do cerne da reflexão que propomos aqui. Através da ciência moderna, o humanismo radicaliza aquilo que descrevemos acima como 'domesticação', ou seja, a percepção do homem como animal com uma qualidade distintiva. É nessa qualidade que ele pode se tornar um objeto de conhecimento. O poder advindo desse conhecimento configura aquilo que Foucault virá a chamar biopoder.

O humanismo moderno diz, pois, respeito a uma certa atitude teórica, e a uma certa invocação da técnica, em que o ser humano torna-se sujeito e objeto de uma investigação racional, científica. Lembremos das considerações de Foucault acerca do quadro 'As Meninas' de Velásquez, ou seja, o modo como o pintor deixa de ser transparente para anunciar que toda representação do real é contaminada pela perspectiva produtiva daquele que representa. O pintor é capturado em um momento ambíguo em que ele se dedica não apenas ao ato de representar, mas problematiza ao mesmo tempo a possibilidade desse ato. As considerações de Foucault acerca das ciências sociais dão continuidade ao mesmo tipo de preocupação: a legitimidade do conhecimento que essas ciências advogam depende de uma relação problemática com o ato de representar⁵. Fundamental na construção desse tipo de conhecimento é a própria dubiedade de ver e, ao mesmo tempo, ser visto. Essa dubiedade, evidentemente, está associada a uma outra de caráter político. O conhecimento tecnocientífico institui um espaço de poder em que podemos nos colocar alternadamente como controladores e controlados. É precisamente essa qualidade do espaço político moderno que faz o ato de vigiar mais eficiente que o do punir, é ela que garante a internalização do controle político.

Assim, a ciência moderna expande-se, não como higienização dessa ambigüidade fundamental, mas a partir dela. Contrariamente ao que propõe Zigmunt Bauman⁶, a ciência e a técnica modernas não precisam ser entendidas como um campo total, mas como articulação diferencial e ambígua, que prospera e se expande na ambigüidade. Essa dinâmica aparentemente precária decorre, como dissemos acima, do fato de nos tornarmos sujeitos e objetos de um tipo de conhecimento. A definição weberiana de burocracia já se abria a esse tipo de ambigüidade: a burocracia nos garante a posição de sujeitos contanto que aceitemos nos tornar objetos do controle legal. O apelo do poder que essa dinâmica põe em movimento é a perspectiva de nos percebermos alternadamente numa e noutra posição. Essa ambigüidade é sua força de

⁵ Já tivemos oportunidade de comentar acima o quanto tal relação problemática e aquilo que se convencionou chamar virada lingüística estão associados ao desenvolvimento de certas possibilidades de um discurso tecnológico pós-humanista. Apenas quando a linguagem abandona a pretensão de representar uma realidade à qual se subordina abrem-se perspectivas técnicas de que o mundo simbólico passe a constituir um mundo, sua própria jurisdição.

⁶ Em livros como *Modernity and Ambivalence* ou *Modernity and the Holocaust*.

sedução. Tomemos o panopticismo, de que nos fala Foucault, como modelo de administração técnica e científica da sociedade – pois, obviamente, esse modelo de administração prisional deveria ser um protótipo para a sociedade como um todo⁷. O prisioneiro só se estrutura como objeto de vigilância na medida em que ele introjeta, torna subjetiva, a perspectiva do dominador. Dominador que nunca se materializa, nunca se torna visível como tal, mas como iminência de que tal materialização possa de fato ocorrer. Aquele que é observado é capturado em um regime escópico perverso que pressupõe que sua mirada seja cindida: coloco-me na perspectiva de alguém observado e da perspectiva objetiva e geral de observação daquele que eventualmente me observa. Talvez seja necessário ainda enfatizar que o observador é capturado na mesma lógica. Porque é ele próprio objeto de uma vigilância hierarquicamente superior e igualmente virtual; porque ele só pode exercer o poder de vigiar a partir de uma perspectiva que lhe é estranha, ou seja, da perspectiva do regime escópico ao qual ele necessariamente se submete. Quem não se lembra dos apuros midiáticos envolvendo o presidente americano Bill Clinton, seu gosto por charutos cubanos, estagiárias gordinhas, coitos interrompidos, inalações não tragadas? Ao defender seu mandato com técnicas tais como, a existência de diferença entre inalar e tragar, entre ativamente entrar em intercurso sexual e ‘submeter-se’ a uma seção de sexo oral, Clinton garantiu a condição de sujeito privilegiado ao aceitar que sua vida privada se tornasse objeto de um controle público.

Os efeitos práticos de uma concepção de tecnociência fundada na ambigüidade podem ser tão perversos quanto aqueles advindos do cenário traçado por Zigmunt Bauman⁸. Ao constituir indivíduos como sujeitos e, ao mesmo tempo, objetos do poder, essa tecnociência parece retirar-se do terreno das coisas humanas. Precisamente pelo fato de não pensar a essência da técnica, seu modo de abrir-se ao mundo e de constituí-lo, o humanismo moderno limita nossas possibilidades existenciais. Esse é o preço do tipo de antropocentrismo que a modernidade instaura. As questões que ainda são possíveis de ser formuladas devem restringir-se, pois, ao terreno da administração, da eficiência sempre inercial diante do mundo dado. E esse mundo é dado porque foi concebido de antemão como coisa disponível, como terreno de afirmação de nossa vontade controladora. Sob essa perspectiva, obviamente, é possível pensar que nossos engajamentos técnicos possam ser reduzidos a um número delimitado de regras que, por seu turno, podem ser traduzidas em um aparato cibernético. O pós-humanismo, nesse caso, é um hiper-humanismo.

Dizer que na ambigüidade a tecnociência desaparece, ou seja, quanto mais ela se torna onipresente, menos visível se torna, não significa dizer que ela afete politicamente a todos do mesmo modo. Pois há aqueles que fumam

⁷ Cf. MACHADO, Arlindo (1993, p. 219 e seq.).

⁸ Em seu afã de denunciar a desumanização a que estaríamos expostos ao nos envolvermos com a razão técnica moderna, Bauman realiza o movimento que ele próprio critica na modernidade, isto é, uma despolitização através da defecção da ambigüidade.

charutos cubanos, apesar de todo embargo econômico à pequena ilha do Caribe; há aqueles que humilham, estupram e matam e outros que são humilhados, estuprados e mortos. O lado negativo do humanismo subjacente à ciência moderna, do desejo em nos transformar a todos em sujeitos da história, nessa perspectiva, seria a desumanização que nos afeta de modo desigual, porém objetivo.

A tecnociência, o humano e o pós-humano

Nos últimos quatro anos, venho procurando refletir acerca da relação do ser humano com a tecnologia a partir de um pressuposto derridiano: é preciso pensar o ser humano a partir da perspectiva de sua complementaridade técnica. Isso não significa dizer, como McLuhan, ou o mcluhanismo em Baudrillard ou Virilio, por exemplo, que nosso meio técnico constitui sempre a mensagem fundamental sobre a qual jogariamos com algumas *possibilidades fechadas de dicção*, caso em que o exercício crítico seria impossível ou inútil e o ato de refletir meramente reprodutivo. Isso quer dizer que nos abrimos para o mundo, e o constituímos, a partir de possibilidades técnicas sempre conflitantes, ambíguas. Essa ambigüidade e esse conflito são aspectos fundamentais dos horizontes históricos que se nos abrem - a nós, sempre suplementados por artefatos. Mais que uma ambigüidade, diríamos que a essência da técnica nos abre uma aporia: o trabalho do esquecimento, ou seja, condição de esquecimento e de que nada seja esquecido. Assim, o esquecimento do ser é *uma das* possibilidades abertas ao ser humano enquanto ser que se humaniza pela técnica. A radicalização unilateral desse esquecimento fundamenta os discursos que falam de uma condição pós-humana.

A esse respeito, seria interessante comentar, ainda que brevemente, uma tese central de um dos últimos livros de Michel Serres. Em *Hominescências*, Serres defende que a ontologia não pode ser entendida como caminho para abordar a questão da condição humana. "Não existimos como entes nem como seres, mas como modos" (Serres, 2003, p. 62). O processo de hominização significaria, assim, uma constante evasão do ser: o homem é aquilo que não existe na determinação e finalidade do ser. "O homem tem horror do ser" (Ibid.). E se o que caracteriza a nossa hominização contemporânea é a percepção de uma evasão do ser como sendo essencial, essa consciência é produto de um modo de vida, de um modo técnico de confrontar o mundo. Esse modo de existência, em outras palavras, é-nos aberto historicamente pelo computador, por essa máquina universal e sem finalidade. Desse modo, contrariamente àqueles que vêm no computador uma jaula de ferro da simulação, a prisão da 'informação para', do pensar instrumental, Serres percebe no computador a expressão de nossa falta de vocação para a determinação do ser. "As ausências do ser, de um projeto definido, de uma definição de homem são testemunhas de nossa infinitude que agora se inicia" (Serres, 2003, p. 64). Com o advento de uma máquina rigorosamente universal, o computador, teríamos a possibilidade de vencer a determinação fechada dos aparatos mecânicos.

Serres parece propor que o computador seja uma máquina que não projeta sequer um horizonte de sentidos possíveis, um horizonte arquivico em que certas coisas são viáveis, outras, não, certas coisas são desejáveis, outras não. Fascinado pela abertura técnica do que o computador propicia, ele não chega a questionar em que medida essa abertura se opera a partir de limitações precisas: a linguagem matemática como pressuposto, por exemplo. Pelo contrário, a matemática é aclamada por Serres como fundamento último do próprio real. Insistimos aqui no ponto. Lançada na pura produtividade, no operar irrestrito, a técnica é apenas esquecimento. Para que isso não seja nosso horizonte histórico inescapável, é preciso estarmos sempre atentos às delimitações do que aparentemente se oferece como puro jogo simbólico, pura deriva. A técnica não pode ser, portanto, concebida apenas como esquecimento do ser. Ela deve nos capacitar a rememorar a estrutura de arquivamento dentro da qual certas prioridades políticas, existenciais, são estabelecidas (Ferreira e Amaral, 2004). Sem isso o exercício crítico sobre o humanismo é, de fato, apenas evasão.

REFERÊNCIAS

- ARENDETT, Hannah. (2000). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- BAUDRILLARD, Jean. (2001). *A Ilusão Vital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DOR, Joel. (1985). *Introduction à la lecture de Lacan. 1. L'inconscient structuré comme um langage*. Paris: Éditions Denoël.
- FERREIRA, Jonatas. (2003). "A Produção da Memória Biotecnológica e suas Conseqüências Culturais". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 18, 53: 97-109.
- FERREIRA, Jonatas e VENTURA, Jorge. (2000). "O Monstruoso Tecnológico". *Perspectivas, Revista de Ciências Sociais*. 23: 25-50.
- FERREIRA, Jonatas e AMARAL, Aécio. (2004). "Memória Eletrônica e Desterritorialização". *Política e Sociedade*, 4: 137-166.
- FOUCAULT, Michel. (1999). *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. (1995). *A Palavra e as Coisas*. São Paulo, Martins Fontes.
- FUKUYAMA, Francis. (2003). *Nosso Futuro Pós-Humano. Conseqüências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco.
- HAYLES, N. Katherine. (1999). *How we Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago and Londres: The University of Chicago Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1987). *Cartas sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores.
- MACHADO, Arlindo. (1993). *Máquina e Imaginário*. São Paulo: EDUSP.
- PEPPERELL, Robert. (1997). *The Post-human Condition*. London: Intellect, Ltd.
- SERRES, Michel. (2003). *Hominescências. O começo de uma outra humanidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.)

- SFEZ, Lucien. (1996). *A Saúde Perfeita. Crítica de uma nova utopia*. São Paulo: Edições Loyola/ Unimarco Editora.
- SLOTERDIJK, Peter. (1999). *Regras para o Parque Humano*. São Paulo: Estação Liberdade.
- TODOROV, Tzvetan. (1998). *Le Jardin Imparfait. La pensée humaniste en France*. Paris: Éditions Grasset et Frasnelle.
- TURING, Alan M. (1990). Computing Machinery and Intelligence. In Boden, Margaret A. (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- VERNANT, Jean-Pierre. (2002). *Mito & Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Paz e Terra.
- WIENER, Nobert. (1971). *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge: Massachusetts, MIT Press.

RESUMO

A condição pós-humana: ou "como pular sobre nossa própria sombra"

Qual seria o fundamento da natureza humana? Uma resposta a essa questão parece estar pressuposta num determinado leque de abordagens teóricas que afirmam que as novas tecnologias de digitalização da vida nos conduzem a um tipo particular de sociabilidade, a uma ruptura com o humano, a uma condição pós-humana. No artigo que se segue pretendo fornecer subsídios teóricos que possam instrumentar uma reflexão acerca de determinados projetos de ruptura com a tradição humanista. Meu impulso inicial para empreender tal tarefa foi dado por dois ensaios curtos: *Regras para um Parque Humano*, de Peter Sloterdijk, e *Carta sobre o Humanismo*, de Martin Heidegger. O texto conclui que não existe nada mais metafísico que tentativas de dar um salto para fora da metafísica e do humanismo.

Palavras-chave: humanismo; pós-humanismo; modernidade.

ABSTRACT

The post-human condition: or "how to jump out of our own shadow"

What would be the essence of human nature? An answer to this question seems to be presupposed by a set of theoretical approaches which argue that new life digitalization technologies lead us to a particular type of sociability, to a rupture with humanism, from which a post-human condition would spring. The following article aims to provide theoretical support for undertaking a reflection on particular projects of rupture with the humanist tradition. My original motivation for doing so was given by the analysis of two

short essays: *Rules for a Human Park*, by Peter Sloterdijk, and *Letter on Humanism*, by Martin Heidegger. The paper concludes that there is nothing more metaphysical than attempts to jump out of metaphysics and humanism.

Keywords: humanism; post-humanism; modernity.

Enviado para publicação: julho de 2004

Aprovado para publicação: setembro de 2004

A TÉCNICA E A MODERNIDADE

Carlos Eduardo Sell

Discutir sobre as novas tecnologias ou sobre a técnica não é falar apenas de uma área específica da vida social. Não é de uma suposta “sociologia da técnica” que estamos tratando, pois partimos da premissa de que o estudo da técnica não se resume apenas aos seus impactos positivos ou negativos sobre o conjunto da sociedade ou mesmo sobre a conduta dos indivíduos. Ao falarmos da técnica estamos penetrando no próprio âmago da modernidade que, por isso mesmo, pode ser denominada de “modernidade técnica” (Brüseke, 2002a)¹.

Partindo deste pressuposto, nosso objetivo neste trabalho será demonstrar que uma compreensão da modernidade centrada no conceito de técnica pode nos oferecer uma compreensão alternativa do debate sobre a modernidade na teoria social que ainda gira em torno da oposição entre os teóricos da “pós-modernidade” ou da “segunda-modernidade”. É neste sentido que desejamos mostrar aqui o potencial analítico presente na idéia de uma “modernidade técnica”.

Modernidade técnica

A idéia e o conceito de uma “modernidade técnica” aparecem na literatura brasileira a partir da obra de Franz Josef Brüseke (2002a), autor que se propõe a retomar a leitura do pensamento de Martin Heidegger, colocando-a em confronto com a discussão sociológica sobre a modernidade. Não que este autor nos apresente um conjunto de proposições sistemáticas e já acabadas. Trata-se de uma teoria em elaboração. Mas, apesar dos caminhos que ainda precisam ser percorridos e dos passos que ainda precisam ser dados, esta teoria nos apresenta com clareza uma direção a seguir. Segundo Brüseke,

... uma nova leitura coloca a teoria da técnica de Heidegger do lado, ou melhor dito, na tradição das grandes reflexões sobre a *causa movens* da sociedade moderna, em especial da tradição da mais-valia relativa de Karl Marx e da teoria do racionalismo ocidental de Max Weber, com a sua racionalização crescente (2001, p.58).

O ponto de partida da teoria de Brüseke é a reflexão de Heidegger sobre “A questão da técnica” (1997), texto que este filósofo escreve em 1953. A intenção de Heidegger nesta obra é refletir sobre a “essência” da técnica. Isto implica em ir além de uma compreensão antropocêntrica e instrumental, para o qual a técnica é um meio utilizado pelo homem para realizar certos fins. Apesar de

¹ Sobre a centralidade da técnica na vida social contemporânea o leitor poderá consultar ainda os textos de Martins (1996 e 1997) e Ferreira (2002 e 2003).

correta, essa definição não se inscreve ainda no campo do verdadeiro. O que “é”, então, no seu nível mais profundo, a própria técnica? Segundo a explicação de Brüseke, o conceito fundamental da teoria heideggeriana sobre a essência da técnica é a categoria de “desocultamento” :

Definir a técnica como uma maneira de desocultamento significa entender a essência da técnica como a verdade do relacionamento do homem com o mundo. A técnica não é mais algo exterior e exclusivamente instrumental, mas a maneira como o homem apropria-se e aproxima da natureza (...). Na história das diversas populações, culturalmente distintas, encontramos diferentes modos de desocultamento. Estes, por sua vez, são, na sua diversidade, somente possíveis porque o Ser permite diferentes maneiras de desocultamento, em um certo sentido, podemos dizer que o Ser mostra-se sempre de um ângulo diferente, no processo do seu desocultamento (Brüseke, 2001, p.62).

Para entender melhor a categoria de “desocultamento” precisamos inserir este conceito no conjunto do pensamento filosófico de Heidegger². A crítica da metafísica, como sabemos, é o eixo norteador de sua teoria. Já em *Ser e Tempo* (Heidegger, 2002), Heidegger se propõe retomar a questão sobre o sentido do ser. A metafísica ocidental não passa de uma física, pois ela reduziu o ser às propriedades do ente. Diante desta constatação, Heidegger, com base na diferença ontológica entre “Ser” e “ente”, vai buscar no “ser aí” (Dasein) uma nova abordagem para o sentido do ser. Acontece que o “Dasein” é o único ente que faz a pergunta pelo seu próprio sentido. Desta forma, sua reflexão desemboca em uma analítica da existência. O homem é um “ser-no-mundo” e um “ser-com os outros”. É neste duplo contexto que o “Dasein” deve decidir entre uma existência inautêntica ou uma existência autêntica. A existência inautêntica é marcada pelo palavrório, pela curiosidade e pela ambigüidade. Viver de forma autêntica significa ter a consciência de que as escolhas do homem são relativas e não podem absorvê-lo de forma completa, como se fossem um fim em si mesmas. Essa consciência vem ao homem pela morte, a possibilidade da impossibilidade de qualquer possibilidade. É neste sentido que o homem é um ser para a morte, como diz a célebre expressão heideggeriana. Heidegger conclui esta obra afirmando que a busca pelo sentido do ser está na direção da temporalidade, mas o que é efetivamente o sentido do ser ficou sem resposta, como incompleta ficou a própria obra *Ser e Tempo*. Na segunda fase de seu pensar, Heidegger inverte a perspectiva adotada na obra anterior. A partir desta “viragem”, não se trata de mostrar que o homem confere sentido à sua própria existência. Trata-se de mostrar que o homem é o lugar onde o ser se revela.

O desocultamento, portanto, deve ser entendido na relação entre o homem e o Ser. O Ser sempre se “re-vela” por um lado, mas deixa algo no escuro por outro. Ele jamais se revela na sua plenitude. A técnica também é

² Para uma breve introdução ao pensamento do autor veja-se Stein (2002). Consultar também a excelente biografia de Safranski (2000) e o Dicionário Heidegger organizado por Inwood (2002).

uma forma de desocultamento. Ela revela uma face do Ser e, assim fazendo, oculta-lhe outras dimensões. A técnica revela e obscurece ao mesmo tempo. A sua característica central é que ela dispõe o homem diante dos “entes” visando extrair deles a sua funcionalidade e a sua utilidade. Nesta dimensão, a técnica nos revela uma das faces do Ser. Mas, os entes não nos são dados apenas como algo do qual nós podemos nos utilizar. Eles possuem ainda outras dimensões que nos podem ser “reveladas” pelo próprio Ser. Assim, a mesma técnica que nos revela uma dimensão do Ser, encobre outras. O problema é que ao tornar-se a forma exclusiva pela qual o homem busca apreender o Ser, a técnica obscurece a sua própria unilateralidade. Neste sentido, a raiz da técnica é o esquecimento do Ser. Em outros termos, a técnica é a consumação do processo de esquecimento do Ser que já havia começado com a metafísica clássica. Na metafísica e na técnica o homem esquece o que está além do próprio ente e se fixa apenas nas características deste ente. O problemático desta situação na era moderna é que esta forma de desocultamento tornou-se unilateral, ou seja, a única possível. Enfim, caracterizar a técnica como uma forma de desocultamento significa dizer que ela fixa para o homem uma determinada maneira de se relacionar com o Ser. A técnica fixa a relação do homem com os entes.

A partir da categoria central do “desocultamento técnico”, Heidegger nos oferece, na sua linguagem filosófica, uma interpretação da “era do átomo”. De acordo com a interpretação de Brüseke, nesta reflexão, Heidegger vai nos mostrando, concretamente, de que forma o desocultamento técnico implica em uma série de características que passam a definir a relação do homem com o seu meio circundante.

A singularidade da reflexão de Heidegger sobre a técnica também é destacada por Brüseke quando confrontada com outras reflexões sobre o tema, sejam elas clássicas (Gehlen, Adorno e Horkheimer, Marcuse etc.) ou contemporâneas (Habermas, teoria da sociedade de risco, sociologia da técnica etc). Como diz o autor:

... Heidegger, contudo, é o crítico mais radical da técnica moderna, porque conecta sua existência com a história do Ocidente e a tradição do pensamento metafísico. A crítica da técnica torna-se desta maneira crítica da metafísica (2001, p.166).

A reflexão de Heidegger sobre este tema vai muito além do que uma mera descrição sobre a gênese e os impactos sociais da tecnologia na vida moderna. Em Heidegger o que nós temos é uma reflexão “crítica” sobre o sentido da técnica na vida contemporânea.

É a partir deste aspecto que a reflexão de Brüseke busca transportar a teoria de Heidegger do campo epistêmico da filosofia para o campo da sociologia. É neste contexto que o autor começa a delinear a chamada “teoria da modernidade técnica”:

Os espantosos surtos irracionalizantes no século vinte somente aproximam-se de uma compreensão analítica quando começamos a entender que a modernidade é na sua raiz técnica. A técnica, por sua vez, contribui por causa do seu caráter

contingente, para uma destituição da predominância da racionalidade de fins, tão característica para a fase histórica na qual surgiu o capitalismo, por uma racionalidade contingente. Essa racionalidade desoculta cientificamente e tecnicamente o Ser, sem dispor sobre um fim que daria direção ou identificaria limites (Bruseke, 2002a, p.141).

Retomando a teoria de Heidegger, Brüseke coloca a técnica como o eixo de compreensão da modernidade. Como diz claramente o autor, “podemos dizer que essa modernidade é tão penetrada pela ‘técnica’ que ela pode ser denominada e caracterizada como ‘modernidade técnica’” (Brüseke, 2002a, p.135). Não que a técnica seja um elemento exclusivo do mundo moderno. Longe disso. Invenções e artefatos sempre acompanharam o homem em sua história. A técnica sempre esteve presente na vida social. O que Brüseke nos mostra, seguindo os passos de Heidegger, é que no mundo moderno a técnica deixou de ser um meio para tornar-se um fim em si mesma. Por isso ela é central. Não é a modernidade, a partir da racionalidade instrumental, que faz uso da técnica para fins que ela determina. A técnica deixou de ser um “meio” para determinados “fins”. Na verdade, ela tornou-se o próprio fim, a finalidade, o fundamento da modernidade. Não é a modernidade que determina o uso da técnica. É a técnica que dispõe sobre a modernidade:

A transformação da técnica em técnica moderna acontece com esta perda do caráter finalístico da técnica, ou melhor, com a prevalência da técnica como meio aberto. Assim, entramos no mundo do imprevisível onde a trajetória linear está sendo substituída pelos pulos quânticos, onde algo é necessariamente assim mas também podia ser diferente. A técnica moderna é altamente contingente e contamina com essa contingência toda sociedade moderna (Brüseke, 2002a, p.139).

Para explicar este caráter não finalístico da técnica na sua versão moderna, Brüseke (2002b) nos remete então para um outro conceito central de sua teoria: o conceito de contingência. O termo “contingência” aparece na história do pensamento ocidental com Aristóteles. Em sua obra *Sobre a interpretação*, este filósofo nos apresenta o termo “*endechómenon*”. Esta categoria vai tornar-se central na reflexão medieval, na medida em que Deus será pensado como o ser “necessário” e o homem e toda ordem natural como “contingente”. A dialética entre “necessidade” e contingência” também vai permear a filosofia de Hegel. A própria idéia de dialética já nos lembra a característica fundamental do conceito de contingência: “o que necessariamente é, podia não ser” (Brüseke, 2002b, p. 287). Todavia, no pensamento social do século XIX e XX, a dialética entre necessidade e contingência é quebrada e a teoria social acaba sobrevalorizando o elemento da necessidade (ordem) sobre o pólo da contingência (caos)³. Mas, independente da história do conceito no pensamento ocidental, Brüseke nos mostra que esta categoria nos aponta para a idéia de algo que não é necessário, ou seja, não é impossível. O conceito de

³ O tema da “ordem” e do “caos” também é discutido por Brüseke em outros textos. Vide-se os títulos de 1991, 1993 e 1996.

contingência nos apresenta a realidade como algo sempre aberto, como constante indefinição, como campo de possibilidades infinitas. Ora, é justamente a contingência que explica a racionalidade própria da técnica. Ou como afirma Brüseke:

Por que a racionalidade de fins tem que aumentar sua força e seu alcance com necessidade? Não estamos cada vez mais confrontados com uma racionalidade dos meios onde meios técnicos a nossa disposição buscam posteriormente os seus fins? Não podemos dizer, apostando na mesma plausibilidade na qual Weber aposta, que uma racionalidade contingente tomou conta do mundo moderno, onde podemos identificar a conhecida racionalidade de fins como também uma racionalidade dos meios, livre de valores e orientação? E não poderíamos denominar esta racionalidade ambivalente da modernidade técnica como racionalidade contingente? (2002 b, p.09).

Com base no pressuposto da racionalidade contingente que lhe é inerente, Brüseke constata que a técnica é indiferente à sua interpretação política. Em outros termos, a racionalidade contingente da técnica pode conviver com diferentes modelos de organização da sociedade, da cultura e do Estado. O próprio Brüseke nos mostra que, ao longo do século XX, podemos identificar três tipos ideais de modernidade técnica: o modelo americano, o modelo alemão e o modelo russo:

Representava o modelo alemão a modernidade técnica no setor militar e econômico, sem sua dimensão política e cultural, apresentava o modelo russo um projeto militar moderno, sem modernidade política, e com uma curiosa sustentação econômica na base de um projeto desenvolvimentista com o Estado no centro (...). Sobrou o modelo americano economicamente, politicamente e militarmente moderno e na posse de um discurso universalizante que acompanha o processo da globalização do seu próprio projeto (Brüseke, 2002 a, p. 136-137).

Vamos determinar melhor este ponto recorrendo a um outro texto do autor. Ao discutir a “condição humana” na modernidade técnica (2002c), Brüseke parte de algo que, à primeira vista, pode parecer paradoxal. Para Hannah Arendt, a “era moderna” não coincide com o “mundo moderno”. A era moderna começa no século XVII e termina em fins do século XX. Já o mundo moderno começa com as primeiras explosões atômicas. Temos aqui um vácuo de quarenta e cinco anos, lembra Brüseke. Vivemos então um mundo moderno fora da era moderna? Ora, “o paradoxo de Hannah Arendt dissolve-se quando separamos a modernidade técnica das suas atribuições políticas e culturais circunstanciais” (Brüseke, 2003, p.325).

É exatamente este último ponto que nos interessa. Para Brüseke, não são os ideais iluministas que definem a modernidade. Afinal, não seria prudente julgar as pessoas com base no que elas pensam que são. Em suma, o que define a modernidade é o seu caráter técnico e, além disto, o caráter contingente da técnica. Ora, esta mesma contingência faz com que a modernidade possa acoplar-se e moldar-se ou mesmo acoplar e moldar diferentes realidades

culturais e políticas. É exatamente por isso que podemos localizar, segundo Brüseke, três diferentes modelos ideais de modernidade técnica. No primeiro – nacional socialista – a modernidade técnica conecta-se com concepções culturais racistas e um Estado totalitário. No segundo – comunista – com uma concepção cultural classista e o mesmo Estado totalitário. Finalmente, no último representante – o modelo americano –, a modernidade técnica é conectada com um discurso universalizante e com a idéia do Estado democrático de direito. Mas a associação da modernidade técnica com estes diferentes modelos é meramente contingente e não necessária. Como também foi contingente a vitória do modelo americano sobre os outros modelos. E, como mais uma vez, é contingente o nosso presente e o nosso futuro⁴:

Na modernidade técnica surgem meios técnicos contingentes que escapam cada vez mais da 'razão' que quer lhe dar rumo e função. Os meios técnicos sufocam tendencialmente os fins, até que podemos dizer que a relação entre meios e fins se inverte. Com o avanço da modernidade técnica surgem meios que buscam, em certo sentido, posteriormente os seus fins (Brüseke, 2003, p. 339).

A disputa sobre a modernidade

Nos anos 1960 e 1970, grandes nomes da sociologia reuniram-se na Alemanha para discutir se ela deveria orientar-se por uma postura "positivista" ou por uma postura "crítica". Este debate durou décadas e envolveu nomes como Adorno e Popper primeiro, Habermas e Hans Albert depois, bem como Ralf Dahrendorf e Max Horkheimer. De um lado, os representantes de uma sociologia orientada por rigorosos métodos científicos e, por outro lado, os representantes de uma sociologia voltada para a transformação social. Mas, por trás de divergências tão profundas, predominava na sociologia deste período a convicção de que se dispunha de dois paradigmas centrais na análise sociológica. Como dizia Dahrendorf (1971), de um lado a ótica da "harmonia" e de outro a ótica do "conflito".

Nas décadas seguintes, esta discussão, que na verdade escondia um consenso profundo, foi sendo substituída por uma outra questão. Lembrando o debate acima mencionado, é como se tivéssemos entrado em uma nova disputa: a "disputa sobre a modernidade". Assim, de um lado estarão aqueles teóricos que partem da premissa de que a sociedade atual já se situa para além do horizonte moderno. Do outro, aqueles que sustentam que ainda é cedo para dizer que nos despedimos da modernidade. Daí porque estes autores tendam a reconhecer-se por trás de denominações como "alta-modernidade", "segunda-modernidade", "modernidade tardia" ou outras mais.

Veremos, a seguir, no que consiste, em linhas gerais, cada uma destas diferentes leituras sobre o estatuto da vida social do mundo contemporâneo.

⁴ Para os desdobramentos desta "teoria" no campo da moral, da política e da religião, vide-se Brüseke (1999, 2002c e 2004).

Abordagem pós-moderna

A categoria de pós-modernidade não é um termo originário das próprias ciências humanas. Anderson (1999), ao resgatar a pré-história do conceito, nos mostra que ele surge no âmbito da literatura. O termo “modernismo” foi empregado pela primeira vez em 1890, por Rubén Darío, um poeta nicaraguense, para designar um movimento estético. Na década de 1930, Frederico Onís cria o termo “pós-modernismo” para designar uma reação conservadora dentro do próprio modernismo. Nos anos 1970, o termo se populariza no campo da literatura e se estende também para a arquitetura. A ampliação definitiva deste debate se deu com a publicação de *A condição pós-moderna*, obra escrita pelo filósofo Jean François Lyotard, em 1979.

No entanto, seria um engano imaginar que a crítica do iluminismo é uma discussão que começa com Lyotard. Na verdade, a importância deste autor está ligada ao fato de que a introdução do termo “pós-modernidade” no terreno das ciências humanas permitiu aos teóricos sociais combinar as idéias contidas neste conceito com a reflexão a respeito da corrosão das bases epistemológicas do racionalismo ocidental. Esta reflexão já estava presente em diversos âmbitos do pensamento filosófico, particularmente nas formulações de Friedrich Nietzsche (2000), Martin Heidegger (2002)⁵ e até mesmo em autores da Escola de Frankfurt, como a célebre “Dialética do Esclarecimento” (1985), publicada em 1947 por Theodor Adorno e Max Horkheimer. Portanto, na tradição filosófica ocidental já estavam presentes indicações de que a promessa de Kant (1985), de que a razão levaria o homem à maioria, tinha um lado “regressivo” que precisava ser levado em conta. Esta “dialética” do iluminismo, ou seja, este outro lado da razão, já vinha sendo tematizado no interior do pensamento ocidental que começava a confrontar-se com sua própria verdade.

Neste contexto, a temática da pós-modernidade difunde-se rapidamente nos meios acadêmicos, englobando diversos autores que, adotando ou não o rótulo de “pós-modernos”, de qualquer forma, costumam aparecer na lista de autores desta vertente. A lista é longa e está longe de ser consensual, mas entre os nomes mais lembrados podemos mencionar Frederic Jameson, Alex Callinicos, David Harvey, Marshal Berman, Boaventura de Souza Santos, Zigmunt Bauman, Jacques Derrida, George Bataille, Jean Baudrillard e Michel Foucault, entre outros⁶.

Entre os pensadores acima mencionados, um deles sempre se destacou no debate pela radicalidade da sua reflexão. Trata-se de Michel Foucault (1986, 1987, 1998, 1999 e 2004). Ele jamais adotou, de forma explícita, a categoria pós-modernidade em seus textos. Mas a crítica radical do iluminismo efetuada por Foucault colocou-o no rol dos principais autores das teorias pós-modernas.

⁵ Um texto que mostra as conexões entre o pensamento de Nietzsche e Heidegger com o discurso pós-moderno é a obra de Vattimo (1996).

⁶ A lista de comentadores sobre o tema também é longa. Para uma introdução ao debate, o leitor poderá consultar o livro de Kumar (1997) que, além de bastante abrangente, apresenta o mérito de ser bastante didático.

Assumido por uns e criticado por outros, o fato é que Foucault é um dos autores mais importantes deste debate. Todavia, há quem afirme que Foucault não buscava despedir-se dos horizontes da modernidade ou mesmo do próprio iluminismo⁷. Daí ser prematura sua colocação no rol das teorias ou autores pós-modernos. A questão pode até ser importante do ponto de vista exegetico. Mas, ela não obscurece o fato de que em Foucault a crítica da razão é levada a uma tese radical: conhecimento “é” poder! Esta afirmação que causa arrepios nos zelosos defensores de uma filosofia analítica, por exemplo, é a principal premissa da reflexão pós-moderna.

Mas, se desejamos evitar polêmicas, podemos nos aproximar de um autor que, ainda que não se veja adepto de uma visão pós-moderna, de qualquer forma, define-se pela sua tentativa de realizar uma “sociologia da pós-modernidade”. Trata-se de Zigmunt Bauman (1998a e 1998b). O eixo da sua reflexão são as categorias de “ordem” e “ambivalência”. A ambivalência, embora pareça uma falha da linguagem em nomear e classificar, é fruto da ação da própria linguagem, pois no ato de nomear, ela exclui e reduz o real a esquemas pré-concebidos. A modernidade se caracteriza pela tentativa de eliminar a ambivalência através da “ordem”:

... a prática tipicamente moderna, a substância da política moderna, do intelecto moderno, da vida moderna, é o esforço para exterminar a ambivalência: um esforço para definir com precisão – e suprimir ou eliminar tudo que não poderia ser ou não fosse precisamente definido (Bauman, 1999, p.15)

Se a modernidade é a tentativa de superação da ambivalência, a pós-modernidade, ao contrário, significa conviver com ela. A consciência pós-moderna significa a aceitação da incerteza e da contingência da própria modernidade. Ela não é tanto uma ruptura histórica, pois a modernidade ainda está conosco:

A pós-modernidade é a modernidade que atinge a maioria, a modernidade olhando-se à distância e não de dentro, fazendo um inventário completo de ganhos e perdas, psicanalizando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitara, descobrindo que elas são mutuamente incongruentes e se cancelam. A pós-modernidade é a modernidade chegando a um acordo com sua própria impossibilidade, uma modernidade que se automonitora, que conscientemente descarta o que outrora fazia inconscientemente (Bauman, 1999, p.288).

As teorias de Foucault e Bauman, ainda que diferentes, ilustram a premissa fundamental da abordagem pós-moderna. Em ambos os autores o projeto racionalizante da modernidade é denunciado como tendo produzido o seu contrário. Na visão de Foucault, a análise da razão nos revela uma sociedade carceral, permeada pelo poder disciplinar. Na visão de Bauman, a pós-modernidade é a aceitação da ambivalência da modernidade. Mas, em

⁷ Vide a discussão de Rouanet em sua obra *As razões do iluminismo* (1989).

ambos os casos, a proposta de Kant na qual a razão iluminista é apontada como a maioridade do homem é desmascarada. A razão não nos trouxe emancipação, progresso ou a maioridade. A razão também nos trouxe uma nova prisão e a eliminação do outro.

Abordagem da segunda modernidade

Se o texto de Lyotard pode ser considerado uma espécie de manifesto de fundação da perspectiva pós-moderna, um ano depois da publicação de sua obra, surge um texto que pode ser considerado o manifesto fundador dos críticos das teorias pós-modernas. Trata-se de "Modernidade, um projeto inacabado", texto que é fruto de um discurso pronunciado por Jürgen Habermas no ano de 1980. Neste ensaio, o que Habermas propõe é a retomada crítica dos ideais modernos: "me parece que, em lugar de abandonar el proyecto de la modernidad como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que trataron de negar la modernidad" (1984, p.30).

Esta perspectiva vai ser elaborada por Habermas de forma mais consistente nas doze lições que compõem *O discurso filosófico da modernidade*, publicado em 1985. A crítica essencial de Habermas aos autores pós-modernos é que ao forjarem um discurso racional para criticar a própria razão eles caem em auto-contradição. O discurso pós-moderno nos conduziria assim a aporias intransponíveis e, em última instância, na queda em direção ao "irracionalismo" (Habermas, 2000).

Mas, se como mostra Habermas, a crítica pós-moderna é inconsistente do ponto de vista lógico, qual seria o caminho alternativo para uma "correta" crítica da modernidade? De fato, *O discurso filosófico da modernidade* ainda é uma obra de crítica. A compreensão alternativa de Habermas para as teorias pós-modernas já tinha sido levada a cabo anteriormente com a publicação da sua *Teoria da Ação Comunicativa*, em 1981. Nesta obra (Habermas, 1987), para salvar a razão da crítica efetuada pelos autores pós-modernos, Habermas estabelece uma nova forma de compreensão da própria razão. Neste esforço, ele é levado a abandonar as premissas marxistas que ainda o prendiam aos autores da Escola de Frankfurt e a adotar como base de sua argumentação os resultados da moderna filosofia analítica da linguagem, particularmente de Wittgenstein, Austin e Searle. Com base nestes pressupostos, Habermas rejeita a visão tradicional da teoria do conhecimento baseada na relação sujeito e objeto para fundá-la com base na intersubjetividade. Surge então sua célebre distinção entre a "racionalidade instrumental" e a "racionalidade comunicativa". Enquanto no primeiro modelo a racionalidade está voltada para o sucesso de seus empreendimentos, o segundo modelo tem como objetivo o entendimento mútuo entre os participantes. Na interação lingüísticamente comunicativa os indivíduos referem-se a um mundo objetivo dos fatos, a um mundo social das normas e acontecimentos e a um mundo subjetivo de afetos e emoções invocando diferentes pretensões de validade: verdade, justiça e veracidade. O tólos da racionalidade instrumental é o ganho e o tólos da racionalidade comunicativa é o entendimento.

Com base nestes conceitos, Habermas elaborou uma teoria da sociedade em dois níveis. De um lado estaria o “mundo da vida” e seus três componentes estruturais: cultura, sociedade e personalidade. De outro estaria o “sistema” representado pelas esferas sub-sistêmicas do Estado e do mercado. Enquanto o mundo da vida representa a racionalidade comunicativa, a esfera sistêmica significa a institucionalização da racionalidade instrumental. Desta forma, Habermas vê as patologias da modernidade como uma expansão da racionalidade instrumental para a esfera do mundo da vida. É o que ele chama de “colonização” do mundo da vida.

A partir da divisão entre a racionalidade instrumental e a racionalidade comunicativa, Habermas acredita poder levar adiante o projeto da modernidade. Não se trata de abandonar o projeto iluminista da modernidade abandonando seu núcleo central que é a razão. Trata-se de denunciar os excessos de um dos lados desta razão, qual seja, a racionalidade instrumental e, por outro lado, resgatar o potencial emancipador da racionalidade comunicativa. Desta forma, Habermas apontou para a estratégia básica dos autores que procuram se distanciar da crítica total e radical dos pós-modernos. Estes autores não rejeitam totalmente as críticas pós-modernas. Eles também não fazem uma defesa incondicionada da razão. O caminho é sempre distinguir entre uma razão danificada e uma razão emancipatória. Entre uma razão com sinal negativo e outra com sinal positivo. Em resumo, para salvar o projeto racional moderno estes autores partem para a “cisão” da razão. É a partir desta premissa que surgem as diferentes propostas de discussão das “racionalidades” contemporâneas.

Desta forma, Habermas fixa os parâmetros das teorias da segunda-modernidade, como mostram os trabalhos de Giddens (1991) e Beck (1986 e 1997), por exemplo. Ou seja, na sua tentativa de levar adiante o projeto da modernidade (é por isso que eles podem ser chamados de teóricos da “segunda” modernidade) eles rompem com a crítica radical da razão efetuada pelas teorias pós-modernas. Nesta tentativa, eles são levados a opor uma face positiva a uma face negativa da razão. O caminho da modernidade é seguir adiante com o seu lado positivo, ainda que ela tenha de conviver com os “riscos” de sua face negativa.

Mas, o que há de errado com esta proposta? Não se mostra ela muito superior à perspectiva pós-moderna, que nos força ao abandono do conceito e nos abre as portas para o desconhecido abismo da irracionalidade? De fato, a perspectiva da “segunda-modernidade” mostrou algum êxito na tarefa de criticar os limites da visão pós-moderna. Afinal, conduzir uma crítica imanente da razão com a condenação da razão é uma proposta que colide com o princípio fundamental de toda lógica ocidental: uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. No entanto, ao se apresentar como uma alternativa teórica capaz de superar estes limites, as coisas não se passam da mesma forma.

Isto se dá porque, ao contrário do que afirma, a teoria da “segunda-modernidade” não consegue reter o potencial crítico das visões pós-modernas. Longe de fazer a crítica do lado danificado da razão, a teoria habermasiana

(protótipo destas teorias) restringe-se a denunciar a extrapolação da razão para outras esferas da vida social. Ou seja, nesta versão, a racionalidade instrumental sequer é problemática. O problema consiste apenas em contê-la dentro de determinados limites. No seu esforço de salvar a razão, Habermas abandonou o cerne do projeto da Escola da qual faz parte: fazer uma “teoria crítica”. Esta teoria não é suficientemente crítica porque volta a encobrir o lado regressivo da razão com o artifício do conceito de razão instrumental. O núcleo da razão não é mais submetido a um processo de revisão. Ao se desdobrar em dois, ela (a razão) não tem nada de equivocada. Tudo que precisamos fazer é manter a racionalidade dentro de seus limites a partir do que for estabelecido pela racionalidade comunicativa. E a modernidade segue adiante.

Para superar a dicotomia entre as teorias pós-modernas que buscam negar a razão em nome da razão e entre as teorias da segunda modernidade que buscam salvar a razão cindindo-a em duas faces, vamos nos dirigir ao encontro da teoria da modernidade técnica, destacando de que forma ela pode nos oferecer um novo ângulo de análise que nos permite incorporar as contribuições das abordagens anteriores, descartando as suas limitações.

A teoria da modernidade técnica como alternativa ao debate contemporâneo

Em que medida a teoria da modernidade técnica nos fornece, de fato, uma alternativa para o debate entre as teorias da pós-modernidade e as teorias da segunda modernidade? É o que vamos buscar responder nesta parte final do trabalho.

Vejamos, em primeiro lugar, a relação desta teoria com a abordagem pós-moderna. Por um lado, a teoria da modernidade técnica preserva o núcleo central das teorias pós-modernas: a crítica da razão. Como afirma Brüseke, os “surtos irracionais do século XX só podem ser compreendidos se levarmos em conta o caráter contingente da técnica”, ou seja, seu caráter aberto e não determinado. Algo pode ser assim, mas também pode ser diferente. Desta forma, a teoria inspirada em Heidegger também mostra o lado regressivo da razão (como diziam Adorno e Horkheimer). Aliás, o que a teoria da modernidade técnica tem a nos mostrar é que as possibilidades positivas e negativas da modernidade são determinadas pelo caráter contingente da técnica. É ela que nos fornece as oportunidades e os riscos da modernidade. A modernidade técnica segue sem um rumo que possa dar-lhe sentido. Este é o grande “mal estar” da modernidade, parafraseando Bauman (1998b).

Porém, além de conservar o núcleo central das teorias pós-modernas, a teoria da modernidade técnica consegue preservar este esforço sem abandonar o trabalho da razão. Nesta abordagem, o lado “irracional” da modernidade é pensado sem uma queda no irracionalismo, principal aporia apontada por aqueles autores que criticam as teorias da pós-modernidade.

A grande diferença da teoria da modernidade técnica em relação às teorias da segunda-modernidade é que em vez de um conceito “dual” de racionalidade, Brüseke nos remete a um conceito “único” de racionalidade. A

partir da idéia de racionalidade contingente, por sua vez, dois limites das teorias da segunda modernidade conseguem ser superados.

Acontece que com a estratégia de cisão da razão em sua face positiva e negativa, as teorias da segunda-modernidade acabaram expulsando o núcleo irracional da razão para fora da razão. Na verdade, estas teorias ainda prosseguem no problema já apontado por Adorno e Horkheimer: o medo da própria verdade. Em Habermas, como já dissemos, a racionalidade instrumental deixou de ser problemática, como o era na primeira geração da Escola de Frankfurt. Seu problema é apenas a extrapolação para além de seus limites, gerando a colonização do mundo da vida. A reflexão de Brüseke, ao contrário, seguindo a linha de Heidegger, não recusa esta verdade. Ela dialoga de frente com o “outro” da razão contido na própria razão. Aceita-o como um elemento constitutivo da racionalidade. Na contingência da modernidade está contida sua própria irracionalidade.

Em segundo lugar, isto coloca em xeque a proposta política de Habermas e de todos os autores da teoria da segunda modernidade. Não há como dispor de uma face positiva da razão para corrigir seu lado negativo. Não há como dispor de um outro tipo de racionalidade para corrigir os excessos da primeira. Nós não dispomos da técnica. Ela é que nos dispõe e define nossa forma de relação com o mundo. Não há como dispor (controlar) o campo de possibilidades infinitas, positivas e negativas, que a própria técnica nos proporciona. A modernidade, de fato, é um projeto inacabado. Mas, é vã a ilusão de que podemos acabá-la. Assim como é vã a idéia de que ela está acabada, ou superada, como querem certos pós-modernos.

Desta forma, ao escapar da armadilha do puro irracionalismo de um lado e da defesa do racionalismo por outro, a teoria da modernidade técnica elaborada por Brüseke, a partir das reflexões de Heidegger, representa uma importante alternativa aos impasses em torno da disputa sobre a modernidade. Mas, não será nossa intenção esgotar este debate para o qual estamos longe de fornecer conclusões definitivas. Nosso desejo foi apenas mostrar que a partir dos conceitos de “modernidade técnica” e de “contingência” novos caminhos se abrem para pensar a realidade contemporânea.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. (1985). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ANDERSON, Perry. (1999). *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BAUMAN, Zigmunt. (1998a). *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1998b). *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1999). *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- BECK, Ulrich. (1986). *Risikogesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____ (1997). A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In GIDDENS, Anthony.; BECK, Ulrich. e LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp.
- BRÜSEKE, Franz Josef. (1991). *Chaos und ordnung in prozess der industrialisierung*. Münster, Hamburg: LIT.
- _____ (1993). "Caos e ordem na teoria sociológica". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 22: 119-136.
- _____ (1996). *A lógica da decadência*. Belém: Cejup.
- _____ (1999). "A técnica moderna e o retorno do sagrado". *Tempo Social*, II 1: 209-230.
- _____ (2001). *A técnica o os riscos da modernidade*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- _____ (2002a). "A modernidade técnica". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 49: 135-144.
- _____ (2002b). "A descoberta da contingência pela teoria social". *Sociedade e Estado*, XVII (02): 283-308.
- _____ (2002c). "Mística, moral social e a ética da resistência". *Ethica: Revista Internacional de Filosofia Moral*, 1 (2): 201-216.
- _____ (2003). Paris na América ou a condição humana na modernidade. In ALVES, Caleb Faria. (org.). *Condição humana e modernidade no Cone Sul: elementos para pensar Brasil e Argentina*. Florianópolis: Cidade Futura, p.323-340.
- _____ (2004). "Romantismo, mística e política". *Lua nova*, 64: 10-30.
- DAHRENDORF, Ralf. (1971). *Elementos para una teoria del conflicto social*. *Sociedad y libertad*. Madrid: Tecnos.
- FERREIRA, Jonatas. (2002). "O alfabeto da vida: da reprodução à produção". *Lua Nova*, 55/56: 219-240
- _____ (2003). "A produção de memória biotecnológica e suas conseqüências culturais". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 53: 97-110.
- FOUCAULT, Michel. (1985). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 3ª . edição. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (1986). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____ (1987). *O nascimento da clínica*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____ (1998). *A microfísica do poder*. 13ª. edição. Rio de Janeiro: Graal.
- _____ (1999). *História da loucura na idade clássica*. 6ª edição. São Paulo: Perspectiva.
- _____ (2004). *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
- GIDDENS, Anthony. (1991). *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp.
- HABERMAS, Jürgen. (1984). "Modernidad: un proyecto incompleto". *Punto de vista: Revista de Cultura*, 21: 27-31.
- _____ (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 2 vols.

- _____ (2000). *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- HEIDEGGER, Martin. (1997). A questão da técnica. *Cadernos de Tradução*. São Paulo: USP (Departamento de filosofia).
- _____ (2002). *Ser e tempo*. 12a. edição. Petrópolis: Vozes.
- INWOOD, Michael. (2002). *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- KANT, Immanuel. (1985). Resposta à pergunta: que é esclarecimento? *Textos selecionados*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes.
- KUMAR, Krishan. (1997). *Da sociedade pós-industrial à sociedade pós-moderna: as novas teorias sobre o contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LYOTARD, Jean François. (1998). *A condição pós-moderna*. 5ª. edição. Rio de Janeiro: José Olympio.
- MARTINS, Hermínio. (1996). *Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Século XXI.
- _____ (1997). "Tecnologia, modernidade e política". *Lua Nova*, 40/41: 289- 322.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2000). O nascimento da tragédia no espírito da música. In *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os pensadores).
- ROUANET, Sérgio Paulo. (1989). *As razões do iluminismo*. 2ª. edição. São Paulo: Cia das Letras.
- SAFRANSKI, Rüdiger. (2000). *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial.
- STEIN, Ernildo. (2002). *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- VATTIMO, Gianni. (1996). *O fim da modernidade: nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes.

RESUMO

A técnica e a modernidade

O artigo deseja demonstrar que a técnica pode ser considerada o elemento central de compreensão da vida social moderna. Partindo da leitura da técnica efetuada por Franz Brüseke a partir da obra do filósofo Martin Heidegger, o trabalho propõe-se a mostrar como a teoria da modernidade técnica permite superar os principais obstáculos da teoria social contemporânea a respeito da modernidade. Assim, em vez de uma negação da razão, efetuada pela abordagem pós-moderna, ou mesmo da cisão da razão em duas faces, efetuada pelos teóricos da segunda-modernidade, a teoria da modernidade técnica nos oferece uma compreensão alternativa da racionalidade, centrada no conceito de contingência, unificando assim o lado positivo e negativo da razão em um único conceito.

Palavras-chave: Modernidade técnica; contingência; racionalidade.

ABSTRACT

Technics and modernity

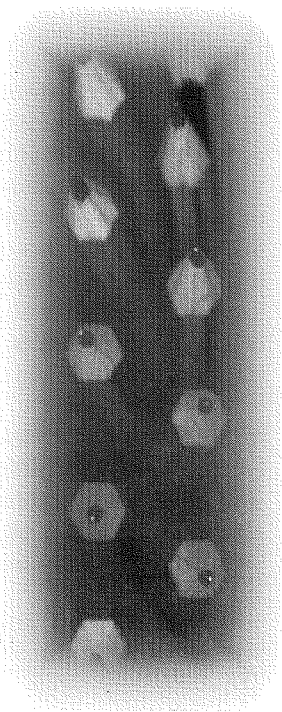
The present article demonstrates that technics can be considered the keystone for the comprehension of the modern social life. Having as a starting point Franz Brüseke's understanding of technique based on the works of the philosopher Martin Heidegger, the article intends to show how the technical modernity theory allowed us to overcome the main obstacles of contemporary social theory concerning modernity. So, instead of a denial of reason, as exemplified by the postmodern approach, or the division of reason into two distinguished parts, as exemplified by second modernity theorists, the technical modernity theory offers us an alternative understanding of rationality, centered on the concept of contingency, and unifies the positive and the negative sides of reason in a sole concept.

Keywords: technical modernity; contingency; rationality

Enviado para publicação: julho de 2004

Aprovado para publicação: setembro de 2004

Artigos



**A TÉCNICA NA HUMANIZAÇÃO DO HOMO SAPIENS SAPIENS:
COMENTÁRIOS SOBRE A VISÃO DA TÉCNICA EM LEROI-
GOURHAN***Artur Perrusi*

O doutorando, um tanto transtornado, olhava de lado seu amigo. Notara, inclusive, que sua perturbação era compartilhada. Mas isso, infelizmente, não diminuía seu constrangimento. Afinal, o que diabos estavam fazendo aqui?! Pra que ficar examinando parafusos, pregos e porcas?! Além do mais, o trabalho era penoso, pois cada objeto examinado tinha que ser descrito minuciosamente - objetos que eram tudo, menos exóticos. Ora, dizem que futuros doutores de etnologia têm um tropismo todo especial pelo exotismo, daí a avexação. Mas o professor alegava que aquele exercício era uma forma de aguçar o olhar diante do banal, justamente para melhor examinar o supostamente exótico. Aí sim, transformando o olhar, estariam em condições de examinar o que, realmente, queriam: um porrete da Oceania, uma roupa andina, uma enxada africana... Porém, quando chegaram, enfim, à tarefa tão desejada, a observação tinha se transformado e, de uma certa maneira, também os objetos. O exotismo fora afastado juntamente com o etnocentrismo; ou melhor: o exótico trocara de lugar com o banal e... vice-versa.

A estória acima parece alegórica, mas é antiga e verídica. Repetiu-se várias vezes para azar, e posterior felicidade, dos doutorandos. De todo modo, por causa dessa exigência descritiva, acusou-se o dito professor, André Leroi-Gourhan, de empirista ou coisa pior. Na verdade, seria justamente o contrário: o fato de perceber as ligações profundas entre observação e transcrição, e essas relações não são igualitárias e sim hierarquizadas, implicava a aquisição de um conhecimento teórico acurado (Guille-Escuret, 1994: 09). A preocupação pedagógica passava pela apreensão de tais relações, precisamente a partir de um sólido conhecimento teórico do assunto. Certo, Leroi-Gourhan parece ter uma obsessão pelo terreno empírico, mas apenas porque tal preocupação é solidária da posse do conhecimento. Há, de fato, toda uma inquietação em forjar conceitos para apreender os dados empíricos. Essa preocupação, no entanto, seria menos dirigida à confecção de um vocabulário recheado de neologismos, travestidos de conceitos, do que à explicitação do raciocínio que tenta apreender a empiria. Pois, no mundo acadêmico, inventa-se um neologismo (se possível com raiz grega), e pumba!, aplaude-se o nascimento de um teórico; passa-se anos dialogando com a empiria, forjando os conceitos a partir de um demorado processo, e temos, *horribile dictu*, um empirista!

Posto isto, podemos dizer que Leroi-Gourhan, entre outras coisas, foi um grande teórico. Pode-se compará-lo, em importância para a etnologia francesa, a Lévi-Strauss, embora este último seja bem mais conhecido pelo

mundo anglo-saxão e pela intelectualidade brasileira. Talvez tal desconhecimento deva-se ao fato de que Leroi-Gourhan focalizou quase toda a sua atenção na etnologia da pré-história, uma espécie de antropologia histórica do mundo de antanho. Ora, não temos ainda, propriamente falando, uma pré-história brasileira, embora se possa dizer, após algumas descobertas de pinturas rupestres e de fósseis humanos, que temos, sim, uma pré-história!¹. Por isso, a antropologia brasileira sempre possuiu um grande tropismo, por motivos óbvios, pela questão indígena, tendo como referência principal Lévi-Strauss.

Além do mais, a obra de Leroi-Gourhan não é de fácil vulgarização, quicá pela excessiva especialização, o que seria, de todo modo, uma acusação injusta. Na verdade, por se tratar da pré-história, um campo onde as lacunas são enormes e a necessidade de se buscar informações num amplo leque de disciplinas é uma obrigação, o seu estudo implica interdisciplinaridade, exigindo o contato de várias disciplinas entre si: desde a etnologia, passando pela antropologia física, até a biologia e a psicologia evolutivas. Os estudos de Leroi-Gourhan, assim, recorrem aos mais variados saberes, apresentando como desafio justamente a possibilidade de se vincularem diversos conhecimentos sem que se caia no ecletismo. Contudo, não se trata de uma interdisciplinaridade que supõe a conexão entre disciplinas estanques e entre cientistas ultra-especializados, e sim de intersecções entre campos de conhecimento e entre pesquisadores que navegam em torno *das e nas* fronteiras disciplinares. A própria figura de Leroi-Gourhan condensa essa gama de interesses que se ramificam em várias áreas científicas. Interesse pela fabricação de utensílios, pelo simbolismo expresso na arte paleolítica, pela origem da escrita, pela anatomia comparada, pelo comportamento animal, pelo esqueleto humano... Inclusive, como ilustração disso tudo - e estamos falando de um etnólogo -, sua tese de doutorado foi sobre "Os traçados do equilíbrio mecânico do crânio dos vertebrados terrestres"!

A comparação com Lévi-Strauss tem um certo interesse, até mesmo do ponto de vista das diferenças epistemológicas. Leroi-Gourhan, nesse sentido, não foi exatamente influenciado pelo *tournant linguistique* da primeira metade do século passado, enquanto Lévi-Strauss o foi de forma considerável. O objeto de estudo do segundo passava necessariamente por uma abordagem derivada da lingüística (o estudo dos mitos e do parentesco, por exemplo), enquanto

¹ Um fato que empata o livre desdobramento do estudo da pré-história no território brasileiro é a famosa Barreira de Clóvis. Segundo vários estudiosos, principalmente americanos, os registros arqueológicos mais antigos, que indicam presença humana na América, datam de mais ou menos 12 mil anos. Tais indícios foram encontrados em Clóvis e Folsom, terrenos de escavações arqueológicas localizados no estado americano do Novo México. Caso a hipótese de que a chegada dos humanos na América - e, claro, conseqüentemente no território brasileiro - é bem mais antiga (tipo 20 mil a 30 mil anos) seja confirmada, o estudo da pré-história no Brasil adquirirá uma legitimidade científica bem maior do que a que voga atualmente. Certo, não há hominídeos, mas existem, provavelmente, *homo sapiens sapiens* bem antigos.

que para o primeiro a análise da produção material, isto é, da técnica, não implicava obrigatoriamente o uso dos aportes linguísticos. Para o etnólogo da pré-história, a técnica e os utensílios nunca foram considerados, digamos assim, “textos”, “discursos” ou alguma coisa do gênero², embora pensasse a escrita como uma técnica na qual a linguagem está completamente imbricada na sua função e na sua natureza. Ainda que tenha utilizado um método estrutural para decifrar, por exemplo, a arte paleolítica, seu “estruturalismo” deu-se muito mais a uma questão de método e de objeto do que de epistemologia. Partindo-se do fato de que a ciência social brasileira possui, há muito, como referências principais o estruturalismo e o pós-estruturalismo, isto é, teorizações influenciadas pelo *tournant linguistique*, compreende-se, pelo menos nesse ponto, a simpatia e o sucesso de Lévi-Strauss no cenário antropológico brasileiro.

Pode-se, ainda, continuar a comparação com Lévi-Strauss através da explicitação de uma velhíssima discussão: a relação natureza/cultura. Todos os dois, de fato, trataram de tal problema, embora a abordagem, em Leroi-Gourhan, tenha sido mais ostensiva, até porque sua disciplina, a etnologia pré-histórica, está justamente situada na fronteira entre a natureza e a cultura - essa fronteira, para alguns extremamente nítida, para outros um tanto ambígua, poderia ser considerada seu mais dileto objeto. Ora, discutir a relação natureza/cultura é discutir, *também*, as origens sociais do homem, e tal discussão está longe de ser unânime. Na verdade, há inclusive um veto e um esquecimento em relação a essa questão na sociologia. Como esse problema é importante, vale a pena abordá-lo agora e, depois, voltarmos à discussão sobre o nosso etnólogo da pré-história.

Convenhamos, há qualquer coisa estranha nesse debate. Indague um sociólogo sobre a origem social do humano, e o cabra olhará meio pra cima, dará um suspiro, fará um biquinho e, com desdém, perguntará: — pra que serve essa questão? Pior: depois de um meneio de cabeça, cravará no interlocutor um olhar definitivo e dirá: —isso não é um objeto da sociologia! Por que todo esse pouco-caso? Provavelmente, esconde uma preocupação um tanto quanto legítima: abordar a origem social do humano pode aproximar perigosamente as ciências sociais do reducionismo biológico — o medo sempiterno do biocentrismo. E o contato excessivo com a biologia pode esfumazar as fronteiras disciplinares do “fato social”. Curiosamente, essa inquietação aufere boa parte da sua legitimidade de sua... antiguidade. Não

² Isso não quer dizer que não se possa analisar a técnica, principalmente a tecnologia contemporânea, a partir de uma concepção derivada dos aportes linguísticos. Acreditamos que, inclusive, uma análise desse tipo é complementar da abordagem convencional. Contudo, isso não significa “ler” um objeto técnico como um “texto”. Creio que, aqui, transforma-se abusivamente uma metáfora numa conceituação. O perigo é semelhante à transformação de diversas metáforas, utilizadas para se entender o genoma, tais como “código”, “letras”, “alfabeto da vida”, “livro da vida”, numa conceituação ou de, simplesmente, entendê-las de forma literal. Que uma determinada vulgarização da biologia molecular e o senso comum recorram a esse tipo de expediente, é preocupante, mas compreensível; porém, que diversos sociólogos utilizem tais metáforas literalmente é muito mais grave.

por mera coincidência, remete à própria fundação da sociologia, em particular a Durkheim. Lembrar que, na segunda metade do século XIX, a antropologia estava atolada “num biologismo ultra-reductor dominado por preocupações ideológicas” (Kaufmann, 2003: 24). A moda era a craniometria e a raciologia – todas as duas disputando a primazia no campo da antropologia. Foi justamente, entre outros fatores, contra esse reducionismo e *suas conseqüências éticas* (Mucchielli, 1998) que Durkheim postulou seu projeto sociológico.

Discutiremos essa questão de uma forma esquemática:

1) a delimitação do projeto sociológico de Durkheim passava por duas separações disciplinares: a primeira, mais conhecida e mais analisada, separava a sociologia da psicologia; a segunda apartava a sociologia da biologia. Esta última separação tinha como pano de fundo algumas hipóteses sobre a emergência do fato social que, nas linhas gerais, assemelhavam-se a algumas intuições de Darwin (Guille-Escuret, 1994). A “emergência” do fato social seria uma espécie de “acontecimento fundador”, algo como a produção de uma segunda natureza, um “je-ne-sais-quoi” que nos levou ao processo de humanização. Tais hipóteses nunca saíram do campo meramente especulativo, até porque as condições do conhecimento da época eram, infelizmente, ainda insuficientes e parcelares;

2) tal fato influenciou a forma pela qual Durkheim atacou o reducionismo biológico, dissimulando um problema óbvio levantado pela hipótese da “emergência”: quais mecanismos dão conteúdo empírico à emergência do fato social. Dissimulando-se esse problema, produziu-se um habilidoso deslocamento no ataque ao reducionismo biológico. Como a posição materialista daquela época, encharcada de naturalismo, não conseguia destacar-se do biocentrismo, explicando, por isso, a emergência do fato social sem que este não fosse entendido como um mero prolongamento do biológico, Durkheim privilegiou um caminho idealista que lhe permitiu algumas benesses: a) a sociologia ficou completamente protegida do biocentrismo ao incorporar uma metafísica do “fato social”, isto é, ao produzir uma ruptura absoluta entre sociologia e biologia; b) tal ruptura garantiu a delimitação do objeto sociológico, logo, a legitimidade da sociologia enquanto disciplina científica. No entanto, ao produzir uma metafísica do “fato social”, a problemática da origem social do humano perdeu sua razão de ser; na verdade, deixou de ser um objeto que interessasse a sociologia – o “je-ne-sais-quoi” citado acima continuou sendo o que sempre foi: um *misterium tremendum*; porém, pelo menos agora, não mais incomodando

³ Aqui, podemos perceber o perigo da *tabula rasa*. O social passa a ser sintoma de um construtivismo absoluto – a sociedade é puro artefato, como afirmou Mangabeira Unger (2001). Surge de um *fiat lux* que se alicerça ou numa transcendência ou num contrato primevo ou numa fundação. Não há origem e, portanto, a cultura não surge a partir de um processo imanente.

tanto, já que neutralizado por uma *démarche* epistemológica e disciplinar³;

3) embora muitos sociólogos considerem Durkheim datado (palavra que é uma verdadeira granada no debate epistemológico), a consideração de que existe uma ruptura absoluta entre a sociologia e a biologia continua bastante popular, ainda mais que as posturas idealistas ou não realistas, para o bem ou para o mal, hegemonomizam o campo sociológico. Acrescente-se a isso o medo do biocentrismo que, na atual conjuntura, através do desafio lançado pela sociobiologia⁴ (muito parecido com o da sociologia biologista do tempo de Durkheim), atormenta a *intelligentsia* sociológica. Entretanto, o desafio não é percebido como tal, e sim com um desprezo inquietante, configurando uma postura bem diferente daquela empreitada na época da “fundação” da sociologia. Muitas vezes, o desprezo baseia-se na afirmação de que somente existe sociedade entre os humanos e, assim, o seu conceito seria monopólio das ciências sociais; contudo, os primatologistas e os entomologistas, por exemplo, utilizam conceitos de sociedade no estudo de grupos de primatas e no dos insetos ditos “sociais”. Que os conceitos são diferentes não há como negar, inclusive entre essas mesmas disciplinas, mas como não perceber que tais conceitos têm alguma validade heurística e que o diálogo entre as várias disciplinas das ciências naturais e das sociais seria interessante e profícuo? Além disso, quem disse que existe um consenso nas ciências sociais em relação ao conceito de sociedade? A verdade é que se depurou o “fato social” a tal ponto, que não existe qualquer contradição ou diálogo, mesmo que controlável, com a biologia — de certa maneira, o mesmo ocorre com a psicologia, principalmente a cognitiva e a evolutiva. O absentismo crítico da parte dos sociólogos abre um gigantesco flanco, uma enorme brecha, para a entrada triunfante da sociobiologia, seja no campo propriamente acadêmico, seja principalmente no nível midiático. Ao desprezar o desafio lançado, a sociologia piora a situação e aumenta, por intermédio de sua omissão, a crescente ideologização da discussão sobre a natureza humana, cujos efeitos

⁴ Não somos contra por princípio a sociobiologia, respeitando-a inclusive como disciplina científica, logo, admitindo que tenha seu próprio campo objetual. Além disso, admitimos também a necessidade do diálogo e do contraditório, principalmente na discussão sobre como se define conceitualmente... sociedade. Contudo, somos contra, sim, a extrapolação da sua lógica de investigação e de seu campo conceitual para as ciências sociais. Ao extrapolar, a sociobiologia produz ideologia e não ciência. Mas a sociobiologia não é a única a ameaçar de biocentrismo a sociologia, pois nossa co-irmã, a economia, há muito já produziu algumas reduções biologizantes ou psicologizantes, isto é, já originou vários economicismos um tanto perigosos: uma visão de mercado deduzida das “necessidades” naturais do ser humano, ou ainda a redução do campo de conflitos econômicos a uma psicologia de interesses, ou até aquele economicismo que percebe fluxos de energia entre o sistema social e o ecossistema... Se isso não basta, podemos olhar as interpelações biologizantes no senso comum: as relações de gênero vistas como disputas territoriais; determinados comportamentos vistos como resultado do *gene egoísta*; a procura compulsiva pelo gene da esquizofrenia, da homossexualidade, e por aí vai...

produzem a completa naturalização do humano e o alheamento da sociologia diante das explicações biologizantes;

4) enfim, acredito que Elias tenha resumido bem a questão quando disse que os sociólogos, “sempre angustiados em relação ao seu status e à sua autonomia, desenvolveram, depois de algumas funestas experiências no passado, uma espécie de aversão traumática a respeito de todas as tentativas visando a clarificar as conexões entre o nível de integração, estudado por eles mesmos, e os níveis precedentes, notadamente aqueles que são tratados pela biologia. Eles temem, com efeito, que ocorra um reducionismo a tais níveis” (1993: 222). Essa postura defensiva faz com que o sociólogo não chegue nem mesmo a afrontar a biologia; na verdade, ele simplesmente a evita...

Mas, ainda insistindo nesse ponto de chegada, há outro perigo, talvez tão problemático quanto a naturalização do humano. O tema da ruptura absoluta, ao dissolver o problema da relação entre a natureza e a cultura, abre uma brecha para a entrada de interpelações religiosas. Atualmente, estamos presenciando um fenômeno curioso: diversas teologias estão utilizando uma linguagem pseudocientífica para sua legitimação, e a ciência à qual mais se recorre, além da física, é a biologia. Não encontrando resistências na ciência em geral, em particular nas ciências sociais, as religiões vão tomando conta da *natureza* humana. A brecha está aberta – as teologias encontraram um terreno favorável para a apreensão *religiosa* da biologia do humano.

O tema da ruptura absoluta gerou uma desconfiança historicista a qualquer pensamento evolutivo aplicado à história humana. Com isso, inviabiliza-se toda reflexão sobre a possibilidade de uma meta-historicidade do humano⁵. A “miséria do historicismo” identifica qualquer pensamento evolutivo com evolucionismo e, até por causa disso, toda concepção meta-histórica do humano é acusada de compactuar com a noção mais abominada nas ciências humanas atuais, a noção de progresso. Todavia, sem meta-historicidade, como pensar uma *história natural* ou uma *historicidade das formas de vida*? Sem isso, o que acontece é o que já vem acontecendo: diversas teologias atuais já transformaram a história evolutiva do homem numa meta-história religiosa.

Nesse sentido, concordamos com Timpanaro, quando afirma:

“no geral, acredito na constatação de que todo desconhecimento da biologicidade do homem acarrete um contragolpe espiritualista, porque findamos atribuindo forçosamente ao espírito tudo aquilo que não conseguimos explicar em termos econômicos e sociais” (1975: 46-47)

⁵ Uma meta-historicidade do humano, do ponto de vista de uma posição materialista ou pós-materialista (Lloyd, 1995), supõe que a história humana seja um processo no qual o jogo entre natureza e cultura está inscrito de forma imanente e intrínseca.

Há uma profunda ironia histórica nisso tudo: quem imaginaria que as teologias poderiam perceber o problema da transcendência do ponto de vista da *biologia* humana?⁶ Vejam, por exemplo, as misturas de alta eficácia ideológica entre esoterismo e ecologismo profundo (a Deusa Gaia que me perdoe...). Entretanto, a natureza humana voltou ao centro das atenções menos por uma causa telúrica do que por um conjunto de condições sociais, econômicas, políticas e, principalmente, *tecnológicas*. Do ponto de vista das ciências sociais, sua volta não significou, em que pese o medo sociológico, um retorno ao biocentrismo ou, ainda, a demonstração de que a biologia tem um poder explicativo maior do que as ciências sociais; não, na verdade, seria porque os condicionamentos biológicos do animal humano adquiriram uma importância histórica fora do comum no processo de produção da vida social. Acreditamos que a discussão, por exemplo, sobre bioética e biopoder⁷ tornou-se importante e estratégica porque estamos percebendo, de forma ainda intuitiva, que determinadas manifestações empíricas de certas constantes filogenéticas de nossa espécie estão intrinsecamente relacionadas à nossa existência enquanto seres culturais e históricos. Contudo, repetimos: não estamos defendendo nenhuma primazia do biológico em detrimento do sociológico ou do histórico; ao contrário, estamos sustentando, isto sim, a necessidade de se fazer uma análise histórico-social da centralidade da biologia (ou do tema da natureza) nesses tempos de hipermodernidade. Parodiando Hegel, o primeiro dever da sociologia deveria ser o de apreender seu presente através do pensamento...

Enfim, voltando a Leroi-Gourhan, depois desse breve interregno, e dando seqüência ao assunto, podemos perguntar de que forma, afinal de contas, ele aborda a relação entre natureza e cultura. Finalmente, defende ou não defende o tema da ruptura? A resposta é interessante:

“a originalidade biológica do homem estaria, talvez, menos nas diferenças zoológicas do que no fato de ele ser homem sem ter nada perdido da continuidade com o mundo da vida” (1983: 68).

Parece-nos que, aqui, há uma tentativa de se superar a dicotomia continuidade / descontinuidade no que diz respeito à relação entre a natureza

⁶ Uma das conseqüências ideológicas disso tudo é o esvaziamento filosófico do ateísmo. Nesse sentido, o ateísmo - e, conseqüentemente, arriscamos dizer, o materialismo - perdeu muito de seu alcance epistemológico, já que não consegue mais pensar a transcendência do ponto de vista da imanência; a relação entre o “eterno” e o contingente; a relação entre o invariante biológico e o variante sócio-político; a historicidade das formas de vida e a história humana...

⁷ Pensamos o problema do biopoder por intermédio de dois eixos: o primeiro diz respeito à “anatomia política” do corpo humano, o qual é ordenado por várias disciplinas tecnológicas; o segundo refere-se à regulação centrada na população, apresentando uma série de estratégias que atravessam o campo do conhecimento, dos controles sociais e da saúde. Inferimos que estão surgindo novas racionalidades, principalmente no campo da gestão social (prevenção dos riscos), que fundem os dois eixos, as interpelações sobre o corpo e aquelas sobre a população.

e a cultura. No fundo, evita-se o nó górdio da ruptura e da continuidade absolutas. Mais adiante, no mesmo texto, Leroi-Gourhan (1983:69) reafirma a superação da dicotomia, abordando concretamente a antiga divisão entre o *homo faber* e o *homo sapiens*: o primeiro relacionado à natureza e o segundo à cultura. O objetivo seria cessar, superando essa dicotomia básica, a produção em série de outras: fazer (técnica) x saber; gesto x palavra; ato x simbolização... (O hominídeo da técnica, do gesto e do fazer, ainda um ser pré-cultural, versus o humano que sabe, simboliza e fala, em suma, um ser já inserido no processo cultural). A hipótese que garantiria a superação desse problema seria a de que a linguagem e a técnica tiveram uma evolução correlata – *faber* e *sapiens* são dois atributos da mesma espécie.

Para realizar essa empreitada, Leroi-Gourhan elabora o conceito de tecnicidade, em que o corpo tem um papel fundamental⁸. O corpo seria o lugar primordial da tecnicidade – uma tecnicidade orgânica: a face, a boca, os dentes, a língua, os membros superiores e inferiores, o pescoço... A anatomia do corpo possui potencialmente uma capacidade de manipulação do ambiente, por intermédio de funções diferentes (preensão, relação, locomoção...). A mão humana, assim, seria o exemplo de uma tecnicidade orgânica que permitiu ao hominídeo uma série de manipulações e adaptações ao ambiente natural. Através desse conceito, pode-se perceber que não existe uma ruptura decisiva entre o homem e o animal – a cultura teria suas raízes na natureza; a natureza da cultura teria um fundo natural. A técnica, portanto, não seria um fenômeno exclusivamente social ou cultural, tendo suas premissas no mundo natural.

Vista por esse ângulo, a *démarche* de Leroi-Gourhan parece ser uma espécie de antropologia histórica, assemelhando-se à teorização realizada por Arnold Gehlen (1990) na Alemanha. Há nitidamente uma percepção evolutiva no estudo do desenvolvimento da técnica. Assim, o utensílio e seu uso extensivo estão umbilicalmente relacionados à hominização, já que condicionam a retificação do corpo, liberando o crânio, numa primeira fase, e, depois, continuam a influenciar o processo de humanização, já no processo de desenvolvimento tecnológico. Na humanização, a técnica alarga seu campo funcional, até porque *se desenvolve*, prolongando os limites da necessidade: a ferramenta faria uma ponte entre o necessário e o gratuito, sendo uma homenagem da eficácia à beleza. O artefato técnico passa a retirar seu sentido ou sua função do meio social. A história da técnica pode, agora, ser considerada submissa à história do social. Embora essa análise seja interessante, possui uma lacuna: não há uma explicação mais aprofundada sobre como a técnica, antes um fenômeno psico-morfológico, tornou-se então socio-lógico; de todo modo, há uma clara *direção*, pois as técnicas aparecem, ao mesmo tempo, como o motor e o indicador de uma evolução orientada, no caso aqui, de

⁸ Lembrar que Leroi-Gourhan foi aluno de Mauss. Não causa surpresa, assim, que suas posições sobre a tecnicidade do corpo vão ao encontro das análises de Mauss sobre as técnicas do corpo (2003: 401-425). Talvez, possamos dizer que o primeiro foi mais além, analisando a exteriorização técnica do corpo, isto é, a fabricação de objetos e de ferramentas.

⁹ Talvez, nesse ponto, haja um limite na análise de Leroi-Gourhan. Embora seus estudos sejam fundamentais no que se refere a uma antropologia histórica da técnica, eles têm um alcance heurístico moderado quando aplicados ao exame da tecnologia moderna. Em suma, Leroi-Gourhan estaria certo na sua consideração antropológica da origem da técnica, embora fosse redutor quanto à sua evolução posterior.

sentido teleonômico — desse ponto de vista, Leroi-Gourhan parece propor, nos seus estudos, uma *ontogênese do objeto*⁹.

Talvez se possa esclarecer de que forma ocorre a passagem do psicomorfológico ao sócio-lógico, analisando-se o papel da linguagem no desenvolvimento da técnica, mesmo que isso esteja de uma maneira um tanto insatisfatória em Leroi-Gourhan (1965). Pelo que interpretamos¹⁰, do ponto de vista da pré-história e da humanização da espécie humana, a linguagem e a ferramenta apareceram simultaneamente, ou melhor, o que se instaurou originalmente foi a relação entre a técnica e a linguagem, antes processos mais ou menos autônomos. Embora muito interessante, essa hipótese amplia, na verdade, as dúvidas, acarretando várias indagações:

1. não se instaura, novamente, a velha divisão entre o *homo faber* e o *homo sapiens*, somente que de uma forma diferente? O *faber* e o *sapiens* seriam duas facetas autônomas que teriam surgido, na evolução da espécie, antes do processo de humanização? Seriam dois registros cognitivos distintos convivendo na mesma espécie?
2. isso significa que podemos imaginar um *homo sapiens sapiens* falando, mas ainda homínida e não, propriamente, humano?¹¹
3. a linguagem é anterior ao processo de humanização?
4. o que comandou o processo que instaurou a relação original entre técnica e linguagem? Foi a própria evolução lingüística ou haveria um terceiro fator, ainda inominado?

Em relação a essa última pergunta, algumas hipóteses podem ser formuladas:

1. foi a evolução da linguagem que permitiu a instauração da sua própria relação com a técnica (resposta mais comum, aceita inclusive por Lévi-Strauss);
2. para um arqueólogo como Steven Mithen (2002), o processo parece ter sido essencialmente cognitivo. A interação social, a fabricação de ferramentas e as situações lingüísticas conviviam de forma separada no mundo pré-histórico, cada qual dentro de um registro cognitivo diferente. No Paleolítico Superior aconteceu alguma coisa na cognição da espécie que conectou os registros mentais, produzindo relações entre as interações sociais, o processo lingüístico e a fabricação de ferramentas (mundo da técnica);
3. para Guille-Escuret (1994), foi o surgimento do “fato social” (o terceiro fator) que permitiu a conexão da linguagem com o mundo da técnica. No mesmo período citado por Mithen, teria acontecido uma diferenciação entre as antigas práticas sociais homínidas e as novas,

¹⁰ Vale salientar que, nesse ponto específico, no que diz respeito ao papel da linguagem na teoria de Leroi Gourhan, nossa interpretação difere da de Howard Caygill.

¹¹ Em relação à técnica, imaginar sua anterioridade ontológica ao processo de humanização é bem mais fácil; afinal, o homínideo *homo habilis* já fabricava ferramentas...

agora humanas, que estabeleceram as conexões entre os processos lingüísticos e técnicos. Foram essas novas interações ou práticas sociais que libertaram a linguagem do seu limitado registro cognitivo e cotidiano, e a dispuseram como o grande amálgama da integração social humana¹².

Parece-nos que a última hipótese teria a simpatia de Leroi-Gourhan, embora um problema, já discutido acima, reapareça e permaneça ainda como um mistério: como ocorreu empiricamente a passagem da sociedade homínida para a sociedade humana? O que diferencia uma prática social homínida de uma humana? Como surgiu, afinal, o “fato social”? Embora não ofereça uma resposta conclusiva a respeito desta última questão, o etnólogo da pré-história oferece um interessante indicativo, relacionando agrupamento social, memória e linguagem. O argumento poderia ser sintetizado dessa forma (Leroi-Gourhan, 1965: 11):

- 1.o problema do agrupamento social é fundamental no animal e no homem;
- 2.a reprodução do agrupamento é mantida por “tradições” cujo suporte não é nem instintivo, nem cognitivo, mas sim, em graus variados, zoológico e social;
- 3.as “tradições asseguram, de uma geração a outra, a transmissão de “cadeias operatórias” permitindo a sobrevivência do grupo social;
- 4.a transmissão de tais “cadeias operatórias” necessita de algum tipo de memorização, cuja inscrição encontra-se no próprio comportamento do animal ou do homem;
- 5.a memorização difere no animal e no homem: no primeiro, a memória inscreve-se no aparato instintivo; no segundo, na complexidade da linguagem;
- 6.o que importa aqui é a oposição instinto/linguagem, e não a dualidade instinto/inteligência;
- 7.a zoologia particular do *homo sapiens sapiens* substitui a espécie pela etnia, sendo esta o suporte concreto da cultura;

Pelo que interpretamos, a manutenção do agrupamento coletivo, no animal ou no homem, gerou a necessidade de sua reprodução. A reprodução do coletivo torna o agrupamento social. Estamos diante, assim, do “fato social”, sendo este irreduzível, pois regido por sua própria lógica de reprodução. Porém, os meios que permitem a reprodução do “fato social animal” são regidos pela seleção natural, o leitmotiv da evolução. Como tal, a reprodução é mantida pelas “tradições”, que são, se estamos corretos, “cadeias operatórias” memorizadas no comportamento animal. Mas, o que são “cadeias operatórias”? Parecem ser atos, práticas ou comportamentos determinados por mecanismos profundos (genéticos, cognitivos...), que geram adaptações no meio ambiente.

¹² Se considerarmos que a família é um “fato social” por excelência, Habermas (1990: 111-163), ao postular que a passagem do homínida ao humano foi ocasionada fundamentalmente pelo surgimento da família humana, estaria dentro da lógica dessa terceira hipótese.

Seriam o que os etologistas chamam de “seqüências comportamentais”. O papel da memória seria justamente este: manutenção e reprodução das “cadeias operatórias”, seja por uma memória determinada pela genética (as formigas, por exemplo), seja por um processo de memorização mais complexo, envolvendo faculdades cognitivas mais avançadas (os cetáceos, por exemplo). Esta última memória já implica processos de aprendizado, principalmente por imitação – tendo aprendizagem e transmissão da experiência, estamos diante de “seqüências comportamentais” que poderíamos chamar já de culturais.

Como seria um processo de memorização comandado pela linguagem? Neste momento, estamos falando de uma capacidade cognitiva de memorização diferente (Squire, Kandel, 2003). A linguagem não apenas otimiza ou amplia a memória, mas cria também uma nova capacidade de memorização. Ela possui o poder de exteriorizar a memória, principalmente transformando as “cadeias operatórias” em formas de “narrativas” que podem acumular-se de geração em geração. Estamos diante de novos processos de aprendizagem, não mais baseados na mera imitação; estamos diante de uma memória... social. Nesse sentido, a linguagem, ao criar as condições de possibilidade da memória social, é uma “técnica” de aprendizado, com alto poder de simbolização¹³. Quando a linguagem conecta-se à técnica propriamente dita, a exteriorização da memória deixa o corpo e se objetiva na matéria. A técnica pode ser vista, dessa maneira, como a exteriorização da memória social no mundo material – ela realiza materialmente a linguagem no campo dos objetos. Enfim, estamos diante do fato social humano, o qual utiliza meios reprodutivos nitidamente diferentes daqueles regidos pela seleção natural¹⁴ – deixa-se, assim, a espécie e se forma a etnia, *locus* da cultura humana.

O fato da exteriorização da memória social é fundamental na compreensão de algumas teses de Leroi-Gourhan. As ditas “cadeias operatórias” são projetadas para o exterior do corpo, encarnando-se em dispositivos sociais. A técnica humana envolve um “ciclo operatório” no qual a mobilidade do objeto é inseparável da contextualização do gesto que o produz e o usa – os procedimentos operatórios de sua utilização são exteriorizados. O gesto, nessa conjuntura, atualiza certas virtualidades neurofisiológicas do indivíduo, mas a atualização não obedece mais a estruturas biológicas hereditárias, e sim às necessidades de uma forma singular de vida coletiva. O corpo, nesse sentido, é corpo técnico expulso de si mesmo pelo gesto e exposto no espaço social. Leroi-Gourhan chama isso de “liberação das cadeias operatórias” – processo que serve menos ao indivíduo (como no caso do

¹³ Leroi-Gourhan afirmará que a linguagem é o instrumento de libertação do vivido, ao passo que a técnica é o instrumento de libertação da genética.

¹⁴ Patrick Tort (1992) chama esse curioso paradoxo de “efeito reversivo da evolução”: o fato social humano surge do processo evolutivo, mas adquire na sua emergência uma lógica própria que se diferencia e se distancia da seleção natural. Estaríamos, desse modo, diante de um novo nível de realidade: a cultura humana.

animal) do que ao grupo social. A técnica humana, assim, libera o corpo técnico do corpo propriamente dito. Tal movimento distancia a espécie humana das determinações biológicas diretas, mas não retira suas dimensões vitais, pois o biológico continua ainda a se afirmar nesse novo destino do corpo.

Ainda que o surgimento do “fato social” continue nebuloso, o estabelecimento da *relação* entre a técnica e a linguagem, como fator essencial na compreensão da origem do humano, permite algumas vantagens. Com efeito, abriu-se a possibilidade de se perceber a dimensão instrumental da linguagem e a dimensão simbólica do objeto. Há, assim, uma reversibilidade entre a ferramenta como linguagem e esta como ferramenta. Essa reversibilidade é garantida pelo ponto de partida conceitual de Leroi-Gourhan: o *gesto* (ou a prática) que produz a necessidade do objeto e da voz articulada¹⁵. O objeto e a voz têm em comum o movimento do corpo, cuja prática implementa a expressão da língua e executa a manipulação material das coisas. É uma habilidade, via controle dos órgãos, que permite a produção vocal da palavra e a produção manual dos objetos — os dois grandes sistemas de expressão da espécie humana.

Todavia, esse tipo de questionamento da técnica continua a abrir mais questões¹⁶ do que respostas. Por exemplo: um sílex é um trabalho humano ou não? O que vai definir um seixo como um objeto seria sua manipulação por um ser vivo, no caso o homem? Sendo manipulado, o seixo, de coisa passa a ser objeto? Estaríamos, aqui, já no campo da cultura? Pode ser que sim, mas temos coisas manipuladas por primatas — são objetos? Além do mais, há coisas que não precisam ser manipuladas para serem transformadas em objetos. A transformação deriva do uso da coisa, da sua função atribuída, isto é, da função dada a uma prática. Aprimorar tecnicamente um objeto é aprimorar sua função e, ao mesmo tempo, o gesto requerido para a realização de sua funcionalidade (Zinna, 2004: 6). Seria justamente esse um dos assuntos mais presente em Leroi-Gourhan: o aprimoramento da técnica, ou melhor: da função do uso do objeto¹⁷. Nesse sentido, aprimorar a função do uso é aprimorar a técnica ou, simplesmente, é a técnica propriamente dita — por isso, a evolução técnica equivale à história da otimização da função do objeto.

Se interpretamos bem Leroi-Gourhan, esse processo tem também outro pressuposto: a otimização da função aparece concomitantemente à estetização da forma do objeto¹⁸. Desse modo, a funcionalidade — ou, pelo menos, seu desenvolvimento — possui uma relação com a forma — ou, pelo menos, com a estetização. O processo tecnológico é, assim, o encontro cada vez mais complexo entre a função e a forma (formatação). A função instrumental torna-se cada vez mais eficiente e agradável. Mistura-se com a forma, e tal mistura

¹⁵ Se estamos corretos em entender “gesto” como uma prática alargada, a conceituação de Leroi-Gourhan está muito próxima de algumas posições marxistas...

¹⁶ Seguimos, nesta discussão, algumas posições de Alessandro Zinna (2004).

¹⁷ Inclusive, ele aprendeu a fabricar utensílios pré-históricos...

¹⁸ Teria sido a retroalimentação entre otimização da função de uso do objeto e a estetização da sua forma que propiciou as condições de possibilidade para o surgimento da arte paleolítica.

significa que o objeto tornou-se funcional e estético, em suma, tornou-se um objeto cultural humano. A relação entre técnica e linguagem permitiu o surgimento do objeto tecnologicamente humano, isto é, permitiu o surgimento de uma relação entre função e forma (técnica e estetização). A linguagem induziu o casamento da forma com a função. Sozinho, sem relação com a linguagem, o desenvolvimento técnico, na evolução dos hominídeos, foi lento e a conta-gotas. Parece que há um limite no aprimoramento técnico do objeto, uma espécie de muro evolutivo intransponível. Ultrapassá-lo exige novas soluções evolutivas: planejamento, abstração e um aprendizado social que extrapole as fronteiras da aprendizagem por imitação; ora, a linguagem pode, caso seja direcionada e conectada cognitivamente à fabricação de objetos, produzir tudo isso... e muito mais. Assim, a conexão entre a linguagem e a técnica trouxe imediatamente uma explosão tecnológica, rompendo a mesmice milenar do sílex trabalhado e do machado de mão (Mithen, 2002).

Todavia, dado que os animais manipulam coisas que encontram na natureza, coisas que são objetos naturais, a distinção entre coisa/não manipulada e coisa/manipulada não pode esclarecer a distinção natureza/cultura (Zinna, 2004: 7). Por exemplo: ninhos de determinados pássaros são obras técnicas extraordinárias; porém, se tais pássaros têm tecnicidade orgânica, não têm, por outro lado, tecnologia nem o hábito de trazer a tiracolo ferramentas, *menos ainda ferramentas produtoras de ferramentas*. Chegamos, aqui, num ponto sensível: a ferramenta que produz ferramenta é o *segundo objeto* – o objeto que trabalha a coisa para torná-la um objeto. Para produzi-lo, há a necessidade imperiosa do planejamento e da conceituação, isto é, de recursos que somente a linguagem pode trazer. Visto dessa maneira, o segundo objeto é a característica primeira do que chamamos de tecnologia – *e isso é especificamente humano*. Evidentemente, podemos imaginar situações onde o segundo objeto tenha um uso apenas esporádico ou que se esgote no contexto da ação – o dito-cujo não teria, assim, uma função de ferramenta produtora de ferramentas; logo, não caracterizaria uma *tecnologia*.

Aprofundando a questão, Zinna (2004) compara a especificidade do segundo objeto à meta-linguagem. Ora, segundo Jacobson (2001), define-se uma língua a partir de sua capacidade de se tornar objeto de si mesma. Fazendo uma homologia com a linguagem, o segundo objeto seria, dessa forma, um meta-objeto. A tecnologia – logo, uma situação especificamente humana – seria uma situação em que a técnica e a produção de objetos precisam de um objeto que produza e otimize a função de outros objetos – portanto, um meta-objeto que tenha uma meta-função. Fechando assim a homologia, a tecnologia define-se a partir de sua capacidade de tornar a técnica objeto de si mesma. Haveria, desse modo, uma diferença de grau entre um objeto técnico e um objeto tecnológico. O primeiro é produzido pelo *gesto*; o segundo, pela manipulação *meta-objetal*: a relação entre o homem e o objeto realiza-se por intermédio da mediação de outro objeto. Sua fabricação já é uma objetivação de procedimentos de produção. Enfim, o *meta-objeto* é a base da reprodutibilidade tecnológica dos objetos. A partir do seu desenvolvimento, entra em cena o objeto serial.

Com o objeto serial, surge a dialética entre o original e a cópia (Zinna, 2004). A serialização mascara a unicidade porque cria uma distinção entre a identidade física (suporte espaço-temporal) e a identidade fenomenológica (constituída de matéria manipulada) – o fenômeno descarrila de vez em relação ao númeno. O efeito da repetição ou da reprodução produz essa situação. Quanto mais opaca essa distinção, mais problemática a identidade do objeto. A distinção entre as identidades, cujo movimento dirige-se a uma separação completa, cria a possibilidade de outra distinção: objeto material versus objeto imaterial – este não tem suporte espaço-temporal, por isso sua reprodutibilidade digital, por exemplo, não implica mais a dialética entre a cópia e o original. A reprodutibilidade digital existe numa tensão permanente com a unicidade, mas a identidade é garantida, já que a reprodução não produz o efeito de diferença da cópia¹⁹ – *estamos diante da repetição sem diferença*²⁰.

Se estamos corretos, como a conexão tecno-linguística foi a condição de possibilidade do desenvolvimento tecnológico, estabelecendo a relação entre forma e função, o surgimento do meta-objeto implicou, também, a possibilidade da criação do objeto artístico. Acreditamos que seja possível dizer que a fabricação de objetos artísticos implica, logicamente, a conexão entre linguagem e técnica, pois sugere um desenvolvimento tecnológico acentuado, isto é, supõe a existência de ferramentas que produzem ferramentas. Nesse sentido, a arte já pressupõe um aprimoramento tecnológico consistente, quer dizer, já subentende uma humanização da técnica. A criação do objeto artístico denota uma diferença com o objeto imerso na utilidade – chamá-lo-emos de objeto prático –, já que, enquanto no primeiro existe uma tensão entre a variação e a unicidade, no segundo ocorre um conflito entre a invariância e a repetição serial. O desenvolvimento do objeto prático aponta para a supressão da alteridade morfológica. Dependendo da cultura técnico-estética, a tensão dirige-se para a unicidade ou para a reprodutibilidade²¹. A primeira tendência valoriza a diferença e a exclusividade do objeto produzido, implicando uma substanciação, considerada como lugar da variação e da singularidade espaço-temporal e morfológica dos objetos – parodiando: a Palavra expressa-se de várias formas. Já a tendência à reprodutibilidade implica um movimento em direção à repetição e à opacificação da diferença. A unicidade absoluta caracteriza o objeto-fetichismo, aquele que não pode ser reproduzido. O ideal clássico seria uma crença estética que advém da valoração fetichista do objeto. Tal valoração inscreve-se em práticas de culto e de ritual – tais práticas conferem o poder da aura do objeto, seu fetichismo. Por sua vez, o objeto digitalizado é o contrário do objeto fetichismo, pois exclui toda possibilidade de unicidade. Um exemplo interessante é a técnica de clonagem em que a reprodutibilidade chegou justamente no âmago da unicidade do indivíduo. Contudo, a manipulação genômica pode recompor a unicidade individual

¹⁹ A numerização elimina a importância da originalidade, e a cópia não implica uma ameaça à identidade, pois não é capaz de produzir uma diferença na repetição.

²⁰ A respeito da repetição, com ou sem diferença, ver Deleuze (1996) e Garcia-Roza (1986)

²¹ Aqui, nossa interpretação baseou-se em Benjamin (1985: 165-197).

introduzindo uma *diferença* – supressão, por exemplo, de doenças ou de handicap. Contudo, nesse caso da manipulação genômica, a dialética entre unicidade e reprodutibilidade não ocorre da maneira clássica, num jogo de oposições entre os dois pólos, e sim na forma da mistura complexa, da ambigüidade, da mestiçagem...²²

Chegando a este ponto, podemos fazer uma apreciação mais geral da obra de Leroi-Gourhan. Dissemos acima que suas análises sobre a técnica poderiam ser consideradas uma espécie de antropologia histórica. Vale a pena, agora, uma complementação: a obra do etnólogo é uma tentativa de classificação das técnicas pré-históricas no tempo e no espaço. Mas, dado o aporte conceitual, as análises podem ser utilizadas como guia heurístico no exame das técnicas humanas em geral²³. Como o tema predominante é a origem da técnica, a antropologia histórica mistura-se a uma espécie de “biologia da técnica” (Leroi-Gourhan, 1964:209). A intenção é dupla: primeiro, estabelecer o estudo da técnica a partir de uma dinâmica vital que determinaria a forma e as modalidades; segundo, reinscrever a técnica na prática social e nas suas formas sociais de existência. Nesse sentido, haveria o cruzamento dos dois processos: social e vital. Por ser vital, Leroi-Gourhan defende, inspirando-se indiretamente dos trabalhos de Mauss (2003), que a objetivação primeira da técnica ocorre no espaço corporal. Mas esse é apenas o primeiro momento, pois acreditamos que o etnólogo da pré-história vai mais além do que Mauss, ao conceber a técnica propriamente humana como uma exteriorização da memória social no mundo dos objetos – Leroi-Gourhan percebeu que a “biologia da técnica” só podia tornar-se uma antropologia histórica, e vice-versa, quando fosse estabelecido, teórica e empiricamente, que a conexão entre o vital e o social humano é reproduzida através de uma técnica vinculada aos processos lingüísticos.

A técnica humana é concebida como uma montagem complexa de dispositivos específicos investidos de sentido social. Ela não consiste num conjunto de regras e de usos construídos artificialmente, esperando para serem aplicados ao bel-prazer do homem, e sim num dispositivo normativo que se constrói, por intermédio do corpo biológico, através das “cadeias operatórias” (seqüências comportamentais) socialmente instituídas. Do ponto de vista da técnica, a normatividade do social afirma-se como um processo positivo que é indissociável de algumas formas de desdobramento da vida biológica. Lembrar

²² O desenvolvimento do meta-objeto cria uma lógica infinita: sempre vai ser possível, a princípio, produzir uma seqüência ininterrupta de ferramentas que produzem ferramentas que produzem ferramentas... *ad infinitum*. Tal lógica indica uma distância cada vez maior entre a ação do utensílio (do objeto manipulado pelos ‘n’ meta-objetos) e a ação humana. O *gesto* parece ficar *arbitrário*, pois se afasta da cadeia de causalidade mecânica - quando pego um martelo e o utilizo, minha ação faz parte direta da cadeia de eventos da martelada. Não se precisa mais, assim, produzir uma ação *no* objeto, pois o que se necessita, agora, é o controle da ação *do* objeto. Pensamos, aqui, no computador e no controle remoto, cuja ação necessita de uma relação interativa, e tal interação parece ser muito parecida com aquela que temos com um... texto (Zinna, 2004: 13).

²³ Como já dissemos, temos algumas dúvidas a respeito disso...

que, como sugeriu Canguilhem (2000), a norma tem uma base vital e é positiva, no sentido de que sua capacidade de desdobramento é imanente a todo ser vivo e à sua forma de vida; assim, para a forma de vida humana, as normas realizam-se na articulação entre o social humano e o vital. Se a técnica impõe uma normatividade, sua instituição não é fixa, nem constituída de vez, mas representa, isto sim, uma disposição da vida em geral – logo, do homem e, também, do animal.

O procedimento analítico posto em movimento por Leroi-Gourhan tensiona as ciências sociais, tornando evidentes os seus limites. Há sempre o medo de que, dada a tensão, a sociologia extrapole seu domínio objetivo. Mas, em compensação, há a tomada de consciência da complexidade de seu objeto. Novamente, vemos a influência de Mauss, pois o que vai se insinuar é a necessidade de se compor o objeto sociológico de forma multidimensional, incorporando assim três dimensões (social, psíquica e biológica), isto é, repete-se aqui a concepção maussiana do “homem total”, uma noção que rompe com os limites de uma sociologia ainda ancorada no quadro epistemológico da antiga filosofia social. Nessa *démarche*, o social está inserido nas “entranhas” do indivíduo, no seu psiquismo e no seu corpo. O não-social não pode mais ser entendido como uma determinação anti-social. Não há competição sociológica com a psicologia e a biologia. Não há pureza epistemológica. Há, isto sim, a suprema grandeza de considerar a sociologia justamente a ciência mais capacitada para compreender o “homem total”. Pois é necessário entender que o fato social é, *também*, um processo vital, e trata-se de uma questão epistemológica importante encontrar os traços do processo vital do social na natureza e no mundo cultural.

Enfim, o reconhecimento da inscrição biológica do comportamento técnico, do ponto de vista epistemológico, ao contrário do que diz o mito da ruptura total, é o que permite a objetivação sociológica, pois oferece à sociologia a realidade complexa de um modo social de atualização de virtualidades biológicas.

BIBLIOGRAFIA

- BENJAMIN, Walter. (1985). *Obras escolhidas: magia e técnica; arte e política*. volume 1, São Paulo: Brasiliense.
- CANGUILHEM, Georges. (2000) *O normal e o patológico*. 5o edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- DELEUZE, Gilles (1996). *Différence et répétition*. 9o edição, Paris: PUF.
- ELIAS, Norbert (1993). *Engagement et distanciation*. Paris: Fayard.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. (1986). *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. 2o edição, Rio de Janeiro: Zahar.
- GEHLEN, Arnold. (1990). *Anthropologie et psychologie sociale*. Paris: PUF.
- GUILLE-ESCURET, Georges. (1994). *Le décalage humain: le fait social dans l'évolution*. Paris: Kimé.
- HABERMAS, Jürgen. (1990). *Para a reconstrução do materialismo histórico*. 2o edição, São Paulo: Brasiliense.

- JAKOBSON, Roman. (2001). *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix.
- KAUFMANN, Jean-Claude. (2003). *Ego: para uma sociologia do indivíduo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- LEROI-GOURHAN, André. (1965). *Lê geste et la parole: la mémoire et les rythmes*. volume II, Paris: Albin Michel.
- LEROI-GOURHAN, André. (1965). *Le geste et la parole: technique et langage*. volume I, Paris: Albin-Michel.
- LEROI-GOURHAN, André. (1973) *Milieu et technique*. Paris: Albin Michel.
- LEROI-GOURHAN, André. (1982). *Les racines du monde*. Paris: Belfond.
- LEROI-GOURHAN, André. (1986). *Le fil du temps: ethnologie et préhistoire*. Paris: Fayard.
- LLOYD, Christopher. (1995). *As estruturas da história*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MAUSS, Marcel. (2003). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MITHEN, Steven. (2002). *A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. São Paulo: Unesp.
- MUCCHIELLI, L. (1998). *La découverte du social, naissance de la sociologie em France*. Paris: La Découverte.
- SQUIRE, Larry R.; KANDEL, Eric R. (2003). *Memória: da mente às moléculas*. Porto Alegre: Artmed.
- TIMPANARO, S. (1975). *Sul materialismo*. Pise: Nistri-Lischi.
- TORT, Patrick. (1992). *Darwinismo et société*. Paris: PUF.
- UNGER, Roberto Mangabeira. (2001). *Política*. São Paulo: Boitempo.
- ZINNA, Alessandro. (2004). L'objet et ses interfaces — *Rivista dell' Associazione Italiana di Studi Semiotici*, outubro 2004, p. 1-33.

Enviado para publicação: julho de 2004

Aprovado para publicação: setembro de 2004

Resumo:

O texto analisa as concepções sobre a técnica do etnólogo francês Leroi-Gourhan. Sendo um especialista da pré-história, foi um tanto inevitável que Leroi-Gourhan abordasse a relação entre cultura e natureza. O interesse de sua abordagem está, justamente, no fato de que a dita relação é examinada do ponto de vista do surgimento e desenvolvimento da técnica na evolução do *homo sapiens sapiens*. Uma visão inédita, pois é baseada na hipótese de que foi, originalmente, a *relação* entre a técnica e a linguagem que desencadeou o processo de humanização do homem.

Palavras-chave: Leroi-Gourhan; técnica; humanização; fato social

PIERRE NAVILLE E OS ESTUDOS SOBRE A AUTOMAÇÃO NA
FRANÇA DO PÓS-GUERRA*

Gisela Lobo B. P. Tartuce

Desde a década de 70 do século XX, nos mais diversos contextos sociais, o debate em torno das relações entre progresso técnico, trabalho humano e sociedade tem se acentuado em função da introdução da microeletrônica e da robótica nos processos produtivos. Na verdade, porém, essas inquietações não são novas; elas sempre estiveram presentes na sociologia, desde seus primórdios. Depois da Segunda Guerra Mundial, quando as questões de reconstrução e industrialização dos países europeus aliaram-se a uma forte inovação tecnológica e aos problemas do desemprego, do futuro da classe operária e da difusão do modelo taylorista de racionalização do trabalho, o tema dos efeitos das novas técnicas sobre a organização e a qualificação do trabalho, sobre as atitudes dos trabalhadores e sobre as suas possibilidades de emancipação, ganhou novo impulso.

Na França, em especial, essa discussão propiciou não só a própria renovação da sociologia – que, no entre-guerras, sofreu enorme desprestígio nos meios acadêmicos depois do furor da Escola Durkheimiana (Chapoulie, 1991; Erbès-Seguin, 1999; Heilbron, 1991; Tréanton, 1991) –, como também o surgimento da sociologia do trabalho, que teve em Georges Friedmann e Pierre Naville seus pais fundadores. De fato, a tecnologia sempre fascinou os sociólogos deste país (Maurice, 1998) e, nesse contexto de forte relação entre indústria, técnica e trabalho, era quase “natural” que eles estivessem interessados nos efeitos do progresso técnico sobre o trabalho e o desenvolvimento humano e social. Em outros termos, a realidade empírica e a demanda social do pós-guerra impulsionaram o debate sociológico para as conseqüências das inovações técnicas sobre a evolução do trabalho e da sociedade – donde se passou a afirmar, em anos posteriores, que havia um determinismo tecnológico nas reflexões deste período. Mas será que Friedmann e Naville eram realmente deterministas?

Tendo feito uma discussão minuciosa sobre a presença desse determinismo na França entre 1955-1980, Maurice (1980) afirma, no que se

* Este texto traz alguns resultados de minha dissertação de mestrado, “O que há de novo no debate da ‘qualificação do trabalho’? Reflexões sobre o conceito com base nas obras de Georges Friedmann e Pierre Naville”, na qual analiso teoricamente o conceito de qualificação do trabalho, tendo por base as obras dos referidos autores, os pais fundadores da sociologia do trabalho na França, na década de 50. Lá, fiz um estudo comparativo entre os dois teóricos para saber se, e em que medida, o conceito de qualificação de um ou de ambos ainda é pertinente para se pensar a temática na atualidade. Aqui, detenho-me no pensamento de Naville e, mais especificamente, nas suas reflexões sobre automação, que sempre estiveram estreitamente relacionadas às da qualificação, desde a publicação do livro dedicado a esta última temática (*Essai sur la qualification du travail*, de 1956) até a sua condensação na obra *Vers l’automatisme social?*, quase uma década mais tarde, em 1963.

refere especificamente a esses autores, que ambos permanecem críticos ao determinismo tecnológico – ainda que tendam a um evolucionismo histórico – e, assim procedendo,

... dão à sociologia do trabalho uma orientação que rompe tanto com a perspectiva psico-sociológica anglo-saxã quanto com aquela de uma demanda social que oculta toda mediação entre ‘progresso técnico’ e ‘progresso social’ (Maurice, 1980, p.27).**

Isso significa que Friedmann e Naville não acreditavam que o progresso técnico transformaria, por si só, as relações sociais. Ainda que houvesse uma forte crença no poder libertador da técnica, a realidade parecia-lhes muito complexa e heterogênea, e apontava para diversas direções possíveis, inclusive contraditórias (Dadoy, 1984). Como diz Erbès-Seguín,

... se a renovação da sociologia na França passou primeiramente pela sociologia do trabalho, é porque esta não se contentou com uma análise das relações do homem no trabalho, isto é, limitada à máquina. Ela evidenciou uma perspectiva mais vasta do lugar do trabalho na sociedade. (1999, p.26)

Ao mesmo tempo, Maurice (1980) sustenta ter havido uma mudança de paradigma ou, ao menos, de perspectiva, no pós-68, quando a técnica passa, de fato e majoritariamente, a ser considerada como relação social de produção, instrumento de dominação social e de poder hierárquico. Entretanto, segundo o autor, essa transformação tem de ser compreendida não apenas em relação ao “progresso” da reflexão teórica, como também em relação à própria modificação da demanda social de pesquisa. Assim, se a demanda dos anos 50 estava voltada para o debate sobre a “civilização industrial”, para as conseqüências sociais do progresso técnico – temas que subentendem um certo determinismo –, nos anos 80, essa noção é questionada por uma nova demanda, referente à crise dos anos 70 e ao “progresso” da urbanização. Por outro lado, mesmo que muitas análises teóricas já tenham mostrado, desde então, que há uma relativa independência da organização do trabalho e da sociedade em relação à tecnologia, ou seja, que a tecnologia não é uma variável que pode ser pensada fora dos determinantes sociais que a engendram,

... as pesquisas tenderam a dar à técnica um lugar preponderante na análise dos sistemas de trabalho (...), como se pode aliás constatar, ainda hoje, nos estudos dos incidentes sociais da informatização dos processos de trabalho (Dadoy, 1984, p.79).

É assim que grande parte das pesquisas empíricas, analisa, hoje, no contexto da “chamada” reestruturação produtiva, mais no plano descritivo, os efeitos do desenvolvimento tecnológico sobre a prática dos trabalhadores.

Ora, isso significa que as discussões sobre as conseqüências sociais da tecnologia *oscilam* em torno do determinismo tecnológico e, assim, não se pode afirmar uma evolução no pensamento sociológico, de um período totalmente

** Todas as traduções deste texto são livres e de minha inteira responsabilidade.

marcado por esse viés para outro que já o tenha superado. Nesse sentido, não se deve descartar a contribuição de autores passados simplesmente porque foram rotulados de uma dada maneira. No Brasil, o pensamento de Friedmann e Naville teve repercussão expressiva junto à geração dos “nossos pioneiros” – como Leôncio Martins Rodrigues e Juarez Brandão Lopes. Todavia, apesar dessa presença francesa na constituição da disciplina no país, sua contribuição teórica se dilui nas décadas seguintes. E hoje, apesar de seguir e se inspirar no debate contemporâneo francês sobre as relações entre técnica, trabalho e sociedade (do qual a disputa entre “qualificação(ões) X competência(s)” – onde está fortemente presente a teorização de Friedmann e Naville – é apenas uma das dimensões), a discussão acadêmica no Brasil praticamente não se refere à contribuição de ambos. Mais ainda, na visão de alguns pesquisadores, eles ainda são vistos como deterministas, pois acreditavam haver uma “determinação unilateral da vida social pelo trabalho (ou, na formulação original dos fundadores da sociologia do trabalho, pela técnica)” (Valle et al., 1998, p.14). Na maioria dos casos, para as novas gerações, eles permanecem (apenas) como os organizadores do *Traité de sociologie du travail*.

Dessa maneira, dada a importância da temática sobre as relações entre técnica, trabalho e sociedade no contexto francês do pós-guerra e diante da influência que as idéias francesas tiveram e ainda têm no pensamento sociológico brasileiro, este artigo procura trazer algumas contribuições de Pierre Naville para pensar as referidas questões. Esse retorno à história não significa que a sociedade reproduza ciclicamente as mesmas discussões sobre os mesmos problemas sem “progredir”, mas sim que refletir sobre os desafios e respostas do passado é uma das maneiras para se compreender o presente, desde que as diferenças deste sejam demarcadas e problematizadas. Nesse sentido, ainda que tenha vivido em um contexto histórico diferente do que hoje se apresenta, acredita-se que suas reflexões, ancoradas numa ampla tradição empírica associada aos trabalhos teóricos por ele iniciado (Paiva, 1989), são uma contribuição que merece ser recuperada, pois vários aspectos que hoje se postulam como novos já vinham sendo analisados na década de 50. Dadoy (1984) sustenta até que vários estudos atuais, ignorando as aquisições desses trabalhos anteriores, parecem redescobrir ingenuamente fatos conhecidos há muito tempo.

As questões que se põem hoje a respeito da informatização dos processos de trabalho são freqüentemente as mesmas que aquelas levantadas há trinta ou quarenta anos atrás, na aurora da automação: evolução tecnológica e emprego, evolução tecnológica e modificação da estrutura da mão-de-obra, resistências às mudanças técnicas etc. (Dadoy, 1984, p.56)

Mas por que Pierre Naville e não Georges Friedmann, já que ambos são considerados os fundadores da sociologia do trabalho francesa e co-organizaram o *Traité de sociologie du travail*? Em primeiro lugar, simplesmente porque Friedmann jamais se dedicou ao estudo da tecnologia propriamente dita, mas sim dos seus efeitos sobre o trabalho e os trabalhadores (Maurice,

1998); é Naville que, iniciando seus estudos posteriormente, terá a oportunidade de acompanhar melhor o desenvolvimento da automação no interior das empresas de ponta. De fato, a pesquisa que ele levou a cabo na década de 50 é vista como uma das pioneiras, e Pierre Rolle (1996a; 1997a) conta que tem havido grande interesse em recuperar seu pensamento¹. Há poucos anos, por exemplo, o Ministério da Pesquisa realizou um estudo sobre automatismo com vários acadêmicos. E o que convergiu de suas contribuições? Justamente a referência a Naville. Suas reflexões têm sido, assim, retomadas na França, principalmente depois de sua morte, em 1993².

Em segundo lugar, elegeu-se Naville para se pensar a relação entre mudanças técnicas e redimensionamento do social porque ele conseguia estabelecer uma conexão entre suas pesquisas empíricas e a reflexão geral da sociedade – o que, aliás, faz com que vários estudiosos lhe atribuam uma perspectiva teórica mais complexa e mais abrangente do que a de Friedmann (Célérier, 1997b; Chapoulie, 1991; Erbès-Seguín, 1999; Tripier, 1997)³. Se a análise deste último também deriva de Marx, ele negligencia muitas vezes o estudo do sistema econômico no qual se inscreve a análise marxista (Maurice, 1998). Assim, se Friedmann e Naville editam conjuntamente o referido Tratado, suas idéias estavam longe de ser consensuais⁴, já que os dois sociólogos desenvolviam pontos de vista diferentes, e até contraditórios, sobre várias questões relativas à técnica, ao trabalho e à sociedade:

G. Friedmann se interroga primeiramente sobre a incidência da técnica sobre o homem na sociedade contemporânea, no trabalho certamente, mas de uma maneira mais geral no conjunto da sociedade. Seu objeto é o estudo da transformação dos comportamentos na interação entre maquinismo e humanismo, no seio de uma nova sociedade caracterizada pelas grandes concentrações urbanas. P. Naville, marxista materialista, busca apreender interações concretas entre modos de produção e relações sociais, na sua

¹ As referências a Friedmann e o interesse por este autor também são recorrentes atualmente na França.

² Dois livros foram lançados em sua homenagem: ÉLIARD, M. (dir.) *Naville, la passion de la connaissance*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail, 1996 e BURNIER, M.; CÉLÉRIER, S.; SPURK, J. (dirs.). *Des Sociologues face à Pierre Naville ou l'archipel des savoirs*. Paris: L'Harmattan, 1997.

³ O reconhecimento de que a perspectiva teórica de Naville é mais complexa do que a de Friedmann parece ser um consenso entre diversos autores. Por outro lado, faz-se necessário ressaltar que as diferenças teórico-metodológicas entre os dois concretizaram-se na constituição de duas equipes separadas, no final da década de 60 – equipes que permanecem até hoje, no *Laboratoire Georges Friedmann* e no *Laboratoire Pierre Naville* (Dadoy, 1997). Dessa forma, muitas das críticas e muitos dos elogios emitidos por leitores atuais devem-se a uma filiação a um ou outro grupo, e não são necessariamente imparciais. É assim que Alain Touraine (1978), discípulo de Friedmann, reverencia o mestre por ocasião de sua morte; o mesmo ocorre com Pierre Rolle (1996a, b, c e 1997 a e b) no que se refere a Naville.

⁴ Essas divergências explicitam-se muito claramente nas discussões sobre a qualificação do trabalho, já que eles foram os precursores, respectivamente, das chamadas visões “substancialista” e “relativista” da qualificação: enquanto a primeira parte da qualidade e da complexidade das tarefas para chegar aos atributos dos trabalhadores necessários para desempenhá-las, a segunda abordagem concebe a qualificação como um processo e um produto social, que decorre, de um lado, da relação e das negociações tensas entre capital e trabalho e, de outro, de fatores sócio-culturais que influenciam o julgamento e a classificação que a sociedade faz sobre os indivíduos (Campinos-Dubernet e Marry, 1986).

construção social permanente. Para ele, a sociologia do trabalho é uma sociologia de trabalhadores, em uma sociedade dominada pelo assalariamento. (Dadoy, 1997, p.272-3)

Por fim, deve-se enfatizar que a escolha de Pierre Naville para analisar as relações entre técnica, trabalho e sociedade é apenas uma dentre as muitas possíveis na literatura francesa do pós-guerra. Este autor não é, portanto, o único que reflete e escreve a respeito dessas questões; mas, por outro lado, não se pode negar a importância de sua obra, mesmo que ele tenha sido renegado na universidade e esquecido posteriormente, como se verá no item seguinte.

Breves notas sobre o contexto intelectual na França dos anos 50

Em 1946, com a iniciativa de Georges Gurvitch, o *Centre nationale de la recherche scientifique* (CNRS) cria o *Centre d'études sociologiques* (CES). Na França deste momento, as discussões e os debates afloram: de um lado, a tradição da filosofia, que ignorava e desprestigiava as ciências sociais (com exceção da psicologia e da psicanálise); de outro, aqueles que buscavam fundar a sociologia como disciplina acadêmica independente, desvinculada do curso de filosofia. Apesar dessa tensão, é preciso ressaltar que: 1) os integrantes da primeira “geração” dos fundadores da disciplina – além de Friedmann, Naville e Gurvitch, Raymond Aron e Henri Lefebvre, entre outros – eram também filósofos e, nos seus anos de formação, a sociologia durkheimiana não possuía grande crédito intelectual; 2) assim sendo, seu objetivo com a criação do CES não era ressuscitar o projeto intelectual dessa Escola; ao contrário, marcados por uma forte ligação intelectual com sua primeira disciplina, aqueles que deveriam dirigir as primeiras pesquisas estavam mais interessados no marxismo e na fenomenologia (Chapoulie, 1991).

As atividades do novo Centro visavam “estabelecer uma imagem da estrutura social da França liberada” (Tréanton, 1991, p.384), ou seja, seu interesse estava voltado para a discussão e pesquisa dos problemas contemporâneos, por meio da investigação empírica, em oposição à reflexão puramente livresca – nesse sentido, no decorrer dos anos 50, os estudos de Friedmann sobre a “civilização técnica” estavam próximos das preocupações políticas do momento e, como tal, funcionavam “como uma espécie de elo entre uma demanda social nascente e os interesses dos pesquisadores” (Heilbron, 1991, p.376). Nos seus primeiros anos, a atividade principal do CES não era a pesquisa, mas sim a organização de conferências, a fim de estimular o interesse pelas ciências sociais e de combater a indiferença e a hostilidade a seu respeito.

Depois de 1950, as pesquisas centraram-se em torno de um número restrito de temas, de acordo com os grupos formais e informais que haviam se estabelecido até então. Uma das primeiras e mais importantes temáticas – pelo número de monografias publicadas e pelo caráter de empreitada coletiva – referia-se aos estudos sobre o trabalho operário – primeiro no círculo de Friedmann e, no final da década de 50, em volta das pesquisas comandadas

por Naville⁵. É principalmente sob a impulsão de ambos que a sociologia do trabalho torna-se, na França daquele período, a área mais desenvolvida da sociologia (Bitard, 1997).

Da arte e da política aos estudos científicos

Pierre Naville (1904-1993) inicia sua carreira na literatura, naquele momento de revolta e agitação pós Primeira Guerra Mundial: ele escreve poemas e romances e entra no movimento surrealista liderado por André Bréton (1924-1927). Esse movimento, ao lado do caráter literário e poético, possui também três dimensões que permanecerão presentes na obra de Naville: a dimensão científica, a filosófica e a política. No entre-guerras, o autor também participa de vários encontros – em 1926, vai para Moscou como membro do Partido Comunista francês e conhece León Trotsky, com quem manterá intenso contato por longo período (1927-1939) – que, ao lado da referida experiência surrealista, serão fundamentais para sua maturidade intelectual (Vannier, 1996). Depois de 1939, a ação política deixa de ser a sua preocupação principal (ainda que nunca a abandone) e ele se dedica, então, aos trabalhos teóricos de filosofia; um pouco depois, consagra-se à ciência para buscar respostas para suas inquietações: primeiro na psicologia e depois na sociologia (Éliard, 1996b; Huteau, 1997).

A vida de Naville é marcada por diversas rupturas, que o fazem andar na contra-corrente e ser mal integrado na universidade. Essas rupturas são atribuídas a diversas características que marcarão sua trajetória intelectual: busca pelo rigor científico, coragem política, independência de espírito, paixão pela verdade e pela liberdade (Éliard, 1996b). Assim é que, já em 1927, ele rompe com o movimento surrealista por causa da questão do engajamento político do intelectual: para ele, os surrealistas haviam se tornado mais literários do que revolucionários. Em 1928, ele é excluído do Partido Comunista francês por sustentar as posições da oposição “trotskista” que Moscou acabara de banir: antes de muitos outros, Naville passou a denunciar Stalin, que, para ele, estava deturpando a Revolução de Outubro ao engajar-se na burocratização da URSS e na repressão a todo tipo de oposição (Éliard, 1996b; Vannier, 1996).

Em 1939, ele retoma seus estudos de filosofia interrompidos por 15 anos e prepara o certificado de *licence* de psicologia – disciplina com a qual também já tinha tido contato antes de engajar-se nas artes e na política –, mas ambos são interrompidos no início da guerra, quando ele é feito prisioneiro. Liberado em 1941 por razões de saúde (Danvers, 1997; Huteau, 1997), ele consegue dar continuidade aos estudos de psicologia: em 1942, com a ajuda de Henri Wallon (professor de psicologia do *Collège de France*), ele no *Institut National de Orientation Professionnel* – INOP (Tanguy, 1996; Vannier, 1996). Em 1943,

⁵ Naville inicia suas pesquisas sobre o trabalho uma década depois de Friedmann, já na segunda onda de pesquisas do CES, quando os pesquisadores, já instruídos pela experiência das primeiras investigações, estão mais equipados em termos metodológicos.

obtém o diploma de conselheiro. Entretanto, suas divergências com Henri Piéron, também desse Instituto, fariam com que ele fosse afastado da instituição (Tanguy, 1997).

Do ponto de vista teórico, Naville insurgiu-se contra o pensamento dominante na época, que acreditava que uma distribuição mais justa das repartições profissionais far-se-ia por meio das diferenças de aptidões entre os indivíduos. Em outras palavras, essa corrente – denominada “psicologia diferencial” e da qual Piéron era grande defensor – afirmava que as diferentes posições dos indivíduos dependiam de suas aptidões inatas. Baseando-se em técnicas supostamente neutras e confiáveis (psicométrica), que faziam um balanço prévio das funções mentais humanas e atribuíam aos indivíduos coeficientes numéricos relativos a essas funções, ela acreditava ser possível reconhecer o talento daqueles que não tinham condições de continuar os estudos além do limite obrigatório, contribuindo, assim, para uma distribuição social mais justa (Clot, 1995; Tanguy, 1997). É contra essa naturalização das aptidões que Naville se posiciona⁶.

Por meio de uma leitura muito particular da psicologia do comportamento, ele sintetiza na *Théorie de l'orientation professionnelle*, de 1945, toda sua crítica a essa posição: para ele, não é possível separar o indivíduo das tarefas que ele realiza e extrair suas aptidões – no sentido de disposição nata – *a priori*, anteriores ao ato mesmo que as determina e as cria. Para Naville, há uma “aptidão geral para o trabalho”, que, sob o efeito da divisão do trabalho, é transformada em aptidão particular. Isso significa que as aptidões são construídas e moldadas pelas necessidades de uma sociedade e pela sua maneira de satisfazer essas necessidades. Mesmo admitindo que os indivíduos sejam mais aptos a esta ou aquela atividade, resta explicar como essas tendências são compatíveis com as necessidades sociais em matéria de exercício de profissões, isto é, em última instância, com a estrutura econômica da sociedade e com a divisão social do trabalho daí decorrente, na qual intervêm mecanismos econômicos e medidas institucionais e políticas, tais como os fenômenos de seleção, de restrição, de transferência, de adaptação, de coação etc.

A repartição profissional, ou seja, a proporção entre os diferentes ramos profissionais, não é, portanto, fruto do acaso e “não é também a expressão de diversidades prévias de aptidões naturais; é a consequência de um dado regime social” (Naville, 1975, p.69). Buscando, assim, analisar as aptidões não abstratamente, mas no seu meio social de pertencimento, Naville recusa o termo e passa a falar em *adaptidão* (*adaptitude*) e em seus determinantes sociais, “porque a verdadeira questão é a da adaptação” (*ibid.*, p.257) às necessidades sociais.

É, pois, para recusar a idéias de “natureza humana” e de transmissão hereditária dos “traços mentais”, impregnadas na orientação profissional da época, que o autor recorre à psicologia comportamental de Watson: por meio do contato com os fatos, essa psicologia mostra que esses traços não resultam

⁶ “A cada um, segundo suas aptidões” era, na época, uma tese progressista partilhada não só por psicólogos, como, também, por vários sociólogos (Tanguy, 1996).

de uma herança biológica, mas, ao contrário, dos comportamentos adquiridos pelos indivíduos depois de seu nascimento, comportamentos estes que sofrem influência do meio. Em outros termos, o *behaviorismo* era um instrumento de crítica à psicologia da época que, reduzindo a atividade humana à subjetividade individual, produzia um divórcio entre a consciência individual e a sociedade (Alaluf, 1997a e b).

Logo depois da Liberação, Naville entra como bolsista do CNRS – também com o apoio de Wallon – no Laboratório de psicologia infantil e, depois de 1948, torna-se assistente de pesquisa em psicologia (Huteau, 1997). Porém, novamente devido ao uso que fazia da psicologia do comportamento e também por suas posições políticas, ele é convidado a se retirar dessa disciplina – o que marca mais uma exclusão em sua vida.

Do ponto de vista político, uma vez que a psicologia era controlada por pesquisadores membros do PC francês, estes não iriam aceitar alguém que fazia parte do movimento “de oposição de esquerda” (Éliard, 1996b; Vannier, 1996). Para Huteau (1997), essa explicação parece pouco provável, já que, tendo o apoio de Wallon – membro do PCF –, Naville conseguiria permanecer em um ambiente que lhe era hostil. Dessa maneira, Huteau sustenta que as razões que o fizeram mudar para a sociologia devem ser procuradas na dinâmica interna de seu pensamento. De fato, desde 1945, preocupado com os problemas da repartição profissional e do funcionamento e da dinâmica do sistema de emprego, Naville afirma que os mesmos, uma vez que têm incidências sobre os indivíduos, “não são uma pura questão de economia, mas aproximam-se da sociologia considerada simultaneamente como investigação dos movimentos sociais e como condução ou orientação destes” (Naville, 1975, p.237-8). Assim, quando se pensa que “sua passagem pela orientação profissional e sua formação marxista conduziram-no a valorizar fortemente os fatores econômicos e sociais da orientação” (Huteau, 1997, p.211) e que esses aspectos fizeram-no analisar as relações da educação com o trabalho (Tanguy, 1996), não é difícil de encontrar dentro de sua própria vida e obra os elementos que o conduziram à sociologia.

A partir dessa breve e esquemática descrição do itinerário de Naville, percebe-se que ele era pesquisador de temas diversos, e é por causa dessa abrangência que muitos lhe caracterizam como um enciclopedista (Éliard, 1996b; Vannier, 1996) que sempre buscou “contribuir para a compreensão e para a abolição das relações sociais que entravam a liberação do homem” (Éliard, 1996b, p.14). De qualquer maneira, apesar de toda a amplitude de sua obra e também de ter participado da renovação da sociologia na França, Naville permanece praticamente desconhecido na Universidade (Éliard, 1996b)⁷. Mas por que ele não teve tanta notoriedade? Além dos desentendimentos que ele suscitou nas instituições e universidades, em nome

⁷ É preciso ressaltar a importância de Pierre Rolle – discípulo mais fiel de Naville – na preservação do pensamento do mestre na sociologia do trabalho. Se grande parte de suas reflexões nessa área foi esquecida, o que restou deve-se em grande parte ao empenho de Rolle, que buscou difundir, desenvolver e atualizar as orientações de Naville (Dadoy, 1997).

da liberdade de pensamento, Vannier (1996) arrisca-se a dizer que a notoriedade de um autor depende ou da sua posição institucional – isto é, “um reconhecimento que ultrapassa o domínio científico” – ou de seu percurso no ensino. Naville, porém, “indiferente às marcas honoríficas, jamais ocupou outras funções que não aquela de sub-diretor do CES entre 1963 e 1968” (p.28). Ao mesmo tempo, mesmo depois da criação da *licence* de sociologia em 1958, ele não se dirigiu ao ensino superior, dedicando-se sempre à pesquisa (Danvers, 1997; Vannier, 1996).

Pierre Naville e os estudos sobre a automação

Do pós-guerra até as conquistas sociais dos trabalhadores e a retomada do crescimento econômico, o desenvolvimento desenfreado da tecnologia suscitará fortes debates, que expressam muitas vezes posições ambíguas de seus próprios expositores: por um lado, esse impulso tecnológico possibilitava não só um fascínio pela sociedade industrial, eleita o modelo de desenvolvimento, como, também, uma crença de que a técnica poderia levar ao progresso social e à libertação dos trabalhadores; por outro, também havia o receio de que as inovações das máquinas não trouxessem necessariamente benefícios para os trabalhadores e, mais ainda, de que suas conseqüências poderiam ser nefastas. Ainda que as duas posições tenham convivido simultaneamente, pode-se dizer que o mito do progresso técnico e a euforia da automação estiveram mais presentes nos anos 50-55, enquanto a visão mais pessimista começa a predominar depois daí, quando já era mais visível que nem todos iriam beneficiar-se desse “progresso”. De qualquer forma, é a partir de 1955 que as interrogações sobre as conseqüências técnicas, econômicas e sociais da automação intensificam-se (Dadoy, 1984; 1997). Mas, como diz Lucas (1996), em meados dos anos 50, a automação era ainda um objeto quase-utópico, que estava confinado essencialmente às indústrias de fluxo contínuo.

Nesse cenário de grande inquietação, alguns pesquisadores, beneficiados pelas experiências anteriores, enfatizam a fragilidade de observações dispersas, pontuais e dificilmente comparáveis, e insistem na necessidade de novas investigações, mais rigorosas do ponto de vista metodológico e temático, sobre as relações entre automação e economia, automação e mão-de-obra, automação e sociedade. Partindo dessa demanda social, o CNRS lança, em meados da década, um ambicioso programa de pesquisa e designa Naville para sua coordenação: *L'automation et le travail humain*⁸, que deveria dar conta de setores industriais inteiros, a fim de apreender a amplitude do fenômeno estudado.

⁸ Se, desde 1956, um montante de crédito foi destinado para a realização da pesquisa sobre a automação, o início da década de 60 torna-se um momento crítico para a sociologia do trabalho, em virtude da passagem de Friedmann para os estudos de comunicação de massa, do pedido da Armand Colin de uma obra de síntese sobre a disciplina, ainda pouco institucionalizada, e também do relativo esgotamento de recursos, que seriam destinados, a partir de então, para a sociologia urbana, então em pleno desenvolvimento (Dadoy, 1997).

De uma parte, Naville realiza uma investigação extensiva em dois setores (mecânico e têxtil), aos quais envia questionários pelo correio; de outra, leva a cabo investigações monográficas, em alguns ramos particulares (biscoitaria, tipografia, petróleo, refinaria de açúcar) (Dadoy, 1984; 1997). Depois de quase uma década (1955-1962) realizando pesquisas sobre a automação, o autor publica em 1963 a síntese de sua reflexão no livro *Vers l'automatisme social?*

Já desde seus primeiros contatos com a literatura sobre a temática em meados dos anos 50, na França e no estrangeiro, ele constata a heterogeneidade dos fatos classificados sob o rótulo “automação” e a divergência das conclusões concernentes ao emprego, à qualificação e aos salários (Dadoy, 1997). Dada a novidade e a complexidade do fenômeno e a dificuldade de responder a questões ainda incipientes, que começavam a ser objeto de estudos sistemáticos, o autor enfatiza, no decorrer desta obra, o perigo de se generalizar os efeitos da automação e, portanto, a impossibilidade de traçar um quadro completo sobre os mesmos. Mais preparado metodologicamente do que a geração anterior para observá-los e analisá-los, ele busca, assim, os traços comuns a diversas experiências.

Quais são as conseqüências da automação para a dinâmica do sistema de emprego, para a repartição geral da mão-de-obra, para o tipo de formação, para o salário e para a divisão do trabalho? Para responder a essas questões, Naville preocupa-se, primeiramente, em definir o conceito. Sendo a automação um processo em evolução constante, ele não pode defini-la senão por seus princípios.

Se, para Naville, a automação é uma etapa do princípio geral do automatismo – “fazer executar pelos próprios instrumentos e mecanismos operações que antes necessitavam da intervenção direta ou indireta do homem, ou que o homem era incapaz de executar” (1963, p.56) –, ela não é um simples prolongamento da mecanização; ao contrário, ela provoca efeitos específicos e qualitativamente novos, que não se confundem com aqueles deste último processo. Isso porque “o automatismo deixou de ser uma *combinação técnica rara* para se tornar um *princípio operatório geral*” (ibid., p.47), que não se aplica somente ao processo de fabricação propriamente dito, mas se estende também aos sistemas de comunicação e de gestão. Isso não significa, porém, afirmar o desaparecimento das formas tradicionais de produção, mas antes que o princípio da automação tende a comandar as outras formas técnicas. E somente quando esse princípio for de uso geral, isto é, quando se tornar o critério de um nível técnico do conjunto da sociedade, é que se pode falar em efeitos sociais. Mas não é o fato técnico que provoca esses efeitos sociais: o automatismo só entra em jogo quando seus construtores e seus proprietários decidirem, ou seja, quando as condições econômicas e sociais preexistentes o favorecerem: capitais disponíveis, pessoal competente, grandes investimentos e perspectivas de lucros correspondentes, produção em massa, garantias estatais etc. Em resumo, “o automatismo da produção de bens e de serviços (...) aparece como a forma técnica generalizada de um certo nível da civilização, inseparável deste” (ibid., p.48). Assim se compreende por que o princípio da automação é antigo, enquanto suas aplicações, recentes. A partir daí, Naville define a

automação: “a automação é a aplicação de processos automáticos – movidos sem quase nenhuma intervenção humana – a não importa qual atividade, e a níveis mais ou menos elevados de auto-regulação” (ibid., p.46)⁹.

Para o autor, o progresso técnico poderia trazer elementos de liberação, mas, até aquele momento, eles haviam sido negados pela divisão do trabalho tradicional, que os transformava em seu contrário, isto é, em escravização do homem a seu trabalho. Uma vez definida a automação, o autor se pergunta então se a *autonomização dos sistemas técnicos* não é capaz de mudar radicalmente os princípios e as formas dessa divisão, que estão no centro da contradição entre a produção e a apropriação da mais valia (Célérier, 1997a). Em Naville, é pela divisão do trabalho que as tarefas são definidas e os indivíduos ou grupos de indivíduos, a elas alocados, ou seja, é por meio dela que uma sociedade mobiliza as capacidades de seus membros para satisfazer suas necessidades. Analisando a automação, ele pergunta se ela não poderia afrouxar as relações que articulavam tão estreitamente capacidades, necessidades e produtividade. Conforme Célérier,

... levada ao extremo, essa ‘dilatação’ suporia que as necessidades da sociedade poderiam ser satisfeitas sem que os indivíduos que a compõem vissem impor e moldar sua capacidade. Eles poderiam, então, ao menos parcialmente, desenvolver aptidões que não fossem mais definidas pelos constrangimentos econômicos. Nesse sentido, a automação encobre uma dimensão revolucionária. (ibid., p.150)

Isso porque a *autonomia técnica* entra em conflito com os princípios de base da divisão tradicional do trabalho, quais sejam: o da adição e o da descontinuidade das operações, que permitem fragmentar uma operação produtiva complexa em múltiplos elementos independentes e depois coordená-los; e, decorrência deste, o da divisão, que aloca os trabalhadores individualmente a cada uma dessas operações parcelares da seqüência produtiva. Assim, nas fases anteriores da mecanização, se o trabalhador pára, a máquina também pára, e vice-versa. Dito de outra forma, “a parada da cadeia clássica *imobiliza* sobretudo os homens; [ao contrário], a parada da linha integrada os *mobiliza*” (Naville, 1963, p.99). Isso significa que

... a produção automática por ciclos contínuos e integrados de operações suprime a divisão tradicional de tarefas onde cada operador se consagra a uma única operação executada sobre uma máquina particular. O princípio de alocação individual a uma máquina não se adapta ao funcionamento de um sistema mecânico autônomo (...). Esse conflito resolve-se tecnicamente pela **dissociação**

⁹ Naville não diferencia explicitamente os termos “automação” e “automatização” e, aqui, também não faremos distinção entre os mesmos. De qualquer forma, reproduzimos a diferenciação que propõe Durand (1997, p.122): “... de uma certa maneira, poder-se-ia dizer que Naville utiliza o termo *automação* para designar o processo técnico de autonomização (auto-regulação) em relação ao homem que permite a um procedimento de fabricação produzir (quase) sozinho ou à sociedade regular suas funções. O termo *automatização* parece estar reservado aos efeitos sociais da automação (donde, aliás, o título de uma das obras: *Vers l’automatisme social?*) considerados do ponto de vista das ciências sociais e humanas (sociológicas, econômicas, psicológicas etc.)”.

entre as funções do homem e aquelas da máquina, e por diversos sistemas de inter-permutabilidade entre as funções humanas de controle. Em resumo, uma *distribuição móvel de funções integradas* substitui uma *divisão de tarefas isoladas*. (ibid., p.117, grifos nossos)

Com a automação,

... um fenômeno de distanciamento (não obrigatoriamente espacial) se produz, do qual a forma mais interessante concerne à estrutura temporal do trabalho. Não há mais paralelismo entre as articulações no tempo das operações efetuadas pelo homem e aquelas que a máquina executa. As máquinas operam conforme seus próprios tempos de operação, e os operários, conforme os seus. Ritmo, duração, rapidez, número, podem ser muito diferente em uns e outros. (ibid., p.169)

Essa dissociação do tempo-homem e do tempo-máquina – mais prevista do que propriamente observada (Rolle, 1993) – é o fundamento teórico de todas as práticas relativas à organização do trabalho, à qualificação dos trabalhadores, ao volume de emprego e à política salarial – tendências hoje visíveis por todos os lugares e às quais os estudos mais recentes inovam muito pouco (Alaluf, 1986; Rolle, 1993):

- porque há disjunção entre as operações realizadas pela máquina e as operações realizadas pelo homem, este deixa de ser fixo no seu posto e se torna móvel, podendo vigiar várias e diferentes máquinas;
- sua função passa a ser a vigilância, o controle e a manutenção de pontos estratégicos do conjunto, que podem estar relativamente separados um do outro;
- há, portanto, um deslocamento do objeto sobre o qual se aplica o trabalho: os conhecimentos se referem menos à transformação direta da matéria e mais ao comando e controle da máquina; de um trabalho manual direto sobre a produção, passa-se para atividades indiretas, havendo reforço da categoria dos trabalhadores anteriormente considerados como “improdutivos” (manutenção, vigilância e controle);
- a mediação entre o sistema técnico e o sistema humano passa a ser feita por um outro sistema, o informacional: o homem comanda a máquina por meio da leitura e interpretação de sinais, aos quais ele reage pela emissão de outros sinais, isto é, comanda uma série de operações por um sistema combinado de signos, por uma linguagem codificada, com uma relação de comunicação de novo tipo, o que leva Naville a encarar um sistema automático de produção como uma espécie de *semiótica aplicada*;
- decorre desses aspectos que os postos dos operadores perdem em grande parte sua especificidade, que estava ligada à diferenciação dos produtos por setores, e tendem a uma certa homogeneidade, que favorece a polivalência (transversalidade dos saberes técnicos) e reforça a mobilidade e a fluidez da mão-de-obra (intercâmbio entre funções), não só de um processo de fabricação a outro, mas também de uma empresa automatizada a outra e até de um setor a outro;

- a noção clássica de posto de trabalho tende, assim, a desaparecer: a manutenção, a vigilância e o controle das instalações automatizadas são realizadas por equipes estruturadas de trabalhadores com qualificações complementares, que circulam pelos conjuntos integrados; essas modificações não se situam, portanto, na relação do trabalhador com sua máquina, mas antes na sua relação com sua equipe de trabalho, que requer um novo tipo de cooperação;
- todos esses fatores favorecem e acarretam exigências de capacidades profissionais diferentes das requeridas anteriormente, o que assinala um aumento das exigências médias de formação; isso não significa, porém, uma ruptura com os saberes anteriores e o aparecimento de novas capacidades específicas, mas sim um deslocamento e uma combinação de qualificações já conhecidas e já empregadas, o que explica por que sua introdução coloca problemas de transferências e reclassificações mais do que de formação de trabalhadores de um tipo completamente novo; é mais no nível do pessoal de criação e de manutenção que se pode vislumbrar capacidades realmente novas, apoiadas sobre conhecimentos científicos e técnicos estendidos;
- a dissociação dos tempos permite o funcionamento das máquinas com uma duração máxima, com os homens trabalhando em três equipes;
- a produtividade também não é mais do homem: ela depende mais do estado da máquina do que do esforço do pessoal e alcança níveis cada vez mais elevados; a automação, com instalações muito onerosas e com pessoal reduzido, tende a modificar profundamente as noções clássicas de rendimento e de produtividade;
- como os trabalhadores são polivalentes, é possível alocar um número reduzido deles aos processos de fabricação contínuos e integrados.

Porém, justamente por se inscrever no princípio geral do automatismo, a automação não é um absoluto, mas antes recobre situações heterogêneas, sendo muito difícil medir os setores automatizados e dissociá-los de outras partes do processo produtivo e, por isso mesmo, perceber quais são as conseqüências exclusivamente devidas à automação. Preocupado então com a *medida* da automação, Naville recorre à escala de níveis de automação elaborada por James Bright, para poder classificá-los e ordená-los, e não apenas ao nível de cada máquina ou de uma linha de produção, mas também ao nível do conjunto de um processo de fabricação. É assim que o autor privilegia a investigação por setores, como única forma de poder conhecer a extensão da automação e, portanto, compreender sua significação social.

Daí resulta que, conforme o nível das instalações automatizadas, os resultados sobre o trabalho podem ser diferentes. No que se refere à qualificação, diante da heterogeneidade e da complexidade dos resultados da automatização nos mais variados setores, Naville conclui que esse processo não qualifica nem desqualifica necessariamente os trabalhadores, mas favorece o aparecimento de novas qualificações ou de novas relações entre eles: “a desclassificação de toda uma camada operária produz-se paralelamente à proliferação de uma nova categoria qualificada” (Naville, 1956, p.137).

Por outro lado, se o trabalhador fica mais distante da máquina e, nesse sentido, sofre menos diretamente o comando das mesmas, ele também fica mais estreitamente submetido ao controle das equipes de trabalho para que a marcha do conjunto não pare. Ao mesmo tempo, se o indivíduo perde o contato direto com o material, ele o reencontra por intermédio de medidas e de sinais a um nível mais elevado de compreensão, isto é, deve ter um conhecimento indireto mais completo do produto.

Além disso, o fato do salário ser cada vez mais dissociado da qualidade e da quantidade de trabalho fornecido e associar-se a elementos sociais da remuneração provoca efeitos ambivalentes: por um lado, os trabalhadores sentem que perdem suas qualificações pessoais devidas à sua atividade; mas, inversamente, esse mesmo sentimento de perda traduz-se pelo desejo de participação na administração, de reapropriação das formas de trabalho por meio das estruturas gerais da vida econômica e social mais do que pelo contato técnico com os sistemas de produção.

Porém, essa reapropriação também se encontra limitada, pois a “cooperação” engendrada pela automação, apesar de parecer resultar naturalmente de suas características técnicas, encontra resistências na base social capitalista, representada pela estrutura hierárquica da empresa, social e não tecnicamente determinada.

Com efeito, as condições puramente técnicas da divisão das tarefas não são de longe as únicas, nem mesmo aquelas que desempenham o papel decisivo na empresa. Em numerosos casos – e é talvez o sentido profundo do princípio – a divisão responde às exigências do mando social que se exprime na produção, e esse mando resulta ele próprio da divisão antagônica das grandes funções econômicas e sociais. (...) Em resumo, a divisão técnica do trabalho serve de suporte, e muitas vezes de pretexto, à organização hierárquica da empresa. Mas, ao mesmo tempo, ela entra em conflito com esta organização sob a impulsão dos mesmos fatores técnicos. (Naville, 1963, p.118)

Simultaneamente, se, de um lado, a redistribuição funcional da mão-de-obra pode melhorar as condições de trabalho e elevar um pouco o nível dos salários, de outro, os trabalhadores não se beneficiarão de todo aumento de produtividade, pois a automação é sinônimo de elevação constante do capital e decréscimo também constante dos custos em salários.

Com relação ao emprego, também não há resultados unilaterais: se, de um lado, o princípio da automação é assegurar um ciclo produtivo sem mão-de-obra, esta ainda é necessária para enfrentar as panes e os imprevistos derivados do próprio funcionamento das máquinas automáticas e para manter a marcha do conjunto funcionando. Claro, há uma tendência para o desenvolvimento de uma prevenção e correção automatizadas, mas somente quando isso se mostrar benéfico do ponto de vista econômico. Dessa forma, Naville procura esclarecer que, se a automação tem efeitos sobre o volume da mão-de-obra, não se pode dizer que ela seja a causa principal da redução dos efetivos. Em outras palavras, a estrutura das máquinas não gera sozinha o desemprego, pois esse fenômeno resulta também da estrutura dos

investimentos, dos lucros e dos mercados: “as depressões cíclicas não esperaram a extensão do princípio automático na indústria, nas comunicações e nos escritórios para se manifestar; ao contrário, elas o precederam e o impulsionaram” (Naville, 1963, p.51-2).

Em uma palavra, uma vez que estão inseridos no regime salarial, os trabalhadores sempre terão por limite o caráter condicional de sua participação. Para Naville, a automação não traz, portanto, efeitos unilaterais, mas, ao contrário, produz incidências contraditórias: “não se pode limitar a catalogar os lados ‘bons’ e os ‘ruins’ da coisa, como se eles fossem independentes um do outro; eles são solidários” (ibid., p.53). Esse rigor com a reflexão sobre o fenômeno da automação, complexo e heterogêneo, faz Dadoy constatar que Naville reconhecia o caráter inconclusivo dos dados “e mostrava a impossibilidade de formalizar qualquer teoria, face à diversidade e à complexidade do real” (1997, p.290-1).

O que Naville conclui categoricamente é que, inicialmente, a automação provocaria um “drama social”, pois sua incidência sobre a vida no trabalho e fora dele, especialmente sobre os ajustamentos que a mão-de-obra deveria realizar, traria efeitos desestruturantes sobre o indivíduo e sobre as relações com seus próximos. A nova forma de trabalho, que implicaria uma trajetória profissional cada vez menos retilínea e uma mobilidade constante, poderia ser fonte de elevada tensão. O autor revela que as poucas pesquisas sobre as atitudes e comportamentos dos trabalhadores frente à automação mostravam que suas preocupações derivavam menos das condições de execução de seu trabalho e mais de seus incidentes sobre as condições gerais de vida. Como diz Craipeau (1997, p.119), “o futuro que nascerá com a automatização não está escrito de antemão (donde o ponto de interrogação da obra de Naville)”. Por outro lado, apesar das contradições e das incertezas apontadas nesta obra, Naville deixa aí entrever certas perspectivas, entre elas a *liberação* do ser humano. Como se realizaria essa perspectiva?

Neste ponto, é preciso voltar para a principal consequência da autonomização dos processos produtivos observada por Naville, qual seja, o crescente distanciamento entre os sistemas de produção e a tecnologia, de um lado, e os trabalhadores, de outro, ou seja, a desconexão progressiva entre os sistemas técnicos e as atividades humanas, o que acarreta também uma disjunção entre os ciclos do tempo da máquina e os ciclos do tempo do homem. As técnicas vão ganhando cada vez mais autonomia e rompem com a relação direta do trabalhador com os materiais, as ferramentas e os produtos. O movimento contínuo de separação do trabalhador de seu trabalho instaurado pelo regime salarial (que o autor apreende por um quadro teórico) é, assim, reforçado pelas transformações técnicas (que ele observa empiricamente). Porém, se os sistemas automáticos das máquinas possibilitam uma reintegração de funções antes separadas, o mesmo não ocorre com as operações realizadas pelo trabalhador. Em outras palavras, a “recomposição” das tarefas na máquina automática não tem nada a ver com a “recomposição” das capacidades profissionais anteriores ao parcelamento das tarefas e dos saberes,

e implicam, ao contrário, um maior distanciamento do trabalhador de seu trabalho¹⁰.

Dessa maneira, a disjunção entre a atividade da máquina (transformação do produto) e a atividade do homem (funcionamento da máquina) acarreta não uma recomposição, nem um alargamento ou empobrecimento de conhecimentos, mas sim um *deslocamento* de saberes (Dadoy, 1984). A polivalência analisada por Naville difere assim daquela descrita por outros autores, como Georges Friedmann: enquanto para este se trata de acumular os saberes fragmentários dos postos de trabalho organizados sob o taylorismo, aquele a vê como transversalidade de saberes, ou seja, como mobilidade da mão-de-obra ligada à generalidade dos princípios tecnológicos da máquina automática¹¹ (Dadoy, 1997). Os trabalhos do autor invalidam, assim, a tese então em voga - e retomada nos anos 80 - de uma ligação mecânica entre automação e aumento das exigências de "qualificação", ou seja, de uma possível "recomposição" do trabalho e dos saberes sobre um mesmo trabalhador, o que provocaria a sua requalificação. Vê-se, portanto, que, para Naville, "a automação não é e não será jamais a antítese do parcelamento das tarefas, a recuperação possível de um domínio perdido" (Célérier, 1997b, p.452).

Por outro lado, é essa mesma dissociação entre sistema técnico e sistema humano que, levada ao extremo a ponto de uma ruptura, permitiria as condições de reapropriação, de desalienação, e de *liberação* dos trabalhadores, enfim, de pleno desenvolvimento humano. Em uma palavra, a própria separação do trabalhador de seu trabalho é que lhe daria possibilidades de emancipação.

Parece evidente que, se a automação (...) acarreta um sentimento novo de *despersonalização*, de *des-identificação* entre o homem e a tarefa que ele controla, ela contribui também para projetar a consciência pessoal dos operários em um domínio mais amplo que é aquele das relações sociais e inter-pessoais. Essa projeção se efetua graças à mobilidade crescente de todas as condições de trabalho, ligadas a situações que realçam cada vez mais o probabilismo. O progresso técnico incessante e as mudanças sociais incessantes obrigam os homens a recriar de maneira permanente a consciência que eles possuem da apropriação a essas mudanças,

¹⁰ Apesar da posição relativa de Friedmann em relação à técnica, Naville denuncia - assim como Marx havia feito em seu tempo com Proudhon - o caráter determinista e a-histórico das noções utilizadas, especialmente aquela da máquina (Célérier, 1997b). Dito de outro modo, Naville critica Friedmann por considerar que ele limita a análise dos efeitos do progresso técnico sobre o trabalho sem considerar as condições econômicas nas quais se inscreve sua relação (Maurice, 1998). Mais especificamente, ele critica os sociólogos "que parecem considerar, a exemplo de Proudhon, que a reunião de operações automatizadas possa gerar uma combinação sintética do trabalho do homem" (Stroobants, 1993, p.94), o retorno do "operário completo", aquele do *métier*.

¹¹ Para Naville (1963, p.128), "... a polivalência das capacidades adquire dois sentidos muito diferentes conforme as situações: ou ela significa que as tarefas são tão simples que o mesmo indivíduo pode imediatamente adaptar-se a elas, sem dificuldade; ou elas são mais ou menos qualificadas, de modo que o indivíduo teve, realmente, que aprender a se adaptar a elas".

conforme as probabilidades dadas, em função de programas e de planos. A consciência pessoal torna-se assim menos um efeito mecanicamente determinado do que a origem de escolhas e de uma disponibilidade que podem lhe restituir um sentido novo da liberdade. É desse ponto de vista que a separação engendrada pela evolução industrial de hoje entre as máquinas e os operadores, graças à extensão do princípio de autonomia que rege a automação, pode ter conseqüências positivas. O que se denomina alienação poderia assim mudar de sinal, e de negativo tornar-se positivo: o homem seria de algum modo estranho aos *meios* de seu próprio labor e obra, não mais porque ele lhes seria submetido cegamente e seria apenas um servidor, mas porque, tendo tomado distância deles, reencontraria em relação a eles o sentido da disponibilidade e da criação livre. Este objetivo permanece hoje, e em todos os países, uma perspectiva. Mas é uma perspectiva que importa esclarecer desde o presente. (...) Se se quer chegar a qualquer coisa de mais humano no sentido de um desenvolvimento possível dos indivíduos e das relações entre os indivíduos, não é retrocedendo em relação às formas atuais do trabalho e da indústria, é, ao contrário, levando-as até o extremo, muito mais longe ainda do que estão no momento atual; é fazendo-as dar tudo o que elas podem dar na via da separação entre a operação dos homens e aquela das máquinas (...), [o] que restituirá [a eles] sua *disponibilidade* frente aos aparelhos de produção. (Naville, 1963, p.191-2; p.219-20)

Naville vislumbra a construção lenta, mas inevitável, de um sistema técnico autônomo em relação ao sistema social, isto é, a construção do automatismo social, de uma “sociedade técnica autônoma”, superposta à sociedade humana e comandada por ela em simbiose. Conforme Barrier-Lynn (1997), leitor e amigo de Naville, o desenvolvimento da automação, levado às últimas conseqüências, criaria um sistema de autômatos que deveriam se tornar perfeitamente integrados, autônomos e automatizados para inventar, programar e regular a produção, o consumo e as comunicações, impondo suas leis aos homens. Porém, como afirma este mesmo autor,

... essa *escravização* dos homens aos autômatos seria, de fato, para eles, uma *liberação*: eles não teriam que se preocupar com mais nada. Os autômatos do futuro ou o tecido técnico do futuro, se se prefere, constituirão um tipo de segunda natureza, uma ‘natureza artificial’, se posso dizê-lo, que espalhará sobre os homens todos os produtos dos quais eles terão necessidade, e lhes proporcionará uma idade de ouro. Além disso, as relações de produção tendo desaparecido entre os homens, as relações de poder também desaparecerão. (Barrier-Lynn, 1997, p.180)

Naville tinha, portanto, uma visão mais otimista das forças produtivas e do progresso técnico para o futuro, pois ele pensava que a automação iria reduzir o tempo consagrado ao trabalho e isso poderia liberar o indivíduo dos sofrimentos da produção. Em outras palavras, para o autor, a automação traz a *possibilidade* para os homens se organizarem fora dos constrangimentos impostos pelas necessidades sociais e pelo trabalho produtivo, isto é, pelas exigências de rendimento, de lucro etc., e desenvolverem, assim, suas capacidades individuais, uma atividade livre e espontânea (Bitard, 1997; Célérier, 1997b). Como diz o próprio autor,

... o automatismo generalizado e aplicado a todas as funções práticas e sociais que a humanidade é suscetível de manter conduz a pensar que o valor da atividade humana, física e mental, se separará cada vez mais do que ela 'custa' em nossos sistemas econômicos (Naville, 1963, p.36).

Ora, isso significa que as potencialidades de liberação que a automação encobre não são concebíveis num regime salarial. Elas só poderiam ser efetivadas se o próprio homem encontrasse os meios de se liberar das relações de exploração às quais o capitalismo lhe submete, ou seja, se a classe operária impusesse novas relações sociais numa sociedade socialista (Dadoy, 1997; Lucas, 1996; Vannier, 1996). Para ele, o futuro estava no socialismo; não no socialismo tal qual existia na URSS, mas aquele que Marx havia deixado o pensamento e a perspectiva (Lucas, 1996). Numa sociedade socialista verdadeira, desaparecendo a relação salarial, a categoria trabalho também deveria desaparecer. E, sem o assalariamento, poder-se-ia falar, então, em divisão ou repartição da atividade humana, e não em divisão do trabalho.

Por outro lado, como se realizaria essa transformação, isto é, como a perspectiva dos homens *dispoem* livremente das técnicas e dominarem seu próprio destino poderia ser concretizada? Se a revolução é necessária, ela não garante por si só a emancipação do reino da necessidade:

Mas (...) mesmo uma mudança de sinal do capital, que de propriedade estranha ao trabalhador se tornaria uma propriedade comum (ou de Estado), não seria suficiente para transformar a função do *trabalho*. (...) É preciso que a natureza técnica da indústria tenha atingido um nível que permita uma cooperação de um novo tipo não somente entre homens, mas também entre homens e sistemas técnicos. A dominação do capital fixo não diz respeito apenas ao reino da propriedade; ela depende também das estruturas técnicas dos aparelhos produtivos. Sem dúvida, o desaparecimento das relações humanas de escravização devidas ao regime de propriedade é uma condição do florescimento das possibilidades que oferecem as novas relações técnicas; mas essa condição somente pode se manifestar quando a técnica nova tenha se tornado um fato geral na sociedade. (...) ...a técnica metamorfoseou-se: mais que os homens talvez, é ela que abala hoje as relações sociais e políticas cristalizadas no capitalismo tradicional. (Naville, 1963, p.246-7)

Conforme Barrier-Lynn (1997), as esperanças que Naville coloca nos efeitos da automação sobre a transformação das relações sociais, especialmente nos últimos capítulos do *Vers l' automatismo social?* – quando se subentende que as máquinas mais evoluídas, traduzindo uma autonomia crescente do mundo técnico, induziriam a uma liberação social dos trabalhadores –, não significa atribuir implicitamente um papel determinante aos fatores técnicos? Ou, como pergunta Maurice (1980; 1998), não há nessas passagens uma certa ambigüidade em relação à técnica? Para Durand (1997), a autonomização dos sistemas técnicos leva Naville a uma verdadeira admiração pelas proezas da técnica, que relembra de algum modo aquela que já experimentava Marx para o “desenvolvimento das forças produtivas”. Pode-se dizer então que

Naville não escapa ao determinismo tecnológico, já que parece considerar tecnologia como o “motor” da dinâmica social?

De fato, parece haver uma certa ambigüidade no pensamento de Naville. Em primeiro lugar, há, em suas análises, a marca da época na qual elas foram produzidas, os “Trinta Gloriosos” (Lucas, 1996), o que faz com que ele compartilhe do otimismo técnico dos anos 60. Em segundo lugar, apesar do autor separar a análise da divisão técnica da divisão social do trabalho, ele se concentra principalmente na primeira. Fiel a Marx quando estima que a divisão técnica não pode ser analisada sem relação com a divisão social do trabalho, ele enfatiza a necessidade de se analisá-las separadamente, ou seja, de distinguir – como Marx também o fez – o aspecto técnico (horizontal), onde importam as exigências de eficácia técnica e de rendimento, e o aspecto social (vertical) da divisão, onde as relações de dominação e de hierarquia predominam (Naville, 1963; 1973). É assim que, no nível micro-social, ele afirma que a substituição da *divisão de tarefas* por uma *distribuição de funções* poderia questionar as bases da divisão do trabalho tradicional.

Por outro lado, esse determinismo tecnológico fica relativizado, pois, partindo desse mesmo nível micro, ele constata que, no plano social, o regime salarial condiciona a participação dos trabalhadores. Além disso, o autor deixa explícito que, se a automação traz as sementes de uma liberação, somente as relações sociais poderiam fazê-las vingar: “a automação permite discernir uma condição técnica, mas ela não cria por ela mesma as condições sociais. As condições sociais são os homens que as determinam, e não as máquinas” (Naville, 1963, p.29). É assim que o início dessa liberação dar-se-ia pela redução da jornada de trabalho, que, todavia, não se faz natural e tecnicamente, mas sim por meio de uma relação de forças, isto é, da luta entre os trabalhadores e os proprietários dos meios de produção, como tem sido desde o século XIX (Naville, 1973). Barrier-Lynn (1997) constata que, mais oralmente do que por escrito, Naville acreditava que um movimento político paralelo deveria também acontecer para concretizar as possibilidades da técnica. Também se deve lembrar de sua ênfase em mostrar que as inovações técnicas só aparecem e se difundem na medida em que satisfazem melhor do que outras as necessidades coletivas, especialmente em termos de interesse econômico.

Por tudo isso, a maioria dos autores afirma que o determinismo tecnológico está ausente do pensamento navilliano, justamente pela relevância dada ao caráter social da tecnologia: a evolução desta não pode ser interpretada sem referência à estrutura social na qual ela mesma está inserida (Maurice 1980; 1998), ou seja, a técnica é produzida socialmente (Dadoy, 1997), é uma forma histórica de produção endógena à sociedade que a produziu e a emprega (Célèrier, 1997a e b).

Todavia, algumas questões permanecem: como Naville concebe a autonomia dos sistemas técnico e social? Conforme Durand (1997), parece que ele parte da autonomização dos sistemas técnicos em relação ao homem em um nível micro-social (a fábrica, a empresa) para a autonomia de uma *sociedade técnica* em relação à *sociedade humana*. Este mesmo autor questiona a pertinência dessa passagem do nível micro para a escala sócio-histórica. Mas,

mesmo se admitindo que ela fosse possível, mesmo admitindo que a simbiose entre os dois sistemas fosse benéfica para o homem, que poderia, assim, dispor livremente das técnicas e desenvolver suas capacidades sem constrangimentos econômicos, resta perguntar o que aconteceria com os conflitos e contradições sociais característicos da humanidade e de sua história. Mais ainda, o que se tornariam as relações sociais? Será que, tendo desaparecido as relações de produção, as relações de poder também desapareceriam?

Não se pretende aqui responder a essas questões, mas apenas mostrar como as relações entre técnica, trabalho e sociedade, apesar de discutidas há muito tempo, permanecem complexas e impossibilitam uma teoria universal. Se Naville refletiu tendo por base o *trabalho industrial*, sua análise permanece válida porque ainda vivemos sob o domínio do regime salarial. Em outros termos, o fato de haver atualmente uma diluição dos postos de trabalho e de haver novas práticas de trabalho para além do assalariado formal, não invalida seu pensamento a respeito das relações entre novas tecnologias e redimensionamento do social, já que o valor da atividade humana continua sendo avaliado em termos do que ela custa economicamente. Assim, como já dizia Naville, em um domínio tão sensível como o da remuneração – e hoje, pode-se acrescentar, do próprio emprego –, toda sociedade deveria se dotar de regras e procedimentos evidentes para facilitar e canalizar as formas e os objetos da negociação social, da classificação dos indivíduos e de seu reconhecimento (Dadoy, 1990). Atualmente, em um contexto de forte desemprego, segmentação do mercado de trabalho e flexibilização dos vínculos empregatícios, deve-se indagar quais são as implicações sociais do constante aumento dos níveis de formação em contraposição à ameaça constante do desemprego e da instabilidade daí decorrente. Se o diploma deixar de ser uma condição suficiente para a inserção e manutenção no mercado de trabalho e se, simultaneamente, as exigências no âmbito formativo e das qualidades pessoais não cessam de aumentar, como explicar que essa tendência à maior “qualificação” não seja acompanhada, na maioria dos casos, de aumentos salariais? Ou mesmo da conquista de um emprego?

Nesse ponto, gostaríamos de chamar atenção para o papel que Naville atribui à formação: esta não deve se manter à parte das transformações técnicas que atingem todas as esferas da vida humana, que colocam à disposição dos homens uma série de objetos que transforma suas relações com o trabalho, a família e o lazer, cotidianamente. Se, atualmente, cada vez mais se reconhece que o trabalho não é a única esfera central para a personalidade e identidade das pessoas e, mais ainda, se o regime salarial e as transformações técnicas separam cada vez mais o trabalhador de seu trabalho, isso significa que, cada vez mais, a escola não deve preparar – e, de fato, não prepara – os sujeitos apenas para a vida de trabalho.

Dessa maneira, se as atuais transformações no mundo do trabalho exigem, além das formas codificadas coletivamente por meio do diploma, “habilidades” e “competências” básicas, esse aumento na formação – mesmo que não seja reconhecido em termos de qualificação, isto é, mesmo que não garanta um trabalho/emprego e uma mobilidade ascendente – pode contribuir

para que os indivíduos tenham melhores condições de tomar parte nos movimentos sociais, de se posicionar em uma sociedade conflitual, de lutar por seu reconhecimento, enfim, de ter uma visão crítica da tecnologia e da sociedade e uma capacidade mais sólida para atuar politicamente, constituindo-se como atores sociais com direitos próprios que se tornam locutores legítimos e reconhecidos.

Referências

- ALALUF, M. (1986). *Le Temps du labeur*. Bruxelles: Universités de Bruxelles.
- _____. (1997a). Fonction graphique, orientation professionnelle et qualification du travail: comportements individuels et structures sociales dans l'oeuvre de Pierre Naville. *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, v.26, n.2, p.221-257.
- _____. (1997b). Pierre Naville contre Henri de Man: à propos de "Psychologie, marxisme matérialisme". In: BURNIER, M.; CÉLÉRIER, S.; SPURK, J. (dirs.). *Des Sociologues face à Pierre Naville ou l'archipel des savoirs*. Paris: L'Harmattan. p.17-32.
- BARRIER-LYNN, C. (1997). Souvenirs de conversations avec Pierre Naville. In: BURNIER, M.; CÉLÉRIER, S.; SPURK, J. (dirs.). *Des Sociologues face à Pierre Naville ou l'archipel des savoirs*. Paris: L'Harmattan. p.169-181.
- BITARD, M. (1997). L'Aliénation chez Georges Friedmann e Pierre Naville. In: BURNIER, M.; CÉLÉRIER, S.; SPURK, J. (dirs.). *Des Sociologues face à Pierre Naville ou l'archipel des savoirs*. Paris: L'Harmattan. p.57-70.
- BURNIER, M.; CÉLÉRIER, S.; SPURK, J. (dirs.). (1997). *Des Sociologues face à Pierre Naville ou l'archipel des savoirs*. Paris: L'Harmattan. Avant-propos: sur l'élan de Pierre Naville, p.7-14.
- CAMPINOS-DUBERNET, M.; MARRY, C. (1986). De L'Utilisation d'un concept empirique: la qualification; quel rapport à la formation? In: TANGUY, L (dir.). *L'Introuvable relation formation/emploi: un état de recherches en France*. Paris: La Documentation Française. p.197-232.
- CÉLÉRIER, S. (1997a). Division du travail et forme de la valeur. In: BURNIER, M.; CÉLÉRIER, S.; SPURK, J. (dirs.). *Des Sociologues face à Pierre Naville ou l'archipel des savoirs*. Paris: L'Harmattan. p.145-168.
- _____. (1997b). Georges Friedmann e Pierre Naville aux débuts de la sociologie du travail en France. In: DURAND, J.P.; WEIL, R. (dirs.). *Sociologie contemporaine*. 2e éd. Vigot. p.450-453.
- CHAPOULIE, J.M. (1991). La Seconde fondation de la sociologie française, les Etats Unis et la classe ouvrière. *Revue Française de Sociologie*, v.32, n.3, p.321-364.
- CLOT, Y. (1995). Le Travail sans l'homme? Pour une psychologie des milieux de travail et de vie. In *La Réception française du taylorisme: une expérience à méditer*, Paris: La Découverte, 1995. p.189-205.

- CRAIPEAU, Y. (1997). L'Engagement de Pierre Naville et l'automatisation. In: BURNIER, M.; CÉLÉRIER, S.; SPURK, J. (dirs.). *Des Sociologues face à Pierre Naville ou l'archipel des savoirs*. Paris: L'Harmattan. p.109-120.
- DADOY, M. (1984). Qualification et structures sociales. *CADRES*, n.313, p.54-83.
- _____. (1990). Analyse du travail e classifications professionnelles. In: DADOY, M.; HENRY, C.; HILLAU, B. et. al. (dirs.). *Les analyses du travail: enjeux et formes; bilan du séminaire "Metodologies d'analyse des qualifications individuelles et collectives"*, mis en place en 1986 sous l'égide du Ministère de la Recherche et de la Technologie dans le cadre du Programme mobilisateur "Technologie-Emploi-Travail". Paris: CNRS. (Colletcion des études, n.54) (mimeo)
- _____. (1997). Pierre Naville et la question de l'automation. *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, v.26, n.2, p.269-299.
- DANVERS, F. (1997). Verité et utopie chez Pierre Naville. *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, v.26, n.2, p.183-193.
- DURAND, J.P. (1997). Théorie de flux et autonomisation des systèmes techniques chez Pierre Naville. In: BURNIER, M.; CÉLÉRIER, S.; SPURK, J. (dirs.). *Des Sociologues face à Pierre Naville ou l'archipel des savoirs*. Paris: L'Harmattan. p.121-144.
- ÉLIARD, M. (dir.) (1996a). *Naville, la passion de la connaissance*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail. Commentaires, p.83.
- _____. (1996b). *Naville, la passion de la connaissance*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail. Présentation, p.9-16
- ERBÈS-SEGUIN, S. (1999). *La Sociologie du travail*. Paris: La Découverte.
- HEILBRON, J. (1991). Pionniers par défaut? Le début de la recherche au Centre d'études sociologiques (1946-1960). *Revue Française de Sociologie*, v.32, n.3, p.365-379.
- HUTEAU, M. (1997). Pierre Naville: le marxisme, la psychologie et l'orientation professionnelle. *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, v.26, n.2, p.195-220.
- LUCAS, Y. (1996). Pierre Naville, sociologue du travail?. In: ÉLIARD, M. (dir.) *Naville, la passion de la connaissance*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail. p.41-51.
- MAURICE, M. (1980). Le Determinisme sociologique dans la sociologie du travail (1955-1980): un changement de paradgime? *Sociologie du Travail*, v.22, n.1, p.22-37.
- _____. (1998). La Question du changement tecnique et la sociologie du travail. In: DE COSTER, M.; PICHAULT, F. (éds.). *Traité de sociologie du travail*. 2e éd. Paris; Bruxelles: De Boeck Université. p.247-267.
- NAVILLE, P. (1956). *Essai sur la qualification du travail*. Paris: Rivière.
- _____. (1963). *Vers l'automatisme social? Problèmes du travail e de l'automation*. Paris: Gallimard.
- _____. (1973). Divisão do trabalho e divisão das tarefas. In: FRIEDMANN, G.; NAVILLE, P. (orgs.) *Tratado de sociologia do trabalho*, v.1. São Paulo: Cultrix. p.427-445.
- _____. (1975). *Teoria da orientação profissional*. Editorial Estampa.

- PAIVA, V. (1989). *Produção e qualificação para o trabalho: uma revisão da bibliografia internacional*. Rio de Janeiro: Instituto de Economia Industrial, 72p. (mimeo)
- ROLLE, P. (1993). Pierre Naville. *Sociologie du Travail*, n.3, p.239-240.
- _____. (1996a). Commentaires. In: ÉLIARD, M. (dir.) *Naville, la passion de la connaissance*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail. p.29-31.
- _____. (1996b). Commentaires. In: ÉLIARD, M. (dir.) *Naville, la passion de la connaissance*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail. p.52-53 .
- _____. (1996c). Les Logiques de la découverte et celles de l'action. In: ÉLIARD, M. (dir.) *Naville, la passion de la connaissance*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail. p.55-67.
- _____. (1997a). L'Automatisme ou les spontanités construites. In: BURNIER, M.; CÉLÉRIER, S.; SPURK, J. (dirs.). *Des Sociologues face à Pierre Naville ou l'archipel des savoirs*. Paris: L'Harmattan. p.201-218.
- _____. (1997b). Pierre Naville, de la psychologie à la sociologie. *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, v.26, n.2, p.221-247.
- STROOBANTS, M. (1993). *Savoir-faire e compétence au travail: une sociologie de fabrication des aptitudes*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- TANGUY, L. (1996). Pierre Naville, 1942-1960: une sociologie des relations. In: ÉLIARD, M. (dir.) *Naville, la passion de la connaissance*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail. p.55-67.
- _____. (1997). Pierre Naville: introduction; du psychologue au sociologue, un homme de science dérangeant. *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, v.26, n.2, p.171-182.
- TRÉANTON, J.-R. (1991). Les Premières années du Centre d'études sociologiques (1946-1955). *Revue Française de Sociologie*, v.32, n.3, p.381-404.
- TRUPIER, P. (1997). Sociologie du travail. In: DURAND, J.P.; WEIL, R. (dirs.). *Sociologie contemporaine*. 2e éd. Vigot. p. 438-468.
- VALLE, R.; ÁVILA, R.; PAIVA, D.W.de et al. (1998). Novas qualificações e instituições de formação profissional no Brasil: enfim, a "nova classe operária"? Comunicação apresentada ao GT "Trabalho e Sociedade", XXII Encontro Anual da Anpocs, Caxambu. (mimeo)
- VANNIER, P. (1996). Pierre Naville: de l'écriture automatique à l'écriture de l'automation. In: ÉLIARD, M. (dir.) *Naville, la passion de la connaissance*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail. p.19-28.
- TOURAINÉ, A. (1978). A La mémoire de Georges Friedmann. *Sociologie du Travail*, v.20, n.1, p.1-3.

RESUMO

Pierre Naville e os estudos sobre a automação na França do pós-guerra

Este artigo procura trazer algumas contribuições de Pierre Naville aos estudos que analisam as relações entre novas tecnologias e seus efeitos sociais. Pai fundador da sociologia do trabalho na França – ao lado de Georges Friedmann –, Naville levou a cabo uma enorme pesquisa sobre automação na década de 50, e suas reflexões têm sido retomadas na França, principalmente depois de sua morte, em 1993.

Palavras-chave: automação; Pierre Naville; sociologia francesa

RÉSUMÉ

Pierre Naville et les études sur l'automatisation dans la France de l'après-Guerre estudos sobre a automação na França do pós-guerra

Cet article vise comprendre les relations entre nouvelles technologies e ses effets sociaux ayant pour base les études de Pierre Naville, père fondateur – à cote de Georges Friedmann – de la sociologie du travail en France. Pendant la décennie de 50, il a développé une large recherche sur l'automatisation, e ses reflexions sont aujourd'hui repris en France, notamment après sa mort, en 1993.

Mots-clé: automation, Pierre Naville, sociologie française

Enviado para publicação: julho de 2004

Aprovado para publicação: outubro de 2004

O CORPO NA VITRINE

Antonio Giovanni Boaes Gonçalves

Introdução

Há pouco mais de sete anos, quando escrevíamos nossa dissertação, os temas relacionados diretamente ao corpo eram tratados apenas tangencialmente pelas ciências sociais. Hoje, muito se tem escrito. As abordagens são muitas; contudo, há uma ênfase em ver no corpo e na corporeidade uma emergência social importante, considerando, especialmente, a grande preocupação que se tem hoje em dia com este nosso alter ego, avatar de nossos corpos na contemporaneidade. Assim, estão na pauta das ciências sociais as questões de embelezamento, vida ativa, esportes e academia de ginástica, discute-se a ciborgueologia e, paradoxalmente, dá-se adeus ao corpo.

Esta preocupação afigura-se como instauradora de práticas diversas de cuidado/investimento sobre o corpo. Em decorrência, as academias de ginástica se mostram como traço indelével do estilo de vida hodierno: pessoas de todas as classes sociais, homens, mulheres, (novos e velhos) lançam mão de recursos (e discursos) colocados à disposição do consumo pela mídia e pelo aparato tecno-político-científico para intervir em seus corpos – da simples tonificação muscular, passando pela hipertrofia e hiperplasia conseguidos na academia até às mudanças de sexo, implantes artificiais/naturais e os complicados processos de clonagem implementados nos laboratórios, o corpo se revela como uma das últimas fronteiras a ser explorada.

No rastro destes estudos, este texto relatará nossa incursão no universo das academias de ginástica para etnografar os usos sociais do corpo de trabalhadores do comércio, praticantes de atividades físicas modeladoras¹. Faremos análise de seus discursos buscando compreender a semântica que acompanha as práticas físicas nas academias de ginástica; semântica ora instauradora das práticas, ora por elas instaurada.

Percebemos que muitos destes trabalhadores ocupam importante parte do tempo liberado do trabalho com atividades físicas modeladoras (ginástica aeróbica e musculação²). Isso nos leva a perguntar: há uma relação especial entre a atividade profissional que desempenham e a necessidade de cultuar o corpo? Por que mesmo diante de condições extenuantes de trabalho e exploração, os comerciários, contrariando condições objetivas que os desmotivariam, freqüentam as academias de ginástica regularmente?

¹ Ver notas metodológicas no final deste artigo.

² Quando efetuamos a pesquisa, essas duas modalidades estavam em voga; hoje, depois de várias discussões sobre os efeitos nocivos da ginástica aeróbica, especialmente para as articulações, ela foi sendo preterida; no seu lugar foram aparecendo suas “ressignificações”. Quanto à musculação, a mesma tem gozado de maior prestígio, e o seu público praticante que era quase exclusivo de homens, hoje está universalizada.

Hipoteticamente, arriscamos a especificar mais a tessitura da relação ao sugerir que há reciprocidade entre a prática e a situação dos comerciários, ou seja, sua situação de trabalho, pois nela, a boa aparência assume lugar de destaque, fato que *a priori* já pode ser constatado nos diversos anúncios de emprego veiculados nos jornais³. Destarte, neste estudo, preocupa-nos saber como os próprios atores interpretam e explicam essas práticas. Ora, nada há de estranho para se desvendar: comerciários são pessoas como outras quaisquer, que articulam em si o lado coletivo, as imposições da sociedade, as aprendizagens sociais, estão presas em teias que indicam o caminho, (no consumo: o que consumir, quando e onde) mas nenhum indivíduo consome da mesma forma que outro, há certas ressignificações sutis, impregnadas de significados, construídos na trajetória das classes, dos grupos e do indivíduo. Por isso queremos compreender a fenomenologia do ato priorizando a fenomenologia da fala, ou seja, pelo discurso do agente/interlocutor.

Antes, contudo, é necessário falar do contexto dos discursos que serão analisados.

O corpo desencantado

Como bem assinalou Mauss (1971), os comportamentos corporais são influenciados por um conjunto amplo de valores, representações e condições materiais característicos de uma cultura. Em decorrência, o indivíduo se relaciona com seu corpo atravessado por sua época e posição social que ocupa. Na extensão do pensamento de Mauss, vemos Le Breton (1995, p.13) afirmar que o corpo é uma construção simbólica e não uma construção em si mesma, pois “as representações do corpo e os saberes acerca dele são tributários de um estado social, de uma visão de mundo e, dentro desta última, de uma definição de pessoa”. A cultura somática⁴ resulta destas mediações, constrói-se em redes de relação concretas e simbólicas cuja dinâmica enreda estruturas, *habitus*, como são chamadas por Bourdieu (1992), capazes de gerar, classificar e regular as práticas.

Os usos sociais do corpo atuantes em nossa sociedade, ao serem comparados com os de outros tempos e espaços, tornam transparentes as diversidades históricas e culturais que se estabelecem sobre os corpos. Nossa principal marca da cultura somática, hoje, é aquilo que Codo e Senne (1986) chamam de corpolatria: verdadeira adoração e culto ao corpo, com dogmas, rituais e templos instituídos. Vivemos a emergência da chamada liberação do corpo que se generalizou após Maio de 68. O corpo liberado opera com valores excludentes, pois difunde um modelo de corpo pautado na juventude, beleza, magreza, tonicidade, colocando, em consequência, sua antípoda na invisibilidade: o corpo velho, magro, flácido, ou seja, portador de atributos estigmatizados como diria Goffman (1975).

³ Quando coletávamos os dados, as empresas ficaram, através de legislação federal, proibidas de exigir boa aparência dos candidatos a emprego. Da mesma forma, os anúncios de emprego não poderiam mais mencionar a boa aparência como requisito.

⁴ Sobre este conceito, consultar Boltanski, (1989).

Se Maio de 68 é uma referência em matéria de liberação corporal, é sensato perceber que a cultura de preocupação com o corpo tem seus fundamentos com a modernidade, inauguradora de uma época na qual a relação do homem com a natureza e com os outros homens, baseia-se na dominação centrífuga. Eis que a razão instrumental desencanta o corpo, e o saber e o poder nele investem com fins econômicos, políticos e científicos. A carne do homem vai sendo exposta, invadida, disciplinada – como diria Foucault (1992) – seus mistérios vão sendo explicados a tal ponto de chegarmos hoje a prescindir dele, é o fim do corpo que se aproxima, diz Le Breton (2003). O que foi iniciado por Da Vinci e Vesálio, no século XV – os primeiros anatomistas – complexificou-se como uma avalanche de técnicas e saberes invasivos que desembocaram nos chamados extremos contemporâneos (Le Breton, 2003) ou no ciborgue (Haraway, 2000). Mais do que nunca podemos afirmar que o corpo é uma construção, não apenas simbólica, mas técnica, levando em consideração todos os efeitos desta palavra. O desencantamento teve também como resultado a coisificação do corpo, transformou-o em objeto da ciência, mão de obra para o capital e o ‘mais belo objeto a ser consumido na sociedade de consumo’ (Baudrillard, 1995).

“Vender-se” antes de vender ou a questão da “boa aparência”

Depois destas breves considerações voltemos a nossa problemática: os comerciários em academias de ginástica. Não faremos aqui uma discussão, até necessária, sobre o mundo do trabalho, os temas clássicos (alienação, expropriação etc), as recentes transformações, o desemprego estrutural, o novo perfil do trabalhador, por acreditarmos que isso oneraria a fenomenologia do discurso. Deste cenário, queremos recuperar apenas um aspecto, já mencionado na introdução e enfatizado implicitamente no título: a performance corporal dos comerciários no espaço de trabalho. É daí que surge o significado de boa aparência. Ao assinar um contrato de trabalho, aliás, até antes mesmo de assiná-lo⁵, o comerciário deve desempenhar uma performance corporal rígida no espaço de trabalho. Como estamos tratando especialmente de vendedores de loja, veremos que os movimentos do corpo, o tom de voz, as palavras, os gestos, a roupa usada, a maquiagem, o asseio (barba, unhas, cabelos, banho etc.) são controlados a todo instante pelos administradores e pelos próprios companheiros (câmeras de vídeo, também). A boa aparência aparece como requisito fundamental, pois é ela o elemento principal da “boa apresentação” do vendedor para o cliente, e ter ou não boa aparência leva a implicações nas relações dentro do espaço de trabalho, como por exemplo, a indicação de promoções e na própria venda das mercadorias, pois a qualidade dos serviços e dos produtos recebe uma associação com as “belezas”⁶ dos vendedores.

⁵ Referimo-nos ao fato de os empregadores cobrarem certas atitudes dos candidatos aos empregos, e um deles diz respeito à boa aparência, embora isso esteja proibido por lei.

⁶ Usamos o plural para destacar a complexidade da idéia de beleza e boa aparência para os atores. Não é apenas a beleza física que determina a boa aparência, há elementos estéticos referentes à arrumação e outros referentes à ética e à competência profissional. Para detalhes, ver Gonçalves (1998).

Podemos dizer que com a ginástica modeladora os comerciários procuram embelezar o corpo, o que, em outras palavras, considerando a importância que dão à boa aparência, pode ser traduzido como uma prática de melhoramento de sua situação de mercado, ainda que nem sempre isso lhes seja consciente.⁷ A situação de mercado⁸ remete às oportunidades que o comerciário pode ter diante da dinâmica do mercado, tais como possibilidade de emprego, ascensão promocional, salários e outras prerrogativas. Que para delas usufruir, o ator deverá apresentar certos atributos materiais, sociais e espirituais considerados como essenciais.

Em suma, o comércio constitui-se um setor que enreda alguns fenômenos imagéticos de fundamental importância para as vendas. Utilizando-se da aparência dos vendedores se estabelece no espaço da loja uma espécie de comércio simbólico de suas imagens. O corpo daquele que vende, antes é convertido em vitrine para dar qualidade ao produto. A “boa apresentação” (expressão dos atores) demonstra a preocupação existente com os padrões de comportamentos corporais ditos normais vinculados pelas empresas.

Passemos à análise dos discursos dos comerciários praticantes de ginástica modeladora.

Que motivos os comerciários apresentaram para explicar e justificar tal prática?

Nas entrevistas encontramos uma grande uniformidade das respostas. Há a presença de um consenso mediado pelos mesmos discursos e gêneros. Construídos com um repertório limitado de palavras, especialmente os verbos e adjetivos. Diante dos textos construídos a partir das falas destes informantes, visualizamos neles a emergência da ordem do discurso, como diz Foucault (2001), e mais do que isso, detectamos uma ordem no discurso. Aqui, devido ao espaço, será impossível tratar de forma mais detalhada e menos fenomenológica da construção dessa ordem, bem como da construção social dos motivos arrolados; por isso, limitemo-nos a analisar a fala dos atores.

Os motivos e objetivos apresentados pelos informantes foram divididos em dois grupos cujos discursos justificam a busca pelo embelezamento ou a busca da saúde.

A beleza

Primeiramente, os atores reproduzem o discurso da beleza. Há nele um significado social que é o da manutenção do poder e das posições sociais (Bourdieu, 1983), além daquele que é impresso pela necessidade do consumo

⁷ Temos consciência de que assim esboçada, esta relação parece mecânica e precipitada; contudo, diante da insuficiência de dados, ela fica apenas esboçada para posteriores averiguações. Vale dizer também que vemos nessa relação reciprocidade e não causalidade, portanto, não se trata de relação assimétrica.

⁸ Esta definição de situação de mercado está baseada em Weber (1994, p.199) quando discute a situação de classe e a situação estamental. Por outro lado, a palavra mercado, não figura neste ensaio apenas na sua conotação econômica, muito constantemente estamos nos referindo também a sua especificação de trocas simbólicas.

de produtos e serviços de embelezamento. Os informantes, ao assumirem este discurso, reproduzem estruturas pré-formadas em nossa sociedade. Reproduzem estereótipos sociais e suas implicações simbólicas e de classe, e ainda reproduzem as estruturas de produção e consumo do mercado do corpo.

No discurso da beleza, destacam-se alguns termos recorrentes. Os principais, a partir dos quais constituímos sinônimos, são o **ficar** e o **tirar**.

O verbo **ficar** é usado antes dos termos **bonito** (a) ou **em forma**. Neste sentido, significa a aspiração em ficar parecido com um certo padrão de corpo, cuja posse de seus atributos remete a uma posição social privilegiada, ou seja, a dos corpos belos. Predomina a idéia de posse (possuir um *status* que funcione como passaporte no meio social), de estar adequado, do ganho de prestígio e da aproximação social com os modelos “ideais”.

Disse-nos uma informante:

Faço ginástica aeróbica pra ficar mais bonitinha, pra saúde e pros pneuzinhos sair, e enfatiza: ficar com o corpo perfeito, tudo em forma porque eu tenho umas gordurinhas e os gatinhos gostam de tudo no lugar, e eu também.

Para colocar-se em convergência com o modelo estético vigente (trata-se de um padrão estético que também tem implicações éticas, uma vez que o belo está associado ao bom, ao passo que o feio associa-se ao ruim), a comerciária precisa perder os excessos (atributos estigmatizantes) para **ficar** com o corpo em forma, o que lhe garantirá reconhecimento social.

Esta mesma necessidade está presente nesta outra fala:

Faço ginástica aeróbica porque eu quero emagrecer um pouquinho, uns dez quilos. Tô muito pesada pra minha altura. [...] O que me despertou o interesse são as roupas, às vezes a gente quer comprar uma roupa, aí aquela roupa que a gente gosta nunca dá. Ah! Eu tô muito gorda, me olho no espelho ... a pessoa magra é diferente, qualquer roupa cai bem, e uma pessoa gorda é só costurar do lado e pronto. Eu tô quase assim.

A frustração permeia esta fala e se torna forte diante da obesidade da informante, pois esta a exclui do mercado, fato que ressalta uma das formas de exclusão das pessoas gordas: são poucas as lojas e os produtos especializados para elas. Ser aceito socialmente pressupõe, na sociedade capitalista, também estar inserido nas redes materiais de consumo.

Nestas e noutras falas o **ficar** denota a aspiração de colocar-se dentro de um espaço legítimo cuja essência pode variar do mercado de trocas simbólicas ao mercado econômico. Podemos observar também que o verbo **ficar** é utilizado sobretudo por aqueles que se sentem divergentes do padrão, o que implica que o agente assume atitudes e planeja/implementa ações com o intuito de tornar-se convergente; já aqueles que de alguma forma se consideram convergentes, utilizam-se do verbo **manter** (“manter a forma”, ou simplesmente manter) no lugar do **ficar**.

O verbo **tirar** representa a ação de eliminar os excessos, caracteres indesejáveis. Permanecer com os mesmos implica risco de exclusão ou indiferenciação. A forma pura deste significado pode ser explicitada pelas

cirurgias plásticas diversas. Ligado ao complexo **ficar/tirar** ainda aparece um terceiro verbo, ou seja, **ganhar**. Ele é utilizado cronologicamente depois do verbo perder (“perder gordura e ganhar músculo”). Para aqueles que se consideram magros divergentes, o **ficar** será alcançado com apenas o **ganhar**. A forma pura de seu significado pode ser percebida nos processos de implantes através de técnicas invasivas.

A ação dos informantes está sujeita à dialética do **ficar-tirar**. A tradução desse dilema remete a expectativas de ganhar ou perder alguma coisa. O movimento entre perder aspectos divergentes (indesejado) e ganhar aspectos convergentes (desejado) é pautado pela problemática da “vergonha do corpo”⁹ como uma estrutura que media as relações sociais, especialmente aquelas que ocorrem face-a-face.

Entre as próprias modalidades de atividades modeladoras vemos se desenrolar essa estrutura, pois a musculação é vista pelos informantes como a modalidade que leva ao ganho – “ganhar mais corpo” – de maneira rápida e eficaz; ao passo que a ginástica aeróbica leva à perda de proporções corporais.

Por estarmos lidando com uma espécie de “empresa simbólica”, o ganho (lucro) assume prioridade sobre a perda. A entrada deve ser maior que a saída. Talvez isso ajude a entender porque a musculação – associada diretamente ao ganho – tenha se mostrado mais provocadora de interesses entre os informantes e tem se mantido enquanto que a ginástica aeróbica¹⁰ esteja quase extinta nas academias. Esta, para os entrevistados, embora ajude o praticante a se colocar dentro do espaço convergente, só o faz de forma incompleta, uma vez que não propicia o “ganhar corpo”, tal como se destaca na fala seguinte: “Eu passei anos fazendo aeróbica e não tive resultados tão rápidos”. Esta informante passou a praticar musculação e, enfaticamente, destacou os efeitos do “ganhar corpo” que ela proporciona.

Como mencionamos anteriormente, estamos presenciando a busca por uma espécie de lucro (Bourdieu, 1983) cujo *modus operandi* passa pela atividade física modeladora. Continuando com a analogia, poderíamos dizer que os agentes constantemente elaboram o “balanço” de sua “empresa simbólica” de embelezar-se somando, medindo, comparando, olhando-se no espelho para determinar o lucro obtido (daí a importância que os espelhos e as fitas métricas assumem nas academias, chegando a constituir verdadeiras “síndromes”: do espelho, do metro, da ironia).

Em suma, nos discursos analisados identificamos, implícita ou explicitamente, alguns grupos de significados utilizados para justificar a prática das atividades modeladoras. O primeiro refere-se ao grupo do **ficar** (são seus correlatos: ganhar, aumentar, manter, voltar, alcançar, engrossar, ter, cuidar, enrijecer...). O segundo grupo refere-se ao **tirar** (cujos correlatos são sair, desacomular, emagrecer e perder). Além desses dois grupos aparece um terceiro que diz respeito ao **ver** (correlatos: olhar e sentir).

⁹ Maior esclarecimentos sobre este conceito, ver Boltanski, op. cit.

¹⁰ Estamos nos referindo à ginástica aeróbica enquanto uma modalidade que predominou do final dos anos 80 e se estendeu até mais ou menos à segunda metade da década seguinte, não a devemos confundir com o conceito de aeróbica (aerobia) enquanto classificação dos mecanismos energéticos dos músculos.

O primeiro grupo assume valor positivo e representa a meta final dos informantes; o segundo grupo representa o valor negativo cuja negação é a meta. O terceiro grupo mostra a preocupação com o **olhar**, o próprio (ênfatisado pelo espelho) e o do outro. Como numa reação química, o **ver** funciona como um catalisador. Neste sentido, só haverá reconhecimento do *status* (“ficando” e “ficado”) na presença do outro que possa **ver** o corpo embelezando-se/embelezado, atribuindo-lhe valor. Em outras palavras, podemos dizer que diante da mercadoria simbólica construída (a imagem de um corpo convergente) há necessidade de consumidores:

... eu gosto de tá cheirosa, limpinha, bem arrumadinha. É bom pra saúde, bom pra aparência, bom pra quem te olha, bom pra quem vê que tu tem higiene. (grifo nosso)

Esta informante ressaltou ainda que fazer ginástica, ou manter uma boa aparência é bom para si mesma porque o “resultado de todo sacrifício” é aprovado pelo **olhar** do outro. Isso significa que aqueles que praticam atividades modeladoras buscam, ao mesmo tempo, a distinção e a aceitação: por um lado, querem se distinguir dos divergentes, por outro, anseiam pela aceitação e aprovação tanto dos divergentes como dos convergentes:

As colegas incentivavam: vai fazer ginástica, gorda, pra ver se tu emagrece uns quilos. E depois que eu comecei, as meninas ficam dizendo ‘é, agora tu vai emagrecer, tu tava muito gorda, precisava mesmo disso’... em casa é o meu marido

O olhar do outro funciona, ao mesmo tempo, como o que discrimina em primeira instância e, posteriormente, aprova os resultados.

*A gente sempre quando **olha no espelho quer ver o melhor** que tá ali na frente ... o corpo masculino deve ser bonito, a gente tem que admirar e a gente se espelha naquilo.*

*Você **vê** aquilo mudar mais rápido... então tinha que ser uma coisa que **me mostrasse** mais rápido.*

*Pra eu **me sentir bonita**, eu gosto de **me olhar no espelho e me sentir bonita**. Qual é a mulher que não gosta de **se olhar no espelho e gostar do que está vendo**? (grifos nossos)*

Estas falas enfatizam o próprio olhar, as expressões sublinhadas destacam a ação de ver e sentir com o verbo na primeira pessoa. Mas o que se apresenta como monólogo imagético diante do espelho (do eu com sua imagem) funda-se num diálogo anterior cujos interlocutores (nós/eles) estão sedimentados no cristal que reflete o eu. Ou seja, é a própria “sociedade” (no sentido concreto de grupos, relações face-a-face, redes sociais diversas etc) que se encontra por trás do “ver-se e gostar do que viu”, o ator gosta ou não da imagem que se reflete no espelho porque, “lá fora”, haverá alguém ou

alguma situação que aprovará ou não sua imagem corporal. O espelho funciona como um instrumento de censura da sociedade, é um dos olhos pelos quais ela vigia os indivíduos impondo-lhes, neste caso, os padrões de beleza considerados legítimos. Nas casas ou nas academias de ginástica e salões de beleza, ele diz às pessoas se devem ou não, e por que, ter “vergonha de seus corpos”. O olhar próprio, neste caso, reproduz o olhar dos outros internalizado naquele que se aprecia diante do espelho.

“A vergonha se torna uma possibilidade central, que surge quando o indivíduo percebe que um de seus próprios atributos é impuro e pode imaginar-se como um não-portador dele” (Goffman, 1975, p.17). O ator se vê no espelho e se percebe como dono de pernas e braços finos, tórax estreito, quadris fora das medidas, gorduras, celulites, estrias, ptoses protuberantes etc e isso lhe é motivo de “auto-ódio e a autodepreciação”, e daí, a **perda** destes atributos estigmatizados e estigmatizantes é uma meta a ser alcançada nas academias.

O inventário dos verbos recorrentes mostra que há, na nossa cultura somática, traços marcantes da sociedade de consumo e da cultura da abundância, do ter, do ganhar, do “purificar-se”, do poder gastar e ter prazer e principalmente do mostrar-se – cultura da aparência. Vivemos uma época de hedonismo exagerado que transforma o corpo em objeto/mercadoria.

O **ver**, portanto, torna-se a forma privilegiada de interação social. As imagens são feitas para ser vistas, o olhar é o que as legitima e, como diz Baudrillard (1995), nossa sociedade é uma sociedade de imagens, de simulacros. “A visão é hoje a figura hegemônica da vida social urbana, se converteu no sentido [órgão sensório – grifo nosso] hegemônico da modernidade” (Le Breton, 1995, p.102). Nas cidades, as estruturas arquitetônicas e sociais são elaboradas com base em imagens para privilegiar a visão. As relações sociais são organizadas em símbolos: em todos os espaços sociais somos obrigados a seguir as instruções que os nossos olhos recebem, no trânsito, na escola e principalmente no espaço doméstico onde as telas (televisão, internet) ocupam lugar de destaque. E

... cada vez mais observamos o mundo através de telas ... As imagens são, hoje, os elementos de prova de uma realidade que segue sendo evanescente. O mundo[...] se organiza, em primeiro termo, nas imagens que o mostram. A modernidade se dedica a ler uma visão de signos que se afirmam mais que o real e que substituem a realidade (Le Breton, 1995, p. 104 e 193).

Na cidade, “...venhamos da direita ou da esquerda, teremos que nos acostumar a que os outros nos olhem, venhamos de onde venhamos. E, de nossa parte olharemos aos outros” (Benjamin apud Le Breton, 1995, p.102).

Diante de uma realidade em que predomina a imagem, só resta ao corpo mostrar-se em uma constante epifania para, acima de tudo, ser visto; “pavoneiar-se em constante espetáculo” (Mafesolli, 1996, p. 154).

Depois do discurso da beleza, aparece secundariamente o discurso da saúde. Se no primeiro constatamos a superficialidade argumentativa decorrente dos empréstimos culturais de outras classes, no segundo, a

superficialidade é ainda maior. Há uma apropriação do discurso médico, sendo ressignificado no cotidiano das classes em questão. Outro aspecto que contribuiu para a difusão do discurso da saúde, reforçando o discurso médico foi, no Brasil, a inserção da educação física na escola formal em todos os seus níveis:

... existe pelo menos um ponto em comum entre as várias concepções de Educação Física: a insistência na tese da Educação Física como atividade capaz de garantir a aquisição e manutenção da saúde individual. Com maior ou menor ênfase, as concepções de Educação Física, de um modo geral, não deixam de resgatar versões que, em última instância, estariam presas no lema 'mente sã em corpo são' (Ghiraldeli Júnior, 1991, p. 175).

Os informantes que responderam que a busca da saúde é um dos motivos da prática da musculação ou aeróbica, não conseguiram ampliar muito o argumento. Sabem que a prática de tais atividades "faz bem para saúde" porque alguém, geralmente na televisão, falou que é bom, ou porque leu em alguma revista etc.

Constroem-se situações explicativas nas quais a atividade física sistemática torna-se deslocada das reais condições em que pode ser praticada; feita de qualquer maneira, aos olhos dos informantes, melhora sempre a saúde. Esta é uma interpretação fragmentada e equivocada, pois a prática de atividades físicas está pautada em um conjunto de preceitos advindos da fisiologia do esforço, medicina, biologia e psicologia desportivas, nutrição, entre outras especialidades científicas, que preconizam as condições necessárias para que a prática leve à saúde. Entretanto, generalizou-se uma cultura da prática indiscriminada de atividades físicas sem se considerar muito os efeitos negativos, tanto físicos, como psicológicos e sociais que pode causar. Em alguns casos, podemos perceber nitidamente a incoerência que se estabelece entre a prática de atividade física e saúde: por exemplo, hoje, vemos cada vez mais casos de jovens que morrem pelo uso de substâncias anabolizantes utilizadas para acelerar os efeitos da ginástica modeladora, especialmente a musculação. Sabe-se que tais substâncias, nesse caso, possuem efeitos deletérios sobre o organismo.

Quanto aos informantes, constatamos que as atividades físicas nas academias nem sempre ocorrem de forma salutar. Isso, por diversas razões, e uma delas está ligada à própria situação de ser empregado. Por "falta de tempo", são obrigados a frequentar a academia em horários inadequados, tal como no horário de almoço. Além disso, a maioria das academias visitadas não atende aos padrões de higiene, segurança e prevenção considerados adequados. Podemos ainda nos referir à falta de água de boa qualidade, às condições precárias dos banheiros, à inexistência de acompanhamento médico e à desqualificação dos profissionais que atendem nas academias (instrutores). A própria condição do comerciário é avessa às práticas salutaras de atividades físicas: suas condições objetivas não podem lhe garantir, por exemplo, o descanso, a dieta adequada, os exames médicos periódicos necessários para otimização da saúde.

Acompanhemos um exemplo: o caso de duas informantes que faziam musculação no horário do almoço. Vendedoras de loja de móveis e eletrodomésticos. Afirmaram que o principal motivo para a prática era o embelezamento, aparecendo a saúde como segundo motivo. A primeira “incoerência” é sentida no horário freqüentado: entre as doze e quatorze horas, período do dia bastante quente na cidade onde se efetuou esta pesquisa. Além disso, sacrificam o horário destinado ao almoço e isto pode levar a um acúmulo de *stress* que tenderá a crescer gradativamente, ocasionando prejuízos à saúde e, consideremos que há um prejuízo na alimentação, já que gastam uma hora com exercícios, meia hora com banho, arrumação e deslocamento, sobrando apenas meia hora para o almoço. Outras evidências podem ser resgatadas ao percebermos que elas não se preocupam em exigir da academia qualidade nos serviços. Tudo se passa como se a prática de atividades modeladoras em tais circunstâncias, revelasse um deslocamento da cultura somática das classes médias e altas para as classes populares. Naquelas, ela tem possibilidades concretas de proporcionar saúde porque está associada a condições indispensáveis das quais não gozam as classes populares.

No exemplo aludido, as informantes acreditam que a musculação praticada é promotora de saúde, e tem como indicador disso os resultados conseguidos com a **perda** de gordura, **ganho** de enrijecimento e **aumento** da musculatura. Não fazem diferenciação entre os **ganhos** para o embelezamento daqueles para promoção de saúde, é como se se tratasse da mesma coisa. Vale destacar que, às vezes, a atividade física aconselhada para promover saúde vai em sentido contrário ao embelezamento, e vice-versa. Vemos, neste caso, equivalerem-se os discursos da beleza e da saúde, fato que indica superficialidade no uso que deles fazem. O discurso da saúde, dentro dessa superficialidade, torna-se ainda mais solto, pois aparece recheado (colagem) de trechos curtos, repetitivos (decorados e esvaziados), em que o próprio significado para o ator se torna indeterminado, especialmente, por se tratar de discurso que possui “donos legítimos”, isto é, os profissionais da saúde. Além do mais, pudemos perceber que as informantes não se preocupavam muito se a musculação que praticavam lhes proporcionava ou não saúde, pois sua concepção de saúde é bastante utilitária e imediatista: enquanto o corpo estiver funcionando, trabalhando e produzindo significa que a saúde está boa, impressão que é muito difundida nas classes populares e especialmente entre os jovens, como é o caso das duas informantes. Isto também serve para mostrar que o motivo que prevalece na prática de atividades modeladoras é de fato a busca pelo embelezamento corporal.

Concluindo

Na raiz da prática das atividades físicas modeladoras está o desejo de obter-se uma estética corporal convergente com um modelo padrão difundido pela sociedade: magro, belo, jovem, branco. Modelo sedimentado como exigência constante nas relações sociais. Ser belo representa a posse de “um status preso ao corpo”, que talvez seja o mais importante, porque o levamos

para todos os lugares (Boltanski, 1989). A necessidade de ser visto pelos outros é um fator muito importante na construção social dos motivos em questão; ninguém se submete a rígidos treinamentos para isolar-se no interior de seu quarto. O *body building* não é uma atividade ascética de isolamento do mundo, tanto é que seus praticantes adotam hábitos de exibição pública, pretendem ser vistos usando roupas curtas, coladas etc. Assim como possuir um carro, uma jóia caros revela diferenciação social, também o corpo belo revela signos cuja eficácia simbólica dá a quem o possuir uma certa distinção e reconhecimento, como diria Bourdieu (1983).

Mas, originalmente a preocupação com o corpo belo ou mesmo saudável não é uma característica das classes trabalhadoras, fato constatado por Boltanski (1989); ao contrário, a cultura somática dos trabalhadores traz uma representação utilitária de corpo, concebendo-o como um instrumento que, pelo trabalho, garante a sobrevivência. Os trabalhadores dão prioridade à força e à produção que o corpo pode gerar. A estética do corpo é priorizada pelas classes médias e altas.

O que se registra atualmente nos usos sociais do corpo entre as classes populares, e neste caso, entre os comerciários estudados, é a disseminação de valores das classes médias e altas para as classes populares. Entretanto, isto não quer dizer que se trate do mesmo *habitus* gerador de tais comportamentos. Os estilos de vida são diferentes: membros das classes altas e médias desenvolvem atividades profissionais mais intelectuais, com menor exigência de esforço físico, possuem maior capital cultural e econômico, além de maior tempo livre. Para as classes trabalhadoras o sentido é inverso: desenvolvem atividades manuais, possuem menor capital cultural e econômico e o tempo livre é reduzido.

Não estamos diante de uma homogeneização da cultura somática de trabalhadores e outras classes, pois as diferentes classes sociais se distinguem menos pelo grau em que reconhecem a cultura legítima [do belo] do que pelo grau que elas a conhecem (Bourdieu, 1983, p.94).

Apenas aparentemente estamos diante dessa homogeneização. Ocorre que observamos nas falas dos comerciários, sem exceção, uma tendência à reprodução de um discurso retilíneo e homogêneo sobre beleza (mas também sobre saúde, vida saudável e hábitos alimentares). Eles recitam trechos bastante conhecidos dos programas televisivos, de revistas, jornais cuja legitimidade (principalmente a científica), reconhecem, mas que revelam não possuir conhecimento mais coerente e articulado daquilo a que se referem.

Os comportamentos em relação ao corpo e às formas classificatórias e classificadas do *habitus* corporal dos atores enredam um conhecimento da cultura das classes superiores como legítima, mas que não ultrapassam o nível do superficial, do mero conhecer, do memorizar. Os discursos encontrados sobre diversos temas, inclusive aqueles que explicam os motivos da prática de atividades modeladoras, mostram-se esvaziados e, “tudo se passa como se” fossem fruto de empréstimo da cultura da classe superior. Estamos diante de valores deslocados da situação na qual foram gerados e do *habitus* gerador, valores estes que não são reproduzidos na íntegra, mas são suficientemente

apreendidos para engendrar comportamentos semelhantes – caricaturais – aos das classes de origem. Contudo, estas nossas constatações não devem velar o fato de os empréstimos culturais constituírem verdadeiros mecanismos de construção da cultura. A chamada “cultura de origem” não se reproduz mecanicamente nos comportamentos e imaginário das classes populares, são ressignificados; ainda que aparentemente sejam iguais aos comportamentos tomados de empréstimos, sua constituição simbólica e mais profunda é vivida de formas diferentes. A isso, Certeau (2000) referiu-se como táticas de invenção do cotidiano.¹¹ Então, “pode-se dizer que o processo de difusão efetua-se de maneira completa no sentido de que os receptores possam assimilar, ou melhor, digerir o empréstimo, até esquecer sua origem estranha” (Boltanski, 1989, p. 31).

Finalizando, retomemos a pergunta inicial: há relação entre a situação de trabalho do comerciário e a prática de atividades modeladoras? Diante dos desdobramentos desta investigação não é possível estabelecer a natureza e o sentido de tal relação, podemos apenas estabelecer sua existência, descartando qualquer espuriedade entre as variáveis. Podemos dizer que a prática de atividades físicas modeladoras é um dos *modus operandi* para melhorar a boa aparência, complexo semântico/social muito importante no espaço de trabalho dos comerciários. Podemos também afirmar com segurança que este fato é bastante conhecido dos agentes, e como muitos disseram, a boa aparência é um composto de vários elementos: as roupas, a higiene – olhos, nariz sem mucos; unhas cortadas, cabelos penteados, barba feita, maquiagem, banho etc –, bom trato com as pessoas, boa educação e corpo em “forma”. Alguns chegaram a afirmar que a boa aparência é beleza, e há os que nascem belos e outros não, mas a atividade física pode ajudar a melhorar, dentro de limites, a natureza da pessoa. Para eles, as atividades modeladoras podem melhorar a boa aparência.

Em suma, podemos dizer que a boa aparência como uma preocupação importante entre os comerciários – o é para a sociedade como um todo, mas no espaço de trabalho sua ênfase é fundante – representa um conjunto de significados sociais que se agrupam em uma imagem corporal. Tal conjunto imagético de significados se constitui dentro do espaço da loja numa espécie de “mercadoria simbólica” a ser vendida antes da mercadoria material, cujo invólucro é o próprio corpo, quer seja na forma de beleza física, beleza

11 Alguns exemplos disso: os praticantes de musculação das classes populares sabem que a proteína é essencial para o desenvolvimento da musculatura; sabem também que há produtos industrializados com grande quantidade concentrada de tais nutrientes, contudo, diante da impossibilidade de obtê-los devido ao elevado custo financeiro, encontram no consumo da clara do ovo um equivalente ao alcance – há quem chegue a consumir claras de mais de uma dúzia de ovos nos dias de treinamento. Outros exemplos podem ser dados, especialmente, a partir dos muitos “mitos” que se criam sobre a atividade física: exercícios feitos de tal forma, antes deste ou daquele levam a queimar a musculatura; o programa de um atleta bem sucedido é o ideal para qualquer outro atleta; tomar água durante o exercício é prejudicial, principalmente quando os exercícios estão sendo feitos para diminuir a região abdominal; deve-se comer feijão e batata doce antes dos treinamentos; ginástica aeróbica é atividade de mulher, alongamento e relaxamento são coisas desnecessárias, fazer sexo nos dias de exercícios físicos faz perder massa muscular etc.

arrumada ou beleza ética. A mercadoria simbólica que se desdobra sobre a aparência, apresenta cotação valiosa no mercado das trocas simbólicas, cujas relações também estão presentes no cotidiano do trabalho; frisamos, por exemplo, as redes sociais que se estabelecem entre os empregados e os patrões e/ou entre os clientes. Basta citar que os tratamentos elogiosos e cordiais, os favores e prerrogativas nem sempre são orientados pela competência profissional. Alguns informantes fizeram alusão a isso da seguinte forma: “fulana foi promovida só porque era bonitinha”.

O fato de os comerciários prepararem seus corpos em academias de ginástica é importante para legitimar uma regularidade que se desdobra no seu espaço de trabalho, ou seja, a necessidade de ter **boa aparência**. Ela pode render-lhes lucros diversos (materiais e simbólicos), e por conta deles seus corpos tornam-se vitrines.

Notas metodológicas

Este texto é uma apresentação parcial, com algumas modificações – da dissertação de mestrado por nós defendida em 1998 no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB. A coleta de dados ocorreu em São Luís, capital do Maranhão. Na parte exploratória da pesquisa procedemos da seguinte forma: acompanhamos a rotina dos atores nas academias do SESC; visitamos cinco academias particulares; catalogamos e analisamos alguns anúncios de classificados de emprego dos dois maiores jornais da cidade (20 exemplares que circularam de novembro a dezembro de 1996 e de junho a julho de 1997), dos quais retiramos cento e oitenta anúncios de emprego, aplicamos 150 questionários (questões abertas e fechadas) na maior rua de comércio da cidade e, ainda, entrevistamos o presidente do Sindicato dos Comerciários de São Luís. Só então, procedemos à seleção e entrevistas semi-estruturadas com 10 vendedores de loja praticantes de ginástica aeróbica e musculação. Na escolha dos informantes consideramos o local de trabalho (vendedores de pequenas, médias e grandes lojas, lojas populares e lojas do *shopping*). Ouvimos vendedores e vendedoras com idade entre 20 e 35 anos, de traços étnicos distintos. Para complementar os dados fizemos ainda sete entrevistas semi-estruturadas com empresários, gerentes e chefes de pessoal das lojas.

Referências

- BAUDRILLARD, Jean. (1990). *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. Campinas: Papyrus.
- _____. (1995). *A sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Elfos.
- BOLTANSKI, Luc. (1989). *As classes sociais e o corpo*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Graal.
- BOURDIEU, Pierre. (1983). *Sociologia*. São Paulo: Ática.
- _____. (1992). *A economia das trocas simbólicas*. 3ª. ed. São Paulo: Perspectiva.

- BRAVERMAN, H. (1987). *Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX*. 3 ed. Rio de Janeiro: Guanabara.
- CASTRO, Ana Lúcia de. (2003). *Culto ao corpo e sociedade: mídia, estilos de vida e cultura de consumo*. São Paulo: Annablume/Fapesp.
- CERTEAU, Michel De et al. (2000). *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 5 ed. Petrópolis: Vozes.
- CODO, Wanderley; SENNE, Wilson A. (1986). *O que é corpolatria*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense.
- DUMAZEDIER, Jofre. (1994). *A revolução cultural do tempo livre*. São Paulo: SESC/Estúdio Nobel.
- FOUCAULT, Michel. (1992). *Microfísica do poder*. 10 ed. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. *A ordem do discurso*. (2001). 7ª. ed. São Paulo: Loyola.
- GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. (1991). *Educação física progressista: a pedagogia crítico-social dos conteúdos e a educação física brasileira*. São Paulo: Loyola.
- GOFFMAN, Erving. (1975). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GONÇALVES, Antônio Giovanni B. (1998). *Cultura somática dos trabalhadores: comerciários em academias de ginástica em São Luís*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba.
- HARAWAY, Donna. (2000). Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica.
- LE BRETON, David. (1994). *La sociologie du corps*. 2ª. ed. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1995). *Antropologia del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. (2003). *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus.
- MAFFESOLI, Michel. (1996). *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes.
- MAUSS, Marcel. (1971). *Sociologia y antropologia*. Madrid: Tecnos.
- MEDINA, João Paulo S. (1990). Inquietações burguesas do corpo. In *Motrivivência*, Ano II, Rio de Janeiro, n. 03, jan.
- SANT'ANNA, Denise Bernuzzi (org). (1995). *Políticas do corpo*. São Paulo: Estação Liberdade.
- WEBER, Max. (1994). *Economia e Sociedade*. 3ª. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

RESUMO

O corpo na vitrine

Discutimos, neste artigo, os usos sociais do corpo na atualidade, objetivando compreender práticas que hoje assumem lugar de destaque na vida das pessoas: o culto ao corpo em academias de ginástica. Tratamos dos motivos que levam trabalhadores do comércio (vendedores de loja) a freqüentar academias onde praticam regularmente ginástica modeladora (ginástica aeróbica

e musculação). A questão norteadora é saber qual relação pode existir entre essa prática e as exigências que a situação de trabalho do comerciário enreda. Vemos na “boa aparência” uma possibilidade de elo explicativo.

Palavras-chave: corpo; boa aparência; comerciário; academias de ginástica

ABSTRACT

The body in the window

This article discusses the contemporary social uses of the body. Our objective is to understand practices which today assume importance in peoples lives; in particular the cult of the body in gymnasiums. We look at the reasons which motivate shop attendants to frequent gymnasiums where they regularly practice body moulding techniques (body building and aerobics). The guiding question that underlies the study is to understand the relationship which may exist between these practices and the demands of the work situation of shop attendants. We see in the notion of “good appearance” one answer to the question.

Keywords: body; good appearance; shop attendant; gymnasium

Enviado para apreciação: agosto de 2004

Aprovado para publicação: outubro de 2004

O MITO REVOLUCIONÁRIO-DEMOCRÁTICO DO DISCURSO PETISTA NA DÉCADA DE 1980¹

Rui Gomes de Mattos de Mesquita

Discutir a formação de mitos requer a compreensão de que o processo social de significação tem uma dimensão simbólica. Um signo, assim, não guarda correspondência direta, sem mediação, com os objetos. O “real” - que existe materialmente - tem que ser composto em “realidade” (Carontini & Peraya, 1979). Numa perspectiva laclauiana os significantes - especialmente os que têm função política - são vazios e a linguagem é constitutiva dos objetos. Resta refletir sobre o grau de liberdade de significar.

Para Saussure (Carontini & Peraya, 1979, p. 2-6), todo discurso se insere em uma “comunidade social” e não pode romper radicalmente com as convenções que regem a língua. Dessa forma, as práticas significantes são limitadas pela necessidade do sujeito significar, pois requer receptores que comungam um certo “campo de significação”. Como o veículo - histórica e socialmente constituído - de significação é a língua, justifica-se a tese laclauiana (1993) da autonomia apenas relativa por parte dos sujeitos. Esse campo de significação é formado pela circulação de sentidos que dependerá, segundo CH. Pierce (Carontini & Peraya, 1979, p. 15), da presença de um *interpretante*. Este se coloca entre o signo a ser transmitido e o receptor/destinatário. Só assim um objeto é significado e inserido no circuito da comunicação. Essa mediação garante a vinculação da língua às relações sociais. A língua, assim, não é um sistema fechado cujo funcionamento se estabeleça do ponto de vista lógico-metafísico. Ao contrário, esse interpretante - ele próprio um signo - requer, para sua circulação, outro interpretante. Tal processo se dá em uma *cadeia de equivalências* que é contextualizada historicamente e fixa significados.

Antevê-se que a arbitrariedade no “laço” entre significante e significado (Carontini & Peraya, 1979, p. 59) não depende “da livre vontade do sujeito”. Há uma fixação de sentidos socialmente estabelecida, cuja mutação requer práticas significantes (articulatórias) capazes de conservar ou imputar sentidos aos signos. Essa circulação de sentidos é constitutiva da realidade que tem, assim, um caráter simbólico. Para Lacan (Zizek, 1996) esse processo de simbolização não abarca a totalidade do *real*. Haverá sempre “espectros” que emergem como possibilidade para a articulação de novos laços. Esses espectros podem ser antagônicos aos discursos hegemônicos: ponto de articulação de uma crítica da ideologia.

Assim, as mutações no signo têm um caráter social e acontecem numa cadeia de equivalências. Significação, neste contexto, deve ser distinguida de

¹ Agradeço os comentários e sugestões dos professores Joanildo Burity, Remo Mutzemberg e Silke Weber.

valor (Carontini & Peraya, 1979: 62). É a arbitrariedade do laço entre significante e significado na primeira que garante a relatividade e contingencialidade do segundo. Paradoxalmente, não se pode pensar em significado sem que se remeta a valor, o primeiro é um momento fotografado do segundo, pois não existe uma imanência do significante. Nesse emaranhado de sentidos

... os significados... são... rigorosamente diferenciais e sua delimitação inteiramente negativa, a saber, o valor, em seu aspecto conceptual, aparece nitidamente logo que se tenha em vista casos de sinonímia. 'Os sinônimos 'temer' e 'recear' só existem um ao lado do outro, *temer* enriquecer-se-á com todo o conteúdo de *recear*, enquanto *recear* não existir... a introdução de um signo novo na língua perturba seu sistema a tal ponto que ela diminui de outro tanto a significação dos demais signos. Inversamente, se a língua, em seu início, possuísse apenas dois únicos signos todas as significações se teriam distribuído sobre esses dois únicos signos (Carontini & Peraya, 1979, p. 65).

Para Barthes (1985, p. 133) "... postular significação é recorrer à semiologia". As ciências que o fazem são "... ciências dos valores; não se contentam em circunscrever o fato: definem-no e exploram-no como um *valor de equivalência*". A significação mítica, então, está sempre em relação a outros valores e seus sentidos passam por uma "distorção" em um contexto histórico. Essa distorção não deve ser caracterizada como "falseamento", pois o discurso é da ordem do simbólico. Seu caráter contingente, contudo, é ocultado.

O mito, que remete a uma leitura pretensamente objetiva do social, tem três características: a) tem uma função, pois não surge por mera casualidade e nutre uma relação pragmática com o grupo que o alimenta: está **vinculado às práticas articulatórias**; b) é naturalizado; destituído de história anterior - **ideológico** - pois trata como natural o princípio de leitura que propõe; c) remete a uma plenitude ausente; cria um não-lugar, um *espaço mítico* (Laclau, 1993) para onde pode, potencialmente, remeter os elementos antagônicos (aos discursos hegemônicos) do real. Tal espaço, contudo, como vimos, precisa fazer circular sentidos e sofre as coerções peculiares às cadeias de equivalência.

Como o discurso tem que ser analisado em seu aspecto contextual, identificar as equivalências processadas é fundamental para que tenhamos um ponto comum às formações discursivas que perpassam o primeiro. Note-se que seu caráter ideológico pode ser identificado na assunção do que não precisa de justificação (Zizek, 1996) e que serve como o elemento de unção das suas formações discursivas. É esse elemento dado que forja as identidades coletivas e cimenta a equivalência de valores. Teríamos, então, a ideologia como constitutiva das identidades coletivas. Uma vez que tal construção ultrapassa o âmbito lingüístico e vincula-se às práticas articulatórias, temos que considerar uma perspectiva empírica para a análise do discurso que englobe sua dimensão extralingüística.

Assim, de acordo com o conceito de texto em Kristeva

... o texto [é] um aparato trans-lingüístico que redistribui a ordem da língua, pondo em comunicação uma fala comunicativa que visa à informação direta com diferentes tipos de enunciados anteriores ou sincrônicos. O texto é, portanto, uma *produtividade* (Carontini & Peraya, 1979, p. 120).

Dessa forma, o texto é uma categoria que expressa a união da língua ao contexto

Pelo simples fato de que leva em conta as leis do discurso estabelecido, o texto abre seu trabalho no palco da realidade social. Bulir nos tabus da língua remanejando suas leis e categorias é também bulir nos tabus sociais e históricos: o sentido dito e comunicado do texto atravessado pela ação revolucionária da significância está portanto duplamente orientado para o sistema significante no qual se produz (a língua e a linguagem de uma época e de uma sociedade precisa) e para o processo social ao qual se articula enquanto prática discursiva. Esses dois registros, cujo funcionamento é autônomo, podem disjuntar-se por vezes em práticas sociais menores, mas se realizam sempre nos textos que marcam os blocos históricos. (idem, p. 121)

É interessante a intuição de Kristeva (Carontini & Peraya, 1979, p. 122) que considera que o texto “traça os limites” do “sistema conceptual que fundamenta a inteligência” em determinado bloco histórico. Mas, por quais meios se pode transpor tais limites? Como os sujeitos emergem com a possibilidade de inscrever novos significados? Vimos que o texto (ou discurso) deve ser concebido em seus aspectos lingüístico e extralingüístico. Ainda, que o simbólico é constitutivo da “realidade”. Esta tem nos elementos foracluídos do “real” pontos potenciais de antagonismo que podem emergir na forma de “espectros”: lócus virtual da crítica da ideologia. Esta – que também é ideológica - ao veicular novos valores no circuito comunicativo modifica-os na totalidade deste último. Os enunciadores dos valores (sujeitos) modificam sua identidade à medida que veiculam novos sentidos. Isto remonta a uma diferenciação entre sujeito e objeto. O primeiro se diferencia do segundo (práticas sociais concretas) pela sua característica ontológica de simbolização.

O circuito comunicativo seria a expansão da instância do sujeito falante e ao mesmo tempo da instância do signo, o que quer dizer também que o sujeito é o signo e não pode constituir-se fora do signo. Num dicionário da sociedade de troca, o signo seria sinônimo de sujeito, da comunicação e da fala (ibidem, 1979, p. 119).

Questiona-se a imanência do social e a existência de um mundo ideal. Deve-se (Zizek, 1996, p. 22), porém, negar a impossibilidade de uma “realidade extra-ideológica”. Embora a construção da realidade seja da ordem do simbólico, “...devemos, ainda assim, sustentar a tensão que mantém viva a crítica da ideologia”. Esta última é capaz de revelar a parte do real “recalcada” pelo discurso hegemônico. Assim não caímos na armadilha de considerar a existência de um mundo regido pelo Logos da língua. Para Lacan (ibidem, p. 26), os espectros da realidade lhes são constitutivos. Como a simbolização sempre fracassa, há uma “dívida simbólica não quitada”. É essa lacuna entre o real e a realidade que possibilita as “aparições espectrais”. Estas são (ibidem, p. 26) a “... exterioridade desconhecida pela ideologia” que é “a exterioridade...

da realidade social extratextual”. Desta forma Zizek aponta uma imbricação necessária e não imanente entre matéria e substância, significante e significado. Por certo a crítica da ideologia também tem uma dívida simbólica a quitar. Mas essa crítica é feita desde uma perspectiva do real.

Tal dívida possibilita os deslocamentos sob a propulsão da circulação de novos valores e os sujeitos emergem em função desses deslocamentos. Estes caracterizam a existência de um terreno de indecibilidade radical. Assim, Laclau (1993, p. 77) entende por mito “... um espaço de representação que não guarda nenhuma relação de continuidade com a objetividade estrutural dominante”, pois articula o antagonismo do real. Os termos do mito são externos à “espacialidade objetiva” da estrutura e criam um novo espaço de representação. Toda objetividade, neste sentido, pressupõe atos de escolha (poder), remetem à cristalização do mito e revelam a vocação hegemônica deste.

Tal vocação gera a necessidade de veiculação de novos valores. As articulações que a materializam se dão em vistas a constituir o espaço mítico. Tal espaço se contrapõe ao espaço estrutural dominante e agrega o conjunto dos deslocamentos em um dado contexto histórico. Segundo Laclau (1993, p. 78) este espaço tem um caráter metafórico. Surge como plena positividade, animado pelo fascínio de uma “terra prometida”; o não-lugar que emerge de uma *ausência* - a falta de estruturalidade da estrutura - a ser preenchida.

Considerando-se o caráter de exterioridade do mito à espacialidade da estrutura os deslocamentos não têm uma lógica ontológica. A possibilidade de articulação e formação de identidades vincula-se à capacidade de significar algo diferente da “literalidade” do deslocamento. Ao veicular novos valores, os sujeitos se identificam com o objeto (prática) social: constroem sua identidade (Laclau, 1993, p. 79), através de *atos de identificação*, que funcionam como “superfícies de inscrição”. É o caráter simbólico dessa superfície mítica que permite a circulação de valores e a constituição do espaço mítico. Sua radicalização (ibidem, p. 80) depende da capacidade de metaforização do mito. Só assim poder-se-á expandir os valores a serem veiculados. No limite, tal expansão leva à formação de imaginários e a não transparência das reivindicações sociais. Ou seja, as posições de sujeito existem em relação a práticas articulatórias e não a partir de uma imanência do social².

Estabelece-se, outrossim, uma relação de limite mútuo entre os elos da cadeia que pressupõe a distorção *parcial* das identidades prévias. É assim que

2. Barthes (1985, p. 176) diz que “todo o mito um pouco generalizado é efetivamente ambíguo, porque representa a própria humanidade daqueles que, não tendo nada, o ‘pediram emprestado’”. Isto remonta ao que significa a aceitação das práticas articulatórias do jogo democrático para o mito marxista do comunismo. Aceitá-las significa, no limite, modificar a identidade do sujeito (classe operária), que é um elemento ideológico fundamental em relação ao referido mito. A questão subjacente a ser posta é o caráter antinômico do mito comunista com as práticas articulatórias típicas da democracia.

... equivalência não significa identidade; cada uma dessas transformações retém algo de sua própria identidade e, no entanto, o caráter puramente privativo de cada identidade é subvertido através de sua participação na cadeia de equivalência (Laclau, 2002, p. 22).

Não há cadeia entre identidades fixas³ e nem o livre estabelecimento de equivalências, pois as “sobras” de identidade dos elos exigem uma solução de coerência. Isto remete ao caráter de totalidade do circuito de comunicação e à mudança social.

Laclau (2002, p. 23) chama a deformação equivalencial de encarnação. A impossibilidade do objeto - conteúdo particular, “literal” - ser encarnado em uma plenitude ausente (pelo mito) se constata na expressão não transparente do corpo encarnante. Este conserva conteúdos prévios - assim como a forma do mito conserva o sentido distorcido no sistema mitológico - já que os utiliza para expressar o objeto encarnado, que é inexprimível. Assim (ibidem, p. 24), “o específico da equivalência é a destruição de sentido através de sua própria proliferação”. Ou seja, os conceitos agregados a um significante deformam as identidades dos elos. Essa ampliação da cadeia equivalencial, por um lado, expressa uma maior vigência social do mito e, por outro, enfraquece os “traços diferenciais” dos elos da cadeia, à medida da expansão desta última e da sua aproximação com um imaginário social. Ou seja, a expansão da cadeia equivalencial dilui o programa orientador da ação dos agentes sociais.

Para analisar a cadeia equivalencial em torno de mitos de democracia precisamos verificar seus elos. Se democracia é equivalente de socialismo e este pressupõe uma radical distribuição de renda, democracia passa a ser equivalente de distribuição de renda. Por sua vez, a coletivização dos meios de produção pode passar a ser equivalente de democracia e assim por diante. A expansão dessa cadeia enfraquece o mito posto que, transformado em algo muito amplo (imaginário), absorve princípios de leitura por demais díspares.

Para Laclau (2002, p. 53-4) há uma relação de mútua dependência entre a tentativa de sutura do social, como uma operação impossível, e a particularidade do objeto que o encarna. Encarnados pela plenitude ausente - o não-lugar do mito onde, pretensamente, ocorre a sutura - e distorcidos na cadeia de equivalência, os objetos particulares passam a ser elos de uma cadeia que deve ser vislumbrada como um todo operante. Assim, são os restos de particularidade que impossibilitam uma cadeia de equivalência a ser uma mera junção de identidades. Há, assim, (ibidem, p. 54-5) uma “... resistência de sentido já estabelecida que obstaculiza as equivalências novas”.

Esse jogo de dupla dependência tem um efeito contraditório na constituição de um *espaço mítico*. Este, como se sabe, é constituído através da metaforização do significante, ou seja, uma “distorção” de sentido, que remete

3 Conforme o conceito leninista de hegemonia.

a uma plenitude ausente. Busca, assim, contra os efeitos desestruturantes do deslocamento exercer hegemonia. O aumento de sua vigência social depende de sua capacidade de metaforização⁴, que tem a sua condição de existência condicionada à dialética da ausência – deslocamento da estrutura – e da presença – identificação com a plenitude não alcançada. Sendo assim, as equivalências entre os elos de uma cadeia dão-se através de metaforizações que sofrem uma “resistência de sentido” articulada pelos elos já estabelecidos. Por outro lado, tal obstaculização é essencial para “fixar” significados e impossibilitar um fluxo contínuo de sentidos.

Podemos entender agora porque o sujeito surge quando há deslocamentos na estrutura. Outros princípios de leitura se opõem ao efeito desestruturador daqueles. Assim entendemos a vocação hegemônica e política do mito: ele tenta operar um fechamento ideológico que subverta a objetividade. Para tal, os mitos (sujeitos) “criam” um espaço para onde remetem os elementos antagônicos à estrutura deslocada.

Para se tornar hegemônico o sujeito tem que operar atos de identificação (escolhas), que constituirão sua identidade. Este é o ponto essencial de uma abordagem não essencialista para qual todo sujeito é político. São enunciadores dos elos de uma cadeia de equivalências e têm suas identidades subvertidas nessa cadeia. Não existe, assim, um *programa* naturalmente vinculado a um grupo de agentes sociais. Os princípios de leitura sofrem alterações e toda fixação de posição de sujeito significa a cristalização do mito.

Mitos de democracia e marxismo

O intercâmbio entre mito e ideologia se dá à medida que o mito, como princípio de leitura, instrui contingencialmente o “trabalho” dos suportes ideológicos de um discurso – aquilo que não precisa ser justificado e serve como “cimento” de composição da realidade. No marxismo (Torfing, 1999) tais suportes são o econômico como epifenômeno e a redução de classe. Laclau e Mouffe (1985), estudando a genealogia do conceito de hegemonia no seio do marxismo, ressaltam a expansão (real) da contingência em detrimento da lógica da imanência do social.

Rosa Luxemburgo, ao discutir a greve de massas, levanta a questão da *unidade da classe operária* e da estratégia revolucionária. Ao falar do espontaneísmo das massas, evidencia a impossibilidade de controle sobre os rumos da História. A questão da unidade da classe operária teria que ser assegurada no próprio processo revolucionário que, devido a seu caráter espontâneo, não imanente, não poderia ser controlado. A diversidade das

4 De acordo com Laclau (1993, p. 79) “toda frustração, toda reivindicação insatisfeita encontrará sua compensação ou sua contrapartida no mito de uma plenitude alcançada. Esta indeterminação do mito a respeito dos deslocamentos específicos que expressarão através da possibilidade de sua superação, é uma consequência direta de seu caráter metafórico, da possibilidade que se abre de dar um modo de expressão a forma mesma da plenitude, mais além de toda deslocação concreta”.

lutas isoladas viria a sofrer um deslocamento de significação pela sobredeterminação de umas lutas sobre outras. A unidade de classe seria então simbólica.

A própria lógica do espontaneísmo é simbólica, pois rompe com os sentidos literais. Contudo, seria antitética em relação à lógica da necessidade que, ao considerar a determinação do econômico, não absorve as variações contingenciais e nutre a crença (ideológica) no acesso literal ao real. Devido ao seu caráter antitético a ampliação da lógica da primeira se dá em detrimento da lógica política da segunda. Ao contrário, a expansão da lógica da contingência comprometeria o campo do monismo⁵.

Para Kautsky o partido era o portador da ciência (marxismo). A existência de *interesses socialistas* pressupõe que a classe operária é portadora de uma *identidade* definida nas relações de produção. Tal lógica só se expande em detrimento do político tido como mero reflexo superestrutural. Não seria desejável, assim, que o partido se abrisse a composições com outras forças políticas, sob pena de comprometer sua pureza identitária.

Para Bernstein a questão da fragmentação não seria resolvida através de mudanças infraestruturais e sim pela intervenção política. Bernstein procurava quebrar o isolamento da classe trabalhadora. Observa a complexificação da classe operária nos centros industriais e questiona a lógica da necessidade. Contudo, considera que o elemento unificador é a classe. Mostra, assim, que estava apenas tentando limitar os efeitos da causalidade presente na ortodoxia. Seu questionamento tem o limite de recusar a extensão da “cientificidade” marxista a ponto de cobrir todo o campo da previsão política. Mas (Torfing, 1999), a unidade da classe operária para Bernstein se daria por sua capacidade de organização dirigida por um impulso ético. Ele operara uma substituição do mecanicismo objetivista presente em Kautsky, por um subjetivismo ético.

Já o sindicalismo revolucionário de Sorel aprofunda a crítica ao racionalismo do materialismo histórico sem adotar o subjetivismo ético. Para Sorel, a unidade da classe operária teria que ser politicamente construída. Tinha a greve geral como um *mito* que poderia condensar a unidade de classe. Sorel discutiu conscientemente a lógica da contingência: para ele não existia a positividade do social e a possibilidade de sua desintegração era real. A classe operária, contudo, manteria sua identidade através de uma política de independência que garantisse sua unidade. Qualquer dispersão, *inclusive a democracia*, era mal vista. Mas o sujeito da transformação continua a ter um pertencimento de classe. Isto é um problema, posto que se ele admite a não positividade do social os agentes sociais não deveriam ser fixados, obrigatoriamente, na categoria de classe social.

5 Notar que essa fragmentação aparece como um “espectro” do real em relação ao discurso do marxismo. Assim, as escolhas feitas pelo marxismo revelam-se como atos de poder que intentam a criação de uma “realidade”. Nesse sentido há poder - expresso no fato de que o real tem elementos excluídos - mesmo com um discurso não hegemônico em uma dada sociedade.

A experiência russa é salutar para a compreensão desse problema. A situação na Europa era marcada por um grau de maturidade da burguesia que tornava frágil a unidade da classe operária. Já na Rússia, a fragilidade da burguesia impulsionava a classe operária a assumir as tarefas *tidas como historicamente pertencentes* à primeira. A questão da unidade exigia a intervenção política do operariado. Essa infiltração nas tarefas pretensamente burguesas recebeu o nome de hegemonia, tida como liderança política.

Para os sociais democratas russos as tarefas assumidas pelo proletariado ainda eram burguesas. Consideravam uma anomalia na *narrativa* da história que seria determinada na infraestrutura. Aceitavam, contudo, uma segunda narrativa que seria determinada pela primeira. A classe operária, assim, não alterava sua identidade levando a cabo a tarefa que lhe era estranha, o que nos faz entender que o vínculo de hegemonia e liderança política em Lênin tem raízes na crença em interesses dados. Em contraste, para os pós-estruturalistas em pauta, a relação entre a tarefa e o agente é uma relação de exterioridade.

A segunda narrativa ganha novo impulso quando Trotsky passa a considerá-la condição contemporânea global. A hegemonia torna-se, assim, um princípio fundamental para a recomposição social e passa a ocupar um lugar estratégico para a revolução socialista. O contingente em Trotsky, contudo, não é absorvido teoricamente. Ele se referiu a “características especiais” da história não redutíveis às categorias teóricas, mas passíveis de incorporação numa narrativa da história. Seu limite está na assunção de uma infraestrutura que determina em última instância a segunda narrativa.

Por outro lado, o desenvolvimento desigual e combinado abriu um terreno fértil para que o marxismo pudesse rever sua concepção das lutas sociais. As especificidades russas, mesmo pensadas como uma segunda narrativa, revelam uma espécie de “presença discursiva”. O terreno democrático torna-se mais complexo. Somente o reconhecimento de que as tarefas democráticas não são tarefas burguesas é que permitirá a superação dos problemas referentes à articulação entre socialismo e democracia. A prática socialista teria que sair de seu gueto de classe e articular múltiplos antagonismos, reconhecendo que esses não são necessariamente antagonismos de classe. Como corolário da inexistência de identidades fixas, não existe uma matemática exata de quem perde e de quem ganha entre as classes. Uma vez que o racionalismo da primeira narrativa, a da necessidade, é questionado, a transparência do processo de representação é também posto em xeque.

Gramsci é quem rompe com a noção de hegemonia como uma aliança de identidades sob a liderança de um partido. Introduz um conceito democrático de liderança não só política, mas também intelectual e moral, que objetiva a construção de uma vontade coletiva de caráter nacional-popular. Essa última opera ideologicamente para a formação de um bloco histórico. O comunista italiano não considera que os sujeitos políticos sejam as classes sociais e sim complexas vontades coletivas que são o resultado de articulações políticas de forças históricas que não têm nenhum necessário pertencimento de classe. Entretanto haveria um único princípio unificador das formações hegemônicas:

o de uma classe fundamental. A hegemonia de classe ainda teria uma fundação ontológica, não sendo o resultado da própria luta hegemônica. A perda da classe operária significa a reconstituição da hegemonia burguesa e a luta por hegemonia seria um jogo de soma zero.

Subjacente a essa genealogia do conceito de hegemonia de Laclau e Mouffe (1985) está a refutação da existência de um substrato racional da história de acordo com o imaginário iluminista de ciência. Essa é uma contribuição importante para o debate contemporâneo sobre o marxismo e sua relação com a democracia.

O discurso petista na década de 1980

Mário Pedrosa, quando da Fundação do PT, anunciou que ao se inscrever naquele partido deixava “à sua porta os preconceitos”, pois aquele não teria um “livro sagrado”. O comunista histórico - na tentativa de se desvencilhar de uma tradição que teria conduzido a esquerda a erros históricos - proclamava a novidade que significava o PT (Partido dos Trabalhadores, 1998). Para o leitor familiarizado com os estudos pós-estruturalistas (Laclau, 1993, p. 76; 84), é possível vislumbrar nesse discurso - o qual chamaremos de *discurso petista* - a presença do *mito de socialismo* como uma superfície de inscrição. Um mito, segundo essa abordagem, teria a capacidade inesgotável de significação⁶. Nesse caso, os “dogmas” do socialismo real, os “livros sagrados”, não corresponderiam ao “verdadeiro” socialismo, aquilo que estaria na essência do marxismo.

Nessa perspectiva, Perseu Abramo (1988, p. 2-6) aponta para o episódio de isolamento do partido na campanha das diretas-já; ocasião em que os comunistas teriam acompanhado “... a onda de apoio à transição conservadora e ao governo Sarney”. Tal postura do PT em relação ao Estado e à burguesia viria acompanhada de um compromisso de *organização dos trabalhadores pela base* com o intuito da construção do socialismo.

Conquistamos muitos sindicatos na cidade e no campo, conseguimos dar saltos que, comparados com outros períodos históricos, nos levam a concluir que vivemos um momento muito **original, sem paralelo com o passado**. O movimento sindical brasileiro praticamente não conhece a atuação de centrais sindicais, exceto por curtíssimos períodos ao longo de sua história; assim como a sociedade brasileira nunca conviveu, com raríssimas exceções igualmente limitadas no tempo, com partidos operários na legalidade (Oswaldo Bargas, 1988, p. 43-5) (grifo nosso).

Como pano-de-fundo dessa discussão havia uma disputa acerca da relação que o PT teria com a transição democrática. As posições variavam de

6 Para Barthes (1985, p. 136) “o mito é um sistema particular, visto que ele se constrói a partir de uma cadeia semiológica que existe já antes dele: *é um sistema semiológico segundo*. O que é signo... no primeiro sistema, transforma-se em simples significante no segundo”. O primeiro sistema seria uma linguagem objeto - no nosso caso, os sentidos anteriores do socialismo; sentido que o mito petista, como uma metalinguagem se utiliza para seus fins, ou seja, adapta à realidade, ao seu contexto histórico.

uma perspectiva mais instrumental a posições que ao assumir o jogo democrático, o faziam para que se criassem condições seguras para o “embate decisivo”. A democrática, assim, teria que ser mantida ao limite máximo. Posturas aventureiras poderiam conduzir a um retrocesso. Os limites teóricos e práticos a serem desenhados entre democracia e ruptura revolucionária tencionavam os elos da cadeia de equivalências do discurso petista.

Cabe refletir acerca dos efeitos que as práticas articulatórias do PT ao longo da década de 1980 teriam sob a sua *identidade de classe*, tendo como pano-de-fundo a ideologia marxista. Uma forma de se perceber melhor a influência desta última no discurso petista é avaliar, como fez Weffort (1992, p. 144), “os efeitos do terremoto de 1989-1991”. Com efeito, o impacto dos acontecimentos que fizeram ruir o império soviético teria sido um marco capaz de impulsionar e radicalizar toda uma revisão do marxismo. Weffort considera que tais acontecimentos eram “impensáveis nos termos dos paradigmas históricos então vigentes” (Ibidem, p. 144). No discurso petista, o fim da história era o “reino da liberdade”, cuja concretização dependia da política autônoma da classe trabalhadora. Percebem-se, então, os perigos que representava a “institucionalização” de forças políticas revolucionárias e a ideologia marxista atuava na interdiscursividade constitutiva das formações discursivas do discurso petista.

Este era, assim, eivado por noções teleológicas. Abramo (1988, p. 2-6) anteviu que

... é possível detectar... um processo brasileiro de transformação socialista... várias das condições objetivas para um processo socialista já se acham colocadas no cenário econômico e social desde há anos. **Foram criadas pelo próprio desenvolvimento do capitalismo no Brasil:** expansão e concentração do capitalismo industrial, crescimento do capitalismo agrário, formação de um sistema de classes sociais, existência de instrumentos sindicais e partidários de organização e conscientização da luta de classes, inexistência de um projeto hegemônico da burguesia... Vinham faltando, porém, o que se chama de condições subjetivas, isto é, de vontade e capacidade dos sujeitos do processo de atuarem nessa direção. Ao que parece, algumas dessas condições subjetivas estão começando a existir... a tendência geral é o **progressivo** avanço (grifo nosso).

Seria muito difícil, antes de 1989, para Francisco Weffort, considerar a “valiosa distinção entre sistemas econômicos e valores culturais” e sugerir “a elaboração de perspectivas teóricas destituídas de qualquer determinismo” (ibidem, p. 146).

Se o socialismo voltar a conquistar um novo sentido, será porque os socialistas foram capazes, afinal, de reconhecer a existência e legitimidade de seus adversários. Ou seja, de reconhecer que o socialismo, em qualquer forma imaginável, deve ser concebido como uma *possibilidade*, não como uma *necessidade* histórica. Depois dos acontecimentos de 1989-1991, não será difícil para os socialistas entender que eles não são, afinal, donos do futuro” (ibidem, p. 152).

Uma pergunta se impõe: como o mito de socialismo pôde conviver com outro *mito*: o de democracia? Tais mitos, uma vez que têm uma vocação

hegemônica, procuram circular valores com vistas à sua fixação e à constituição de um *espaço mítico*.

À maneira de Keck (1991) caracterizaremos o PT como uma “anomalia” na transição democrática brasileira. Um agente social que imprimiu um princípio de leitura (mito) diverso à democracia e ao socialismo se contrastado aos discursos hegemônicos. Ou seja, inaugurou um espaço de representação antagônico àquele da Aliança Democrática (PMDB/PFL), que representava a espacialidade da estrutura. O PT emergiu como um sujeito articulador de elementos foracluídos e os remeteu a um não-lugar, uma sociedade “sem explorados e sem exploradores”. Democracia, nesse contexto, estava em equivalência com socialismo e limitavam-se mutuamente dentro de um contexto histórico específico.

Assim, a “verdadeira” democracia - que seria operária e não burguesa - só viria com o advento do socialismo, o qual exigia práticas articulatórias altamente seletivas, capazes de salvaguardar a identidade da classe trabalhadora. Ou seja, o discurso petista pretendia hegemonizar à maneira leninista a luta pela implantação do socialismo. Estabelece-se, assim, um problema de coerência na cadeia de equivalências, uma vez que se fazem presentes as duas lógicas da tradição marxista: a da necessidade e a da contingência. Tal discurso coloca para si o desafio de conciliar essas lógicas em um contexto que possibilitou experiências políticas extremamente ricas e originais⁷.

Tal questão, contudo, não teria solução num plano estritamente racional, em que os sujeitos pretensamente têm clareza acerca de suas reivindicações. O próprio conceito de mito que temos trabalhado remete a uma noção não essencialista de sujeito. Os atos de identificação expressos nas práticas articulatórias por vezes afastam-se do que eventualmente possa se assumir como “interesses históricos” do proletariado. Isto nos remonta à exterioridade do mito em relação à espacialidade da estrutura, uma vez que desautoriza qualquer lógica imanente do social. Tais articulações, assim, são envidadas desde uma perspectiva metafórica do mito e a circulação de valores na cadeia de equivalências se dá por atos de identificação que são constitutivos do sujeito.

Esse entendimento é fundamental nessa reflexão sobre o discurso petista que surge sob a égide da crítica ao socialismo real. Mostra-se, dessa forma, disposto a resgatar a essência democrática do marxismo sem abandonar seus suportes ideológicos centrais: *o econômico como epifenômeno e reducionismo de classe*. Mantém-se, assim, na lógica da necessidade enquanto reivindica para si a hegemonia de “tarefas” democráticas. Nesse sentido a democracia social - direta e participativa -, ao se contrapor ao projeto burguês de democracia meramente representativa, era colocada como ante-sala, numa perspectiva

⁷ Para ver um excelente estudo em relação à tensão no interior do PT entre a tradição marxista e os desafios da contemporaneidade, ver “PT: a contemporaneidade possível – base social e projeto político”, de Benedito Tadeu César. (2002).

de acúmulo de forças para o momento da “inevitável” ruptura revolucionária. Só então, poderia se viver uma “democracia socialista”, condição *sine qua non* para a existência de um verdadeiro socialismo. A tensão peculiar a esse programa petista, como vimos, traz a identidade de classe como “dada”, estabelecida no processo produtivo. A classe operária seria naturalmente mais avançada do ponto de vista político. Abramo (1988, p. 2-6), referindo às Diretas-já, considera que “a classe média politizada” apenas “adere à campanha na esperança de acabar com a ditadura e de transformar o regime [militar]”. Cabia à classe operária a “liderança” de setores de classe que, de outra forma, seriam conduzidos pela burguesia. A luta pela “hegemonia”, outrossim, requereria o estabelecimento de lutas parciais no contexto de transição:

... o problema parece... residir... na concepção ultimatista de determinadas correntes que, tanto no campo político como sindical, desprezam a luta por objetivos parciais e uma estratégia de acúmulo de forças, adotando uma linha apocalíptica de apressar, a todo custo, o *confronto final*, mesmo que não tenhamos **ainda** a menor preparação para o **embate decisivo**” (Costa, 1988, p. 39-40) (grifo nosso).

Há, dessa forma, que se tratar da relação do PT com o marxismo. Os vários “marxismos” (César, 2002; Garcia, 1991; Netto, 1991; Genro, 1991) no PT eram críticos não só do socialismo real, mas também da social democracia. Intelectuais de várias filiações procuravam se afastar tanto da “dogmatização” do marxismo, levada a cabo pela III Internacional Comunista, como do “socialismo científico” da II Internacional, de onde nasceu a versão reformista da social democracia. *Tinham resistência à possibilidade de assumir tarefas de gestão do Estado burguês como ocorreria à social democracia européia.* Carvalho (1990, p. 49-53), contrastando o conteúdo do PAG (Plano Alternativo de Governo) e as Resoluções do V Encontro Nacional, revela que

De início havia uma contradição nítida em se afirmar que o governo não estaria expressando a luta direta pelo socialismo, mas que teria de tomar *medidas de caráter socialista* em setores essenciais da economia. Ora, se os setores “essenciais” são socializados, no essencial se chegou ao socialismo. Sob outro enfoque, se *as medidas de caráter socialista* não significam a socialização tal como se entendeu sempre (posse coletiva dos meios de produção), o que significariam então? Poderiam ser medidas de democratização do aparelho de Estado e da gestão das empresas, ou o aprofundamento da luta democrática. Mas, nesse caso, para o governo se viabilizar seria mesmo necessária a *ruptura revolucionária*?

A questão colocada era o que fazer com os setores hegemônicos pelo PT, mas que não se colocavam a perspectiva da ruptura. Ou seja, o programa de governo era mais “amplo” do que o do partido, uma vez que seus “valores” entraram em equivalência com valores de colorações ideológicas e *memórias discursivas* variadas. Para Carvalho (ibidem) “... o programa econômico de emergência apresentado por nós em dezembro de 1988 revela um **esforço de inserção na conjuntura**, reunindo propostas concretas para problemas

imediatos” (grifo nosso). Nessa perspectiva, administrar o capitalismo, ainda que “de forma diferente das forças conservadoras”, era “simplesmente um tabu no nosso meio”.

Ainda assim o discurso petista teria como horizonte o advento do socialismo numa perspectiva *classista*. Diferenciava-se da perspectiva social democrata por ser um partido profundamente enraizado nas lutas operárias e populares. Seria então bem mais ousado e *original*. Assim, Carvalho (ibidem) afirma que “administrar o capitalismo com o objetivo de transformá-lo é um desafio histórico gigantesco, para o qual não há respostas suficientes na história do movimento operário e dos países socialistas”. Neste sentido é que podemos entender qual o papel das bases, para o discurso petista. Vistas desde uma perspectiva *classista*, tais bases seriam a garantia de que o partido não se desviaria dos “preceitos ideológicos da classe operária”. Mantendo seu vínculo com as mesmas poder-se-ia arriscar a “tentação” reformista mantendo acesa a chama revolucionária. Ainda segundo Carvalho:

A síntese que acabou permitindo a aprovação da linha geral do PAG não resolveu nenhuma dessas discussões de fundo... O que permitiu a síntese foi a convicção, comum a quase todos, de que o governo Lula precisaria ao menos começar a governar - quando mais não fosse, para melhor estar posicionado nas suas relações com as amplas massas no momento em que a radicalização da sociedade conduziu à ruptura, tida por alguns como inevitável... À medida que a campanha cresceu... a necessidade de ampliação da base social acabou empurrando o consenso dos companheiros para a necessidade de políticas amplas e factíveis, capazes... de ganhar nas urnas... [e] articular mais firmemente o espectro de alianças que se desenhava em torno do PT... aí surge... a ‘tentação reformista’.

Diversas metáforizações, contudo, podiam ser articuladas a esse “significante” *bases* ou *massas*. Daí podia decorrer a necessidade de se acompanhar o “nível de consciência” daquelas, não se arriscando a “aventuras irrealistas e irresponsáveis”, até a noção de que as bases são “mais avançadas” do que muitas pretensas “vanguardas” da classe operária. Sendo assim, a própria significação (mítica) de “classe social” está em jogo à medida que se procura ter uma “afinidade”, ou ainda melhor, “fidelidade” à mesma.

A contingência do programa, por seu turno, remonta à discussão levantada por Lefort (1987, p. 38) do raciocínio utilitário dos agentes sociais que lutam contra a opressão mas não têm uma *essência* própria. Neste contexto, o autor considera que “os direitos do homem”, longe de ser caracterizados como uma prerrogativa burguesa para falsear a realidade, podem ser ampliados - nos nossos termos, imputados novos princípios de leitura - em situações históricas diversas e por agentes sociais diversos. O caráter mítico, como sugerimos, dessa operação é flagrante: o significante “direitos do homem” - leia-se, democracia - tem seu sentido “distorcido”, para que exerça uma função em contexto histórico específico. Ou seja, é posto em uma cadeia de equivalências no campo do político.

Daí decorre que nenhuma reivindicação deve ser entendida como pertencente ao campo da pura moral (Lefort, 1987, p. 41) - do indivíduo ou,

acrescentaríamos, da classe -, mas pertencem a uma construção coletiva que opera no campo político/simbólico. Nessa perspectiva, utilizando as observações de Lefort, podemos concluir que a violação dos direitos humanos é uma agressão ao “corpo social”, uma vez que agride valores coletivamente instituídos. Não, como querem crer – segundo o autor - os discursos liberal e comunista, a violação de uma discutível essência humana, desde sempre encarnada no sujeito e, por conseguinte, apartada do político.

Inspirados em Lefort (1987, p. 49) *podemos concluir que o corpo social - constituído simbolicamente - não guarda uma relação de perfeita representação com o poder estabelecido*⁸ - pretensão nutrida pelo discurso petista na década em questão. Lefort, ao considerar a “alteridade do social”, nos possibilita a compreensão de que a sociedade em perfeito entendimento consigo mesma, em outras palavras, a realização do *espaço mítico*, é impossível. A compreensão do que acabamos de expor nos permite vislumbrar porque o discurso petista considerava a possibilidade de autonomia do social. Nutria-se a crença em um poder posto como autêntica representação dos interesses das massas. Tal crença, acreditamos, tem na ideologia marxista um forte elemento explicativo.

Não consegue, assim, romper com a lógica da necessidade. O poder (Estado) seria apropriado pela *classe trabalhadora* e a democracia seria uma prática transparente de representação política. É nesse sentido que há uma equivalência entre democracia e classe social: a primeira, ao se caracterizar como socialista, revela seu pertencimento de classe. Neste contexto, é sintomática a extrema preocupação do partido com a democracia interna de suas instâncias, particularmente a democracia sindical. Esta poderia funcionar como um “ensaio” da futura sociedade.

A crença na plena representação política está, como vimos, relacionada à ideologia marxista. No que tange às organizações revolucionárias isto parece mais claro. Arcary (1990a, p. 54-60) - líder nacional da então Convergência Socialista - revela que “nós temos uma profunda fé no proletariado. Não uma fé religiosa... mas uma compreensão do processo histórico, de qual o lugar reservado para o operariado nessa sociedade”. Posto em cadeia de equivalências tal *valor* - ligado a uma “literalidade” do social - tem uma relação diferencial marcante no discurso da Articulação: tendência majoritária do partido.

Debatendo a questão da estrutura sindical cutista, Costa (1988, p. 39-40) defendendo o ponto de vista dessa última tendência, relativiza uma possível “mística” em torno das bases e defende uma proposta mais vertical de representação política na direção da CUT. No que tange aos critérios de participação dessas últimas - particularmente das oposições sindicais - considera que “uma estrutura onde grande parte dos que decidem não tem

8 De acordo com Lefort (1987, p. 53), a revolução política moderna significa “... um fenômeno de desincorporação do poder e de desincorporação do direito acompanhando a desaparecimento do ‘corpo do rei’, no qual se encarnava a comunidade e se mediatizava a justiça; e, simultaneamente, um fenômeno de desincorporação da sociedade, cuja identidade, apesar de já figurada na nação, não se separava da pessoa do monarca”. Tal passagem nos permite ver com clareza o caráter simbólico do poder, que não guarda uma objetividade em si e, portanto, nunca conseguirá domesticar o social.

como viabilizar as decisões não pode ser chamada nem de forte, nem de democrática". Para que se compreenda tal discussão recorramos à fronteira que separaria os limites de tensão entre as duas lógicas no discurso petista. O que se colocava era o equilíbrio instável – antitético – entre essas lógicas e que exigia um processo de *escolha* que fosse capaz de coadunar forças políticas de forma minimamente coerente na cadeia de equivalências.

Ao despotencializar a presença das "bases" na direção da CUT – diminuindo a sua horizontalidade – a Articulação aumentava seu próprio poder de controle neste terreno de indecibilidade. Evitava, assim, situações de estímulo ao confronto, a uma práxis direcionada ao exercício direto da democracia e que, eventualmente, acelerasse uma crise revolucionária. Ao mesmo tempo se propunha manter seu caráter antagônico ao Estado burguês. Sua política, assim, segundo Costa (ibidem), não excluiria

"... a participação das oposições sindicais; simplesmente [reorganizaria] nossa estrutura, dando a justa importância a cada participante. **É óbvio que esta nova estrutura será um rompimento com os critérios da estrutura sindical oficial, pois introduz a representação proporcional ao número de sindicalizados e preserva a participação das categorias não-filiadas.** No entanto sabemos que não irá contemplar a preocupação de muitos companheiros, voltados hoje para a horizontalização da CUT. Saudamos os debates a respeito das relações da CUT com comissões de fábrica e outros organismos de base; no entanto achamos prematuro qualquer tipo de formalização dessa relação. A verdade é que a organização dos trabalhadores no seu local de trabalho ainda engatinha no Brasil, e que além disso possui uma multiplicidade de formas, das comissões de delegados sindicais eleitos diretamente a grupos de fábrica e outras mais. **No momento o importante é que 'desabrochem mil flores e floresçam mil idéias', deixando uma resolução para mais tarde, quando a prática puder ser realmente o critério da verdade"** (grifo nosso).

Tal postura não podia significar uma ruptura com a perspectiva revolucionária. Por outro lado, o fato de não apostar nas comissões de fábricas e nos confrontos mais diretos tinha o sentido de manter o controle sobre a deflagração de uma crise revolucionária que deveria ocorrer em condições seguras. Chamo a atenção ao fato de que os *interesses históricos* da classe trabalhadora não eram postos em questão. Continua a haver um jogo de soma zero em que o que uma classe ganha é debitada à classe antagônica. Assim:

... no processo de luta-negociação-luta-negociação... incrementar nossa organização e consciência ao nível de massa, no sentido do confronto que se dá entre **os interesses globais do patronato, defendidos pelo governo, e os interesses globais da classe trabalhadora**... quem faz os grandes processos sociais e as revoluções são as massas... mas tudo será inútil se não tiverem formas de auto-organização massivas, que dêem forma a sua ação espontânea (Costa, ibidem) (grifo nosso).

O discurso oficial do partido era resultado de uma complexa rede de formações discursivas em coerções mútuas. A Articulação era o ponto nevrálgico de confluência dessa configuração política inserida em um contexto

histórico específico e que trazia consigo memórias discursivas a serem consideradas. Neste sentido, os rachas e atualizações discursivas da esquerda tradicional devem ser consideradas como constitutivas do discurso petista⁹. Podemos, assim, desde uma perspectiva metodológica, fixar, além das esquerdas organizadas e da esquerda tradicional, outras formações discursivas (FD's) constitutivas do discurso petista: os sindicalistas que originalmente formaram o que se denominou *novo sindicalismo*; intelectuais independentes formados na tradição marxista; intelectuais sociais democratas e, por fim, as esquerdas cristãs capitaneadas pela igreja católica. Vale alertar que formações discursivas circulam no emaranhado indecível do social e são partes constitutivas de discursos sempre heterogêneos. Seu recorte torna possível um estudo, mas não reflete a riqueza intercambiante, heterogênea e constitutiva do discurso.

Ao refazer grosso modo a trajetória do PT procuraremos resgatar a tensão entre os mitos de socialismo e democracia. Como pano-de-fundo realçaremos aqueles elementos do real – extralingüísticos – articulados pelo discurso petista para a formação de seu espaço mítico. A idéia de se criar um partido *só* dos trabalhadores surge no final da década de 1970. Nesse contexto, o Sindicato dos Metalúrgicos de São Bernardo, identificado com o *novo sindicalismo*¹⁰ – atuava por dentro da estrutura sindical atrelada ao Estado – se aliara às oposições sindicais lideradas pelas esquerdas organizadas hegemônicas no Movimento de Oposição dos Metalúrgicos de São Paulo. Este último pólo era refratário à participação na estrutura sindical oficial e apostava na construção das comissões de fábrica: espaços privilegiados de expressão de um poder autônomo dos trabalhadores frente ao Estado burguês. A esquerda católica se aliava a essa posição autonomista. Foram esses dois pólos que aglutinaram as forças políticas que criaram o PT e a CUT como anomalia no processo de transição. O discurso petista, assim, vinculava-se a uma ausência – uma falta na estruturalidade da estrutura – e apontava para uma plenitude não alcançada, fundadora de um espaço mítico que tinha na participação política das massas seu elemento catalisador.

A identificação negativa (Burity, 1994, p. 21-33) de um amplo leque oposicionista contra o inimigo comum (a ditadura militar) – que foi eficiente em um primeiro momento da resistência democrática – não consegue sobreviver frente à necessidade de se formular um programa positivo para o país. Revelaram-se visões diferenciadas de topografia social que remontavam a uma maior “definição ideológica”. Nesse contexto, o discurso petista, radicalmente

9 O PCB e PCdoB entendiam que as conquistas sindicais deveriam ser predominantemente segundo uma “ênfase à pressão institucional” (Keck, 1991, p. 200), ou seja, a política dos trabalhadores deveria centrar-se nas “instituições políticas mais amplas” capazes de gerar uma conjuntura mais favorável à ação direta dos trabalhadores. Pode-se verificar, na prática, esse entendimento político na clara oposição do PCB à proposta de greve geral em 1983. Segundo Keck (1991, p. 202) este partido, no que pese a discordância de muitos dos seus militantes, estava “preocupado com o impacto que ela teria sobre o esforço de sua legalização”.

10 Segundo Antunes (1995, p. 28-9) esses primeiros sindicalistas eram em sua maioria desprovidos de militância política e nasciam como sindicalistas na sua ação concreta. Em um primeiro momento a esquerda tradicional (especialmente o PCB) se aliou a esses sindicalistas.

antagônico ao discurso (liberal/elitista/corporativo) hegemônico não contou com a adesão das esquerdas tradicionais.

O discurso petista, como vimos, separava a democracia entre burguesa e operária. A cultura política negociadora dos comunistas era, assim, incompreendida pelo PT, que temia a possibilidade de gerir a crise do Estado capitalista. Esta interincompreensão (Maingueneau, 1993) se expressa, no que tange à formação da CUT, na opção da esquerda tradicional de se aglutinar em torno da Unidade Sindical de Joaquim dos Santos Andrade e criar, posteriormente, a CGT (Antunes, 1995, p. 30). Apostavam, assim, numa estratégia política que afastasse para bem longe o fantasma da ditadura.

Dessa forma, a “marginalização” inicial do PT, em parte determinada pela tradição política elitista do país como *elemento real* do antagônico, em parte reforçada pela ideologia marxista, teve um efeito positivo de acúmulo de forças para essas agremiações. Reverteu em poder de atração do espaço mítico petista para onde, aos poucos, iam sendo remetidos outros antagonismos da sociedade brasileira. O discurso petista foi, assim, se referenciando como uma alternativa real à transição conservadora. Seu espaço mítico, contudo, viria acompanhado de tensões decisivas que o colocavam em um jogo duplo. Por um lado, existiam as coerções internas entre suas FD's: umas mais propensas à lógica da necessidade, outras à lógica da contingência, mas todas nutrindo a crença na literalidade do espaço do poder e na transparência da representação política.

Por outro lado, havia a pressão dos campos discursivos conservadores participantes da transição democrática e igualmente constitutivos da identidade do PT. Esses exigiam uma aceitação efetiva das regras do jogo democrático. Arcary (1990b, p. 70-72), numa carta-resposta a um artigo de Apolônio de Carvalho em que este propunha a expulsão da Convergência Socialista do PT, acha “lamentável fazer uma polêmica dentro do partido baseado em comentários de analistas da imprensa burguesa”.

O Brasil, outrossim, tinha vivenciado na década de 1970, conforme constatação acima de Abramo, uma significativa expansão de seu parque industrial. Como conseqüência, observou-se a concentração da classe trabalhadora nos grandes centros urbanos, particularmente no eixo sul-sudeste. As greves no ABC paulista emergiram como uma notável força política. Os metalúrgicos viriam a ter um peso considerável no processo de transição democrática. Neste contexto, o receio da “esperteza” dos políticos profissionais - como memória discursiva que remonta ao Estado corporativista de Vargas e ao Estado ditatorial - por parte daqueles sindicalistas parece ter sido posto em equivalência ao discurso autonomista das esquerdas revolucionárias e da igreja¹¹.

Tal conjuntura, segundo Keck (1991, p. 25-6) se coadunava com a lógica do discurso marxista do “seremos todos”. A crença na classe operária como

¹¹ O caráter não vinculado à ideologia marxista de certas clivagens políticas no Brasil é referido por Keck (1991, p. 21; 22) através da existência de uma oposição clássica na política brasileira entre os “de dentro” e os “de fora” e não entre organizações definidas programaticamente.

sujeito privilegiado para a superação do capitalismo, parecia – na perspectiva da lógica da necessidade – emergir de uma *leitura objetiva* do real. Nesse sentido, uma abertura para composição com outras forças políticas teria que ser uma operação bastante calculada. Teorias, a exemplo do leninismo e da teologia da libertação, que preconizavam a valorização do sujeito, seriam bem vindas à medida que se articulavam equivalencialmente com o *interpretante basista* de participação política das massas. Tais discursos confluíam com o dos sindicalistas autênticos, arredios aos partidos políticos tradicionais e ao próprio Estado elitista.

A Aliança Democrática tinha uma composição de centro-direita (Burity, 1994, p. 23) e seu projeto não correspondia às aspirações democráticas da sociedade civil em expansão no país. A coesão em torno de tal aliança tendia a ruir e a gerar desapontamento. Manutenção da estrutura sindical corporativista, repressão militar às greves, inflação, carestia, não execução de uma reforma agrária, dívida externa, eram, segundo Burity (*ibidem*), pontos que “pareciam conspirar contra as promessas de democracia”. Isto reforçava a crença na democracia social que seria uma ante-sala de uma sociedade radicalmente nova.

A tensão interna ao PT vem a ganhar mais expressão a partir da segunda metade dos anos 1980, quando o partido amplia seu espaço na institucionalidade. O partido se inseriu em práticas articulatórias que o expuseram às coerções dos campos discursivos da espacialidade da estrutura. O Estado cada vez menos podia ser visto como radicalmente dicotômico aos movimentos sociais. Houve uma disputa política aberta entre os primeiros prefeitos do partido e o movimento sindical e popular. A questão era decidir a quem pertencia o mandato do governo municipal: se ao partido ou ao prefeito que incorporaria a representação direta dos eleitores (Arcary, 1990a, p. 54-60).

O que se colocava era o fato do partido ter que lidar com a face positiva do poder:

... não se tinha um programa concreto de governo para Diadema. A plataforma eleitoral apresentada era muito mais um arrolamento de palavras de ordem genéricas, que não servia como guia para a ação... para muitos militantes petistas locais, este plano era a plataforma de 82, documento de caráter propagandístico, rapidamente superado pelas necessidades (Pinto, 1988, p. 11-15).

A falta de vínculo das reivindicações em pauta evidencia que as mesmas se afastavam da “literalidade” dos deslocamentos conjunturais e se constituíam no plano simbólico. É nesse campo que podemos falar na formação de um *mito revolucionário-democrático* que teria ocupado o epicentro da instabilidade do discurso petista durante a década em estudo. Nele encontramos a expressão mais genuína da tensão entre a lógica da necessidade e da contingência. Tal tensão se dá dentro da perspectiva racionalista do imaginário iluminista que não considera a natureza simbólica do poder. O marxismo, dessa forma, encontra-se embebido na crença da possibilidade de uma leitura objetiva da “realidade” e na plena representação dos interesses “dos explorados”.

A experiência petista na década de 1980 é um exemplo eloquente de que a identidade do sujeito se modifica à medida do crescimento da cadeia de equivalências em que opera. O PT parece não ter sido capaz de, a um só tempo, ser revolucionário e democrático. A questão teórica que se impõe às esquerdas é a seguinte: como conciliar um *ethos* radicalmente transformador, antagônico, com um projeto positivo de poder? Apontamos para a necessidade de se superar a crença numa solução global para a sociedade. A ampliação dos direitos não deve ser norteadada pela espera do momento de ruptura como momento fundacional da sociedade. Isto significa romper com o imaginário iluminista da plena representação.

Referências

- ABRAMO, Perseu. (1988). "Proibido ficar perplexo". *Teoria e Debate*, 3: 2-6.
- ANTUNES, Ricardo. (1995). *O novo sindicalismo no Brasil*. 2ª. edição, Campinas, São Paulo, Pontes.
- ARCARY, Valério. (1999). "Qual é a tua, Convergência?". *Teoria e Debate*, 10: 54-60.
- ARCARY, Valério. (1999). "Carta: resposta a Apolônio". *Teoria e Debate*, 10: 70-72.
- BARGAS, Oswaldo. (1988). "Em Debate". *Teoria e Debate*, 3: 43-45.
- BARTHES, Roland. (1985). *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza, 6ª edição, São Paulo, Difel.
- BURITY, Joanildo A. (1994). *Radical religion and the constitution of new political actors in Brazil: the experience of the 1980's*. Tese de doutorado, Department of Government University of Essex.
- CARONTINI, E. & PERAYA, D. (1979). *O Projeto semiótico: elementos de uma semiótica geral*. Tradução de Alceu Dias Lima, São Paulo, Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo.
- CARVALHO, Carlos Eduardo. (1999). "Medo (e gosto) de pecar". *Teoria e Debate*, 10: 49-53.
- CÉSAR, Benedito Tadeu. (2002). *PT: a contemporaneidade possível – base social e projeto político (1980-1991)*. Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS.
- COSTA, Washington. (1988). "Em Debate". *Teoria e Debate*, 3: 39-40.
- DUARTE, Ozeas, (1988). *Os mercadores de ilusões: uma análise crítica do "sindicalismo de resultado"*. São Paulo, Brasil Debates Editora Ltda ME.
- GARCIA, Marco Aurélio. (1991). "Leninismo e social democracia na história", in (VVAA), *Caderno Especial de Teoria e Debate*, São Paulo, Teoria & Debate.
- GENRO, Tarso. (1991). "O PT e o marxismo", in (VVAA), *Caderno Especial de Teoria e Debate*, São Paulo, Teoria & Debate.
- KECK, Margaret E. (1991). *PT: a lógica da diferença. O Partido dos Trabalhadores na construção da democracia brasileira*. Tradução de Maria Lúcia Montes com a colaboração de Isa Mara Lando. São Paulo, Editora Ática.
- KONDER, Leandro. (1991). "A atualidade do marxismo", in (VVAA), *Caderno Especial de Teoria e Debate*, São Paulo, Teoria & Debate.
- LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal. (1985). *Hegemony & Socialist Strategy*. London, Verso.
- LACLAU, Ernesto. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Argentina, Ediciones Nueva Visión SAIC.

- LACLAU, Ernesto & Mouffe, Chantal. (1993). "Posmarxismo sin pedido de disculpa" in E. Laclau (org.), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Argentina, Ediciones Nueva Visión SAIC.
- LACLAU, Ernesto. (2002). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- LEFORT, Claude. (1987). *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*, 2ª edição. Tradução de Isabel Marva Loreiro. São Paulo, Brasiliense.
- MAINGUENEAU, Dominique. (1993). *Novas tendências em análise do discurso*. 2ª edição. Tradução de Freda Indursky. Campinas, SP, Pontes.
- MUSSALIM, Fernanda. (2001). "Análise do discurso", in F. Mussalim, A. C. Bentes (orgs.), *Introdução à lingüística*, 2ª edição, São Paulo, Cortez.
- MUTZEMBERG, Remo. (2003). "Identidades e movimentos sociais em uma sociedade indomável". *Política e Trabalho*, 19: 39-58.
- NETTO, José Paulo. (1991). "Crise do marxismo e atualidade da teoria marxiana", in (VVAA), *Caderno Especial de Teoria e Debate*, São Paulo, Teoria & Debate.
- PARTIDO DOS TRABALHADORES. (1998). Resoluções de Encontros e Congressos. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.
- ROLIM, Marcos. (1991). "Reflexões críticas sobre o marxismo", in (VVAA), *Caderno Especial de Teoria e Debate*, São Paulo, Teoria & Debate.
- TORFING, Jacob. (1999). *New theories of discourse: Laclau, Mouffe, and Zizek*. Oxford, UK, Blackwell Publishers.
- VALESCA, Peres Pinto. (1988). "A vitrine do ABC". *Teoria e Debate*, 3: 11-15.
- WEFFORT, Francisco Correia. (1992). *Qual democracia?*. 2ª edição, São Paulo, Companhia das Letras.
- ZIZEK, Slavoj. (1996). "O espectro da ideologia", in S. Zizek (org.), *Um mapa da ideologia*, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Contraponto.

RESUMO

O mito revolucionário-democrático do discurso petista na década de 1980

Este artigo tem por objetivo analisar o discurso do PT na década de 1980. Para tal utilizamos a teoria do discurso numa perspectiva pós-estruturalista, que considera o caráter simbólico da realidade. Nesse contexto, percebe-se a convivência de duas lógicas antitéticas no discurso petista: a lógica da necessidade e a lógica da contingência. Mostramos que tal antítese, apesar de não ser estranha à tradição marxista, ganha tons dramáticos no contexto histórico de transição democrática no Brasil da década de 1980, no qual estava inserido o discurso petista. Por fim, sugerimos a existência de um mito revolucionário-democrático que punha em cadeia de equivalência as lógicas citadas.

Palavras-chave: Discurso petista; mito; pós-estruturalismo.

ABSTRACT

The revolutionary-democratic myth in PT's discourse of the 1980's

This article aims at analysing the PT (Worker's Party) discourse in the 1980's. Hence we have adopted discourse theory in a pos-structuralist perspective, which takes into account of the symbolic aspect of reality. Within this context, one can notice the presence of two antithetic logics in the PT discourse: the

logic of necessity and the logic of contingency. We have shown that such an antithesis, in spite of not being unfamiliar to the Marxist tradition, becomes dramatic in the historical context of democratic transition in Brazil in the 1980's. Lastly we have suggested the existence of a revolutionary-democratic myth, which set in a chain of equivalence the mentioned logics.

Keywords: PT's discourse; myth; post-structuralism.

Enviado para apreciação: julho de 2004

Aprovado para publicação: setembro de 2004

A HOMEOPATIA, O MANA E A RATIO HERMÉTICA

Silvia Miguel de Paula Peres

Introdução

Este artigo é fruto de uma pesquisa de mestrado que discute a complexidade do adoecer humano através das relações entre o pensamento homeopático e o pensamento analógico (mágico), na cidade de Piracicaba, interior paulista. Inserida como uma especialidade da medicina biomédica¹ quanto ao seu aspecto formal, a Homeopatia, no entanto, se pauta por mecanismos analógicos para interpretar tanto as enfermidades quanto os sofrimentos do homem. Ela pensa as doenças privilegiando as relações tecidas no mundo natural, social e cosmológico. O corpo adoecido é visto como localidade em que se expressa um conjunto de relações que o transcendem, relativizando a dimensão biológica como dominante sobre a cultural.

Este trabalho foi realizado na cidade de Piracicaba, por ser uma cidade em que a Homeopatia se encontra em plena expansão, tanto em relação ao número de médicos, quanto à adesão dos clientes. Esta cidade possui alguns aspectos que contribuem para tal expansão, como por exemplo, a característica de ser a única cidade do interior paulista que possui um Instituto de Homeopatia e uma sede regional da Associação Paulista de Homeopatia, que oferecem cursos de pós-graduação para médicos, cirurgiões dentistas e veterinários, abrindo espaço para maior divulgação do pensamento e da prática terapêutica a profissionais da saúde humana e animal. Além disto, a proximidade que existe entre Piracicaba e os grandes centros urbanos, como Campinas e São Paulo, possibilita um circuito de informações ligadas aos acontecimentos nesta área, assim como às novas descobertas em Homeopatia.

Objetivo

O objetivo desta pesquisa foi, por meio das diferentes maneiras de diagnosticar e tratar as patologias na medicina biomédica e na Homeopatia, buscar reconstruir a cultura como um macro campo cognitivo, isto é, como linguagem de saberes e como emergência de complexidades, em que os diversos saberes sobre saúde se cruzam, se tangenciam, se complementam, se opõem, mas não são construídos partindo necessariamente das mesmas realidades.

Num momento de crise sócio-econômica no país por um lado, num momento de busca pela transcendência ao modelo biomédico por outro, vemos que está criado um espaço favorável para a expansão de saberes alternativos, sendo que a Homeopatia e a Acupuntura já se encontram reconhecidas institucionalmente pela AMB (Associação Médica Brasileira) e pelo CRM (Conselho Regional de Medicina).

¹ Medicina biomédica: visão médica convencional, sistema predominante de tratar o adoecimento no Ocidente.

Esta condição favorece, inclusive, que a Homeopatia possa ganhar a forma conveniada, como em Piracicaba, garantindo, por um lado, a expansão dos seus serviços e a extensão a setores que de outra forma teriam dificuldade de acesso a elas. Por outro lado, garante as próprias estratégias de sobrevivência desses profissionais, num contexto urbano em que necessitam disputar a clientela com outros profissionais que pensam a doença enfatizando a supremacia das funções biológicas sobre a energia vital.

Procedimentos teórico-metodológicos

Para desenvolver tal pesquisa, alguns procedimentos foram adotados, tais como uma revisão bibliográfica preliminar, que permitiu um alargamento da temática do adoecer ligada também ao sofrimento do homem, encontrando na Antropologia Simbólica e na Antropologia da Doença (francesa) meios de se aprofundar nesta questão. Nesse aspecto, o estudo do adoecer humano foi visto como um terreno no qual vários modelos de análise propõem interpretações. Contudo, o estudo da corporalidade humana e dos processos culturais vem ganhando interesse e fôlego, estando cada vez mais presente nos debates antropológicos, em que é questionada a disjunção corpo-mente e outras interações presentes no modelo biomédico.

Este modelo, de acordo com Capra, vê a doença ou o mal que aflige a pessoa através do aspecto biológico, considerando como contingentes os outros aspectos que também influenciam o estado de saúde como o psicológico, o social, o ambiental, o cultural etc. Dividindo o corpo em partes, o modelo fragmenta o conhecimento da totalidade, ao distribuir cada parte ou sistema de partes nas especialidades a elas designadas, atribuindo à medicina acadêmica a preocupação de **como** a doença ocorre no nosso organismo, dentro do essencialismo causal (uma causa para um efeito) em suas repercussões biológicas até os níveis celular e molecular presentes nesse processo. A doença é vista como uma entidade independente, algo separado do ser humano que deve ser atacado, suprimido de forma rápida, através de uma medicação que atue quimicamente no sentido contrário ao que a enfermidade se desenvolve (Capra,1982).

Nessa perspectiva, a Homeopatia surge no século XVIII com o médico alemão Samuel Hahnemann, como uma razão médica concorrente, no sentido de também construir interpretações e verdades sobre o adoecer. Em sua concepção, a doença está ligada a algum distúrbio da energia vital do indivíduo. Esta energia vital é vista como uma força energética que anima as atividades do corpo e, quando esta força se enfraquece por algum motivo, a pessoa fica doente. Nesse caso, a doença não é tomada como uma entidade independente que invade o corpo humano de forma agressora destinada a atacar o ser como pensa a Biomedicina. A doença é vista como um processo de desequilíbrio localizado na maneira individual de vivenciá-lo, ou seja, existe o doente com as suas características particulares de adoecimento e, não a doença em si mesma. Cabe ao médico, então, ajudar a reverter o quadro degenerativo do doente, ou seja, do desequilíbrio da energia vital - expresso

empiricamente através dos sintomas físicos e/ou mentais como o mal estar, a dor – para sua reparação integral, isto é, a saúde. A saúde é para a Homeopatia o equilíbrio da energia vital, que é imaterial, em sua plena atividade de animação do corpo, e a expressão visível de seu vigor se encontra na ausência de sintomas mórbidos (Luz, 1988).

Nesse sentido, a Homeopatia se afasta da relação de causa-efeito linear ligada à enfermidade presente na medicina dominante, associando o desequilíbrio da energia vital a uma pluralidade de causas, fruto das relações do ser com as esferas naturais, sócio-culturais ou cosmológicas. Este é um aspecto que a aproxima das medicinas tradicionais, uma vez que ambas vêem o corpo como sede de várias relações, em que os indivíduos exprimem toda complexidade contida na interação com o mundo e consigo mesmo. Neste aspecto a Biomedicina é contrária à Homeopatia, porque, partindo da noção universalista de doença (doença como estado), busca sempre na sua terapêutica uma causa específica dentro do anatomismo fisiológico, essencialismo médico e do especificismo etiológico, isto é, a doença é pensada através do conceito de essência do corpo, tomando-o biologicamente como fragmento independente, negligenciando-o como fonte subjetiva de significados.

Nesse contexto, a complexa questão da causalidade das doenças e dos sofrimentos encontra nas teorias antropológicas de Buchillet, Langdon e Zempléni e, também na Homeopatia, a idéia da existência de uma lógica de conjunção constante, que se opõe ao dualismo cartesiano presente no modelo biomédico. Nesse sentido, o modelo biomédico privilegia a existência de uma *conexão necessária* situada entre causalidade e doenças (o vírus causando a gripe, por exemplo), pensadas como entidades universais independentes penetrando no corpo numa relação temporal e linear de causa-efeito (causa instrumental imediata). Diferentemente, o sistema vitalista homeopático incorpora a subjetividade nele desconsiderada, a doença não é pensada como *um ser*, mas como um processo individual, inteiramente relacionado às esferas sociais, biológicas e cosmológicas presentes na interação do indivíduo com o mundo. Dessa maneira, há uma grande aproximação com o pensamento antropológico, na medida em que relaciona o adoecimento a uma polivalência de causas, que não são fixas, pois se transformam, bem como os seus efeitos no decorrer do processo. O corpo humano vincula-se a uma múltipla e inconstante rede de causalidades analógicas, ou seja, o doente é visto em sua singularidade, seu adoecimento expressa suas relações interiores e exteriores, numa lógica de *conjunção constante*, da qual são parte as relações sociais e simbólicas negadas pelo modelo biomédico (Buchillet, 1991; Zempléni, 1994; Landon, 1995).

Dessa maneira, para entendermos a complexidade do homem e as conexões com seus mundos (psicológico, cosmológico, ontológico) temos que entender de que modo uma dada eficácia de cura é capaz de transcender a dualidade humana. Para Buchillet, só entenderemos a diferença entre a eficácia no sistema de cura tradicional e no modelo biomédico se entendermos que eles se constituíram dentro de diferentes realidades sociais. Desse modo, se o modelo cultural é diferente, a interpretação das doenças também será diferente,

não existindo, assim, de um lado as doenças e, de outro, as práticas de cura e as interpretações sobre elas; tudo estará interligado à cultura que os unifica, que concebem estas representações que recobrem, inclusive, o pluralismo terapêutico, abrangendo assim o próprio modelo biomédico nesse conceito (Buchillet, 1991).

Neste artigo, propomos uma ampliação do conceito de cultura (primeiramente pensado como macro campo cognitivo) para o de emergência de complexidades. E aqui adentramos num espaço por onde as relações se atualizam, por onde se constróem as visões sobre o mundo e sobre as doenças, visões que nascem da contínua comunicação existente entre a dimensão natural e cultural. O sistema vivo abarca dinâmicas que necessitam ser investigadas não por um modelo etnocêntrico, que privilegia uma interpretação unidirecionada, mas por uma visão que nos abra para a pluralidade dos processos de percepção do mundo.

Ciências naturais e ciências humanas: a quebra do diálogo depois de 1945

Apesar de ter proporcionado grandes descobertas e transformações para a civilização do Ocidente, a ciência, contudo, desenvolveu seu conhecimento recortando a realidade em setores, que se transformaram em disciplinas acadêmicas. Este modo de investigar o mundo levou a sociedade ocidental a enxergar os fenômenos de maneira isolada, sem levar em conta que na natureza tudo co-existe e age no interior de um sistema de interações complexas e distantes da relação de causa e efeito lineares. Os pressupostos cartesiano-newtonianos, contrários à credibilidade de um conhecimento religioso (revelado), transformaram a realidade numa esfera estritamente material e mecânica, e o campo das humanidades acabou sendo vivenciado e estudado por uma ótica individualista (estimulada pela lógica capitalista), numa sociedade em que a necessidade da produção e do consumo impede e ameaça o caminho na direção da profundidade da consciência (Tarnas, 1999).

Do mesmo modo o estudo do corpo dicotomizou-se do estudo da mente, e o estudo da mente foi separado do estudo da vida e das relações entre estes âmbitos, inclusive como não pertencente a um cosmos que interage, que evoluiu não só do ponto de vista material. Muitos aspectos da existência foram desprezados pela ciência.

Max Weber viu nessa transformação da visão de mundo moderna um profundo *desencantamento* do homem, que não vê coerência entre sua vida material e sua existência espiritual. Este autor ressaltou que o processo de racionalização da vida e da sociedade ocasiona uma sensação de abismo, que leva o homem a uma não identificação com a sua realidade objetiva. Desprovido de uma identidade maior, o trabalho, por exemplo, passou a ter um caráter essencialmente funcional e pragmático, sendo uma instituição que afirma o domínio de uma visão de mundo racional e desvinculada de um propósito cosmológico: “O desencantamento é o estado de espírito do homem de alma parcelada (...) é a desilusão quanto à unidade e à essencialidade da vida” (Nobre, 2000, p. 98).

A investigação setORIZADA da realidade adquiriu maior amplitude após a II Guerra Mundial. Depois de 1945, a organização disciplinar do conhecimento nas universidades conseguiu estruturar projetos, viabilizar pesquisas em instituições, em laboratórios, proporcionando uma grande abrangência do conhecimento científico pelas esferas da produção e do desenvolvimento tecnológico. Foi neste momento que ocorreu a separação entre ciências naturais e ciências humanas (Gulbenkian, 1996).

No interior deste pensamento que recortou a realidade, não só a Medicina, como a Física, a Química, a Biologia e outras disciplinas científicas passaram a enxergar os fenômenos da natureza como uma manifestação de associações físicas, químicas e matemáticas, que quando investigadas integralmente descortinariam o mistério da vida. Estes estudos desconsideraram a existência de um processo organizador mais profundo, sutil, que não se reduz à objetividade e que não é abarcado pelos modelos da racionalidade ocidental.

O mecanicismo, no entanto, não consegue explicar a propositividade dos organismos vivos, que, na observação detalhada, experimentam um impulso interno que os direciona ao crescimento e a um profundo instinto de sobrevivência. (Amorim, 2000, p. 36).

O pensamento homeopático apontou que as qualidades de um indivíduo são construídas na articulação entre a esfera natural (este âmbito abre-se ao estudo das ciências naturais e exatas, entre elas, a genética) e a cultural (neste âmbito, o das ciências humanas). Estas esferas, ao interagirem no processo de existência de uma pessoa desde o nascimento, contribuem, incessantemente, na construção das consciências individuais, que se transformam a todo o momento de acordo com a sociedade, com a cultura, ou com as relações que as pessoas estabelecem. Isto quer dizer que ninguém nasce com a personalidade de um estressado, ou já nasce egoísta, homossexual, por exemplo, essas qualidades humanas não se configuram geneticamente. Um *stress*, uma angústia ou uma opção sexual são decorrentes de relações e, necessariamente, mudam no interior das mesmas.

Para finalizarmos, então, a crítica inicial, as disciplinas científicas passaram a não mais dialogar entre si por pertencerem a ramos distintos do saber, por dividí-lo em setores, com exceção da física quântica, que é antecedente à data 1945-1950. Para as ciências naturais, a incumbência de investigar os fenômenos da natureza biológica, física e química das coisas e, para as ciências humanas, uma preocupação apenas no setor das relações, sendo que a Sociologia cuidou de analisar a sociedade e a Psicologia cuidou de analisar a mente individual, cada uma na sua tribo (Gulbenkian, 1996; Tarnas, 1999).

As novas vozes e os novos movimentos sociais

Entretanto, a partir de 1945, a sociedade vem se transformando muito rapidamente e criando um espaço para a emergência de outras vozes que

nascerem dessas novas relações e, também, das novas modalidades de contradições sociais. Movimentos sociais e identitários como o feminismo, o homossexualismo, a luta contra a pobreza, a fome, as doenças, atingiram uma complexidade muito grande, que não foi abarcada pelo método científico das instituições e academias. Muitos autores atualmente vêm criticando este modelo racionalista de se interpretar a realidade, entre eles: Lévi-Strauss (1970), Morin (1973), Godelier (1981), Durand (2002), dentre outros. Para eles, há entre cultura, indivíduo e espécie uma comunicação aberta e mutuamente recíproca.

As pesquisas desenvolvidas sob a ótica do pensamento complexo e da Antropologia revelam que existe uma total relação entre a complexidade sociocultural e o desenvolvimento cerebral humano. Isto porque, segundo Morin (1973), o cérebro sofre pressões advindas das relações sociais e simbólicas que envolvem o ser, obrigando-o a realizar sempre novas conexões (entre as células nervosas) e a criar novas formas de solucionar e se adequar às transformações que acometem, inevitavelmente, todas as culturas.

Na visão deste autor, ocorre uma total interação entre o biológico, a consciência e a sociedade; um âmbito contribuindo para o desenvolvimento do outro, numa relação dialética complementar de movimento e causalidades. Porém, esta relação ainda é:

...obscura, não só pela extrema raridade de dados que permitam indução, mas também porque a mutação genética, como fenômeno criador, continua profundamente misteriosa. Mas tudo indica que esta dialética funcionou. Enquanto a evolução "natural" do cérebro hominídeo produziu e desenvolveu a cultura, é a evolução cultural que, em seguida, empurra ou estimula o hominídeo a desenvolver o seu cérebro, quer dizer a transformar-se em homem. Assim o cérebro passou de 500 cm³ (antropóide) a 600 e 800 cm³ (primeiros hominídeos), depois a 1100 cm³ (homo erectus) antes de atingir os 1500 cm³ (homo sapiens neanderthalensis e homo sapiens sapiens) (Morin, 1973, p. 80-81).

Nessa perspectiva, Morin (1973) critica o caminho tomado pela Biologia, que mesmo desenvolvendo estudos que buscam investigar o homem, a sociedade e as doenças, chega a uma natureza humana e a um corpo desligados do mundo, totalmente programados pelos códigos genéticos. No interior de muitos trabalhos científicos, ainda prevalece, contudo, uma crença em relação ao progresso da humanidade que tem em vista a competição pela vida, sendo que a vitória do ser mais competente justifica, inclusive, sua sobreposição econômica perante o ser mais *inferior* nos dias de hoje. Esta idéia representa uma visão científica denominada de *darwinismo social*, que interpreta o comportamento humano segundo as leis da genética evolucionista (Gulbenkian, 1996).

O que queremos ressaltar neste item do trabalho é que a sociedade vem se transformando de maneira muito intensa e novos problemas e movimentos vão surgindo a todo o momento; novas doenças são produzidas e, descompassadamente, o pensamento social está se abrindo com mais força para compreender essa complexidade que o modelo cartesiano biomédico não consegue abarcar.

Um exemplo disso é a síndrome do pânico, um estado de ser descontrolado, com uma vida sem sentido, uma doença (?) ou sintoma(s) que revela como um indivíduo pode ficar completamente fragilizado, ainda que seus exames laboratoriais nada acusem. Nesse caso, a Biomedicina tratou de pesquisar as propriedades químicas dessa doença, manifestadas pela ausência de serotonina e da noradrenalina no cérebro (O desafio..., 2003, p. 50). Os biomédicos não pesquisaram *os porquês* da falta dessas substâncias no organismo (que nem sempre estão ausentes), que, se investigados, seriam encontrados na história de vida, nas experiências, nas relações sociais e nas representações dessa pessoa sobre o mundo. A cura para esse problema não se manifesta numa ordem causal linear (tomar o remédio e anular o sintoma), mas por meio de uma *circularidade ascendente*, isto é, a causa vira efeito, o efeito vira causa, os encadeamentos se misturam e se configuram em novas imagens e sintomas, até que estes possam ser dissipados e o ser humano alinhado num patamar mais elevado.

Sendo assim, o modelo biomédico não vem acompanhando a complexidade manifestada pelas novas doenças, pelos novos sintomas, pelas novas relações que estão surgindo com as transformações e manifestações socioculturais. Ao contrário deste caminho de disjunções, nosso trabalho tenta unir as esferas que compõem a vida do homem no interior de campos (que se diferenciam dos setores) para assim adentrarmos em uma interpretação mais condizente com a multiplicidade das causas que atuam no adoecimento. Para isso, buscamos contribuições advindas de saberes integradores, como o homeopático, inserido no interior do pensamento analógico, este, presente no imenso campo cognitivo que permeou a história da humanidade desde os seus primórdios.

A analogia não é um discurso uníssono

O pensamento analógico é a forma mais antiga do homem interpretar o mundo que o rodeia. É uma representação da realidade que nos abre para novas construções do conhecimento, com um discurso que não é uníssono, ou seja, não segue um único caminho de raciocínio sobre a relação causal existente entre as coisas (materiais e imateriais). A analogia é uma relação de equivalências. A equivalência pode ocorrer entre objetos, entre espíritos e corpos, entre seres e cosmos, ou seja, é uma relação em que o contexto simbólico cria um campo em que vários elementos podem atuar criando significados para as experiências, como por exemplo, para as curas de doenças (Godelier, 1977).

Existem infinitos campos de relações analógicas criados por inúmeras culturas, referentes à construção do universo (da lua, do sol, das estrelas etc.), à explicação da ação das forças da natureza (como tempestades, secas etc.), à explicação de sintomas físicos, de brigas entre familiares, de perda do cultivo, de adultério etc.

A analogia nos abre a um mundo rico que pode ser pensado como um *texto*, suscetível a inúmeras leituras, revelando-nos a todo o momento a

pluralidade dos significados por meio das relações de equivalências. Assim como o corpo, como o homem, o mundo também é um campo de símbolos que são interpretados pelas mais variadas culturas, articulando infinitas possibilidades de conexões que geram os significados e produzem os mitos (Mansur, 2000).

Em relação ao adoecimento humano, o pensamento analógico nos ajudou a compreender o ser como um espaço onde cada cultura imprime sua interpretação e seu relacionamento.

Zémpléni (1994) faz uma referência às medicinas sem escrita, nos mostrando como elas nos revelam outras relações de equivalência manifestadas entre o corpo e a enfermidade. Nas medicinas tradicionais, o *agente* e a *origem* da doença são as categorias causais destacadas para o processo da cura e para a interpretação do adoecimento. Os *agentes*, em vez de vírus ou bactérias como na nossa sociedade, são vinculados a figuras antropomórficas ou zoomórficas, ou seja, são descritos a partir de imagens com atributos humanos ou seres com formatos ou características de animais.

A origem da doença é geralmente cultural, uma vez que o adoecimento evoca uma nova estruturação nas relações do ser com seu meio social. Na realidade, a analogia como compreensão do mundo expressa, de várias formas e imagens, a unidade entre corpo e alma por meio dos símbolos, que são muitos. De acordo com Mansur (2000), podemos orientar a análise desse pensamento com três conceitos a respeito: *cosmização, corporização e simbologia do corpo*.

Por *cosmização* compreendemos a reprodução do universo no ser, isto é, ao investigarmos o homem e seu corpo percebemos uma identidade entre os fluxos e movimentos internos com o cosmos. A acupuntura, por exemplo, é uma arte de curar que representa no corpo as propriedades do universo. A *corporização* é, de certa forma, o contrário do conceito anterior, porque consiste na identificação de propriedades humanas no universo; o homem, quando olha para o mundo ao seu redor, vê nele as suas qualidades, o espírito empreendedor que revela, de muitas formas, as representações do próprio homem. Já o conceito de *simbologia do corpo* nos leva ao entendimento que a dimensão corpórea abarca uma compreensão de que há significados simbólicos nas diferentes partes do corpo (mãos, membros etc.) cujas conexões, em parte, vão muito além do que é percebido pela consciência (Mansur, 2000).

Estes três conceitos configuram-se como importantes categorias na diferenciação da discussão analógica, em virtude dela se revelar abrangente e heterogênea, assim como a cultura, como formas simbólicas do homem criar a vida que o cerca.

Podemos perceber que a analogia, ao criar campos de conexões entre fenômenos, objetos, sentimentos e representações, consegue operacionalizar os instrumentos do mundo de acordo com os significados atribuídos a eles, ou seja, o que importa não são os elementos relacionados na equivalência, e, sim, a relação simbólica estabelecida para o evento pelas culturas (Godelier, 1977). Na Homeopatia não importa o que é relacionado, importa como a relação ressoa na corporalidade.

Cosmologia, ontologia e uma nova epistemologia

Iniciamos agora a reflexão sobre o conceito de consciência ecológica no interior de uma cosmologia mais ampla, vamos entrar na dimensão da natureza, da vida e da identidade humana, analisada por Morin (1973) e por Boff (1997).

Segundo Boff (1997, p.61), todos nós seres do mundo somos construídos por:

... partículas elementares que têm a idade do universo (15 bilhões de anos) e daqueles materiais forjados há bilhões de anos no interior das grandes estrelas, especialmente os átomos de carbono, oxigênio e nitrogênio imprescindíveis à vida.

Também somos descendentes das formas mais antigas de vida na terra, que foram se aprimorando até que apareceram os primeiros hominídeos bípedes. Nossa diferença genética, em relação aos outros seres viventes no planeta Terra, é mínima: entre nós e um macaco a diferença é de um aminoácido, entre nós e um cachorro, 11 aminoácidos, com o trigo, 53 aminoácidos, e assim por diante. Nesse caso, nosso código genético possui uma herança de mais de milhões de anos, nos impondo a questão da transferência genealógica de gerações que transmitem muitas das nossas maneiras de viver na atualidade (Boff, 1997, p.61-65).

Para Morin (1997), a constituição do nosso corpo feita por partículas universais que caem sobre a Terra, todos os dias (cerca de 30 toneladas) nos revela que todos os seres são parentes e são oriundos de um mesmo processo de criação. Nesse sentido, não possuímos apenas uma raiz de ancestralidade, nossa natureza é similar às das outras formas de vida do planeta, que por sua vez é similar à natureza do universo:

A epopéia cósmica da organização, continuamente sujeita às forças da desorganização e da dispersão, é também a epopéia da religação que, sozinha, impediu que o cosmos se dispersasse ou se devanesse ao nascer. No seio da aventura cósmica, no ápice do desenvolvimento prodigioso de um ramo singular da auto-organização viva, prosseguimos a aventura à nossa maneira (Morin, 1997, p. 49).

Tanto Morin (1997) quanto Boff (1997) ressaltam nosso parentesco com as outras espécies, nos evidenciando a identidade do homem com o universo e com as outras formas de vida, a familiaridade entre os nossos elementos constitutivos e os nossos códigos genéticos; somos todos muito próximos e contemos em nosso corpo elementos que trazem a história da criação do mundo.

É de acordo com esse modo de pensar não disjuntivo que o conceito de consciência ecológica emerge de maneira mais profunda e integrada. Porém, para o compreendermos na sua grande abrangência, devemos nos ater aos processos de constituição da consciência humana, que envolve, entre outras dimensões, a relação entre o homem e seus símbolos.

Contrariedade química e semelhança analógica

Tomamos, então, como ponto de partida os diferentes processos cognitivos sobre o mundo do adoecer (Homeopatia e Biomedicina), advindos de uma interação que organiza no imaginário a experiência objetiva, social, cultural e simbólica. No interior desse processo, recuperamos a crítica de Lévi-Strauss (1970) sobre as antíteses natureza e cultura, magia e ciência e arte e técnica.

Ao reconhecermos a singularidade da corporalidade humana que expressa uma vasta rede de relações simbólicas, nos situamos na liminaridade da relação natureza/cultura, visto que as nossas relações ou a forma como as representamos no nosso imaginário podem desencadear reações físicas ou emocionais denominadas doenças pela ciência biomédica, ou pela medicina homeopática. A primeira, ao lutar contra esse processo pela via da contrariedade química situada no local da enfermidade, age no sentido da oposição natureza/cultura, já que considera o corpo como um organismo biológico (natural) separado do mundo (cultural). O modelo biomédico não leva em conta o papel das relações mitológico-culturais no processo da doença. A continuação desse processo pela via da semelhança através de medicamentos analógicos abrangentes (presente na terapia homeopática), evidencia uma visão e um procedimento que caminham no sentido da conexão dessas relações entre a natureza e a cultura, em virtude de considerar as representações do doente e a linguagem da corporalidade para a resolução pelo medicamento.

Como o medicamento homeopático é uma solução em que a matéria, ou a substância ativa não existe quimicamente, seus efeitos são compreendidos por sua força vibracional. Isto por que o material retirado da natureza para a preparação do medicamento, ao se submeter ao processo de trituração, diluição e potencialização, passa a atuar como energia, semelhante e abrangente, levando a uma melhora total do indivíduo, incluindo a supressão dos sintomas físicos, mas não reduzindo a melhora da saúde apenas a eles. A cura na Homeopatia está sendo pensada, nos dias de hoje, pela física quântica e o efeito do remédio, como sendo quântico, vibracional (Gerber, 1999; Amorim, 2000).

Diluindo o extrato de uma planta (por exemplo) no medicamento e submetendo-o à sucussão, este vai conter a frequência vibratória da referida planta que será associada à frequência do indivíduo, percebida durante a consulta médica. O remédio homeopático é visto pelos homeopatas como um agente possuidor de propriedades dinâmicas que atuam no ser como uma força que percorre o caminho natural da cura, encurtando-o. Esta força semelhante mobiliza também o universo da consciência (atuando na corporalidade a Homeopatia alcança planos mais profundos e sutis do organismo), transformando pelo caminho da doença a forma com que o indivíduo se relaciona com o mundo, interior e exterior, numa rede de causalidade circular e ascendente (Vithoukas, 1980; Gerber, 1999).

O *mana* e o conceito de energia

Carvalho (1984) nos fornece uma importante contribuição para a análise da Homeopatia enquanto uma filosofia e uma prática médica que se diferencia paradigmaticamente da ordem médica dominante. Este autor, fundamentado em Durand (1975) e em Morin (1973) nos ajuda a relacionar a Homeopatia com a problemática do *mana* iniciada por Mauss (1974) e com o paradigma hermético, discutido por Durand (1975), e desdobrado por Amorim (2000).

Nessa perspectiva a Escola Francesa, pesquisada neste trabalho também a partir do pensamento de Mauss (1974), foi fundamental para orientar a discussão analógica e nosso propósito é o de aprofundá-la com novas contribuições e indagações. Entrar na discussão da analogia presente no pensamento homeopático nos leva a interpretar a questão energética do medicamento, na sua estreita correspondência com o vasto campo de relações tecidas pelos indivíduos e a sua força de potencialização sintomática que evoca uma transformação profunda ligada à cura. Isto é, leva-nos a pensar no *mana* do medicamento.

A noção de *mana*, segundo Mauss (1974), esteve presente em muitas sociedades não ocidentais. Para ele, caberia ao antropólogo identificar a presença de seu uso em cada cultura, mesmo através de palavras expressas em diferentes linguagens, abrangendo significados mais ou menos similares.

O importante para a Antropologia é a identificação e o diálogo com essa forma de pensar e de lidar com a realidade, que emergiu dos tempos mais remotos da humanidade e não desapareceu na era contemporânea (Carvalho, 1984, p.311). Foi a ciência biomédica que abandonou precocemente este conhecimento.

O *mana* é interpretado por Mauss (1974) como sendo uma força, uma entidade, uma realidade material que age de várias formas, configurando uma qualidade aos eventos de que participa. Pessoas podem ter *mana*, pedras, árvores etc., e este é uma fonte transmissível que causa efeitos tanto positivos quanto negativos. Sua definição é extremamente abstrata e variável e o autor toma sempre o cuidado de não fazer reduções. Nas suas palavras:

A idéia de *mana* compõe-se de uma série de idéias instáveis que se confundem umas nas outras. É cada vez e ao mesmo tempo, qualidade, substância e atividade... Mas é uma força espiritual, isto é, que não age mecanicamente e que produz à distância seus efeitos... Podemos até mesmo alargar o sentido dessa palavra e dizer que o *mana* é a força por excelência, a verdadeira eficácia das coisas, que corrobora sua ação mecânica sem aniquilá-la. É ele que faz a rede apanhar, com que a casa seja sólida, que a canoa vá bem no mar. No campo é a fertilidade; nos remédios, é a virtude salutar ou letal...ue **como uma qualidade posta nas coisas, sem prejuízo de suas outras qualidades, ou, em outras palavras, como uma coisa superposta às coisas** (Mauss, 1974, p. 139-141) (grifo nosso).

Estas palavras do autor expressam um pensamento, uma representação analógica que existiu em várias sociedades e culturas humanas no decorrer

de diferentes épocas e lugares. Uma idéia que sofreu metamorfoses, que se dividiu em várias idéias, permanecendo em alguns lugares, desaparecendo em outros. Na Índia, o *mana* sobreviveu conservando seu aspecto místico, ao contrário da Grécia, que conservou apenas seu caráter científico. Esta noção está diretamente associada à eficácia dos ritos mágicos. Para Mauss (1974), o *mana* não é a representação do pensamento mágico, ele existe antes como uma condição para a compreensão da magia, como uma visão da realidade ou uma visão de mundo que precede o entendimento do ritual.

Segundo Carvalho (1984), o *mana* representa a natureza de toda uma simbologia atualizada que denominamos de energia na nossa sociedade. Para Jung (apud Carvalho, 1984, p. 311):

...a incidência quase universal do primitivo conceito de energia é uma clara expressão do fato que, mesmo nos estágios precoces da consciência humana, o homem sentiu a necessidade de representar o dinamismo percebido dos eventos psíquicos, de modo concreto. Por conseguinte, se em nossa psicologia, insistimos no ponto de vista energético, isto está em acordo com as realidades psíquicas depositadas no espírito humano desde tempos imemoriais.

Dessa maneira, a Homeopatia reacende na nossa sociedade uma visão representativa do mundo presente nos espíritos humanos desde o início da história do pensamento ocidental. Para entendermos sua filosofia, é preciso primeiramente que aceitemos que o mundo está impresso na corporalidade (*cosmização*), na forma de metáforas, que são os sinais do desequilíbrio, da entropia (que é uma tendência à desordem) e da homeostase (regulação do equilíbrio). Também precisamos enxergar o corpo como uma identidade que ultrapassa a noção de mecanismo, de funcionamento e de parte. Precisamos aceitar, também, o conceito de *energia vital ou energia criadora* que é capaz tanto de desequilibrar, de desorganizar a totalidade humana, como de religar o ser em outra dimensão de existência, assim como ocorre com o universo.

Sendo assim, nosso estudo se abriu para uma complexidade epistemológica, ao situarmos paradigmaticamente as medicinas homeopática e biomédica. A Homeopatia opera por um princípio unificador do conhecimento, já que trata do ser vendo-o no mundo. Na potencialização dos medicamentos, estes passam a agir no intermédio da relação do indivíduo com as coisas (tanto na esfera natural como na cultural), e nos sintomas físicos que estas relações potencialmente podem desenvolver.

Já a Biomedicina opera por cisões, assim como as outras disciplinas científicas, decorrentes da radicalização epistemológica que ocorreu após 1945, que setorizou todas as esferas que fazem parte do todo, ignorando que este todo possua propriedades que são frutos da interação (Morin, 2000).

A ratio hermética e a anti-história da anti-filosofia

Não apenas a Homeopatia, mas outras correntes do pensamento estão enfatizando o conceito de energia (ou holonomia), que é expressa por autores como Capra (1982), Carvalho (1984), Zohar (1990), Rosenbaum (1998), Badia

(1999), Gerber (1999), Amorim (2000), Burkhard (2001), Wilber (2001), os Colóquios Holonômicos, e também nos outros estudiosos das medicinas orientais, mesmo não utilizando as mesmas categorias e linguagens, estão atualizando o conceito de *mana* na sociedade globalizada.

Pensando com Durand (1975), tanto a Homeopatia como todas as outras correntes de pensamento que vêem o fenômeno da existência como uma força dinâmica integrada, se situam no interior do que este autor chamou de *ratio hermética*. As revelações da *ratio hermética* podem ajudar a esclarecer muitos impasses epistemológicos da contemporaneidade, em virtude de pontuarem várias incidências históricas e sincronicidades que abarcam desde o neoplatonismo até a emergência do *Novo espírito científico* decorrente da revolução biológica e da crítica ao modelo aristotélico racionalista. Durand (1975) busca as evidências da presença da *ratio hermética* realizando um caminho pelo lado obscuro da história ocidental desde a civilização grega, e neste percurso, identificou esta nova definição como uma *anti-história da anti-filosofia*, uma vez que se desenvolveu de forma lateral à conhecida e oficial história do pensamento ocidental.

Na *ratio hermética* os princípios da similitude e da analogia imperam sobre os das interpretações biunívocas. De acordo com Badia (1999, p.53-54), esse paradigma possui quatro postulados:

- 1) O postulado da não metricidade, opondo-se a todas as formas de “quantofrenia” (Sorokin) e despontando num “pensamento das qualidades” e numa “abordagem da compreensão”; 2) o postulado do não causalismo objetivo, opondo-se ao mito da objetividade científica e ao mito da história, desenvolve o “princípio da sincronicidade” ou “princípio de coerência a-causal”... 3) o postulado do não agnosticismo... 4) o postulado do não dualismo introduzindo o universo da mediação simbólica e as lógicas do terceiro incluído.

Se relacionarmos estes quatro postulados da *ratio hermética* à filosofia homeopática, perceberemos uma identidade referente à não quantificação, pois do mesmo modo que cada doença é uma, ela consiste numa problemática, não num estado que possa ser medido quantitativamente, e cada remédio alcança o doente diferentemente com a sua abrangência, já que a Homeopatia analisa o paciente na sua singularidade, no aspecto da linguagem do corpo, que toca no âmbito qualitativo individual; ao não determinismo causal, uma vez que a semelhança opera pela lógica da *conjunção constante* (um amplo, heterogêneo e profundo universo causal). Também ocorre uma identidade em relação ao não agnosticismo, pois a doutrina homeopática não se limita à validação do conhecimento como simples comprovação empírica de uma teoria. Do mesmo modo, o postulado da não dualidade e do terceiro incluído convergem com a Homeopatia, uma vez que o corpo é visto como metáfora dos mundos da consciência e não pode ser analisado segundo o dualismo cartesiano, mas abarca um espaço para a ação das forças transcendentais do pensamento, ou seja, o terceiro incluído seria uma superação da dualidade entre todos os opostos presentes nas representações sobre as doenças.

Nesse sentido, a Homeopatia pode ser vista como um desdobramento dos saberes ocultistas existentes na sociedade desde os tempos mais antigos. De acordo com León (2000, p.164) esses saberes, não tendo uma origem histórica nem uma territorialidade definida, permaneceram na escuridão até o século XV, sendo hostilizados muito precocemente tanto pelas religiões quanto pela ciência. Esses saberes foram reorganizados pelos magos europeus por intermédio das Sociedades Secretas (ele cita como exemplo a Franco Maçonaria, a Ordem Rosacruz, os Templários, os Gnósticos, o hermetismo, o estoicismo etc.).

Ainda segundo León (2000), estas escolas de conhecimentos ocultos revelam uma profunda relação de analogia entre o homem e o mundo; nelas, tudo é visto como parte de uma interação que configura uma unidade total entre todas as coisas, já que procuram caminhos para uma sabedoria única que emerge no interior de relações profundas, na busca da transformação alquímica da *tradição*.

O homem tradicional: encontro entre criador e criatura

Nessa perspectiva, uma vasta gama de saberes, não difundidos por permanecerem secretos por muitos séculos, compõe o paradigma hermético desenvolvido por Durand (1975) assentado na *figura do homem tradicional*. Esse conceito de homem tradicional vem exatamente elucidar que para relacionarmos algum saber ao paradigma hermético, é preciso que identifiquemos sua operacionalização aos preceitos que configuram essa imagem tradicional de homem, ou seja, é preciso que pessoas vivenciem as relações com o mundo conforme as vivencia o homem tradicional.

Badia (1999, p.50) nos alerta que é preciso reconhecer algumas características dessa *imagem do homem tradicional* nas manifestações contemporâneas, como na arte, na poesia, por exemplo. Retomando Carvalho (1993) sobre os contornos gerais dessa imagem tradicional em que se fundamenta a *ratio hermética*, Badia afirma:

- a) o homem tradicional 'não quer distinguir o eu do não-eu, o mundo do homem' ...
- b) o conhecimento do homem tradicional é 'uno', 'seu conhecimento é sistematizado' e seu saber está apoiado 'numa concepção unitária do cosmos; assim, oposto à visão fragmentada e taylorizada de mundo' ...
- c) o homem tradicional vive a 'pluralidade do eu' ... trata-se da dinâmica do 'teomonismo' ou da 'unidade' em alquimia...
- d) o pensamento tradicional realiza 'uma *démarche* simbólica do pensamento e do universo pensado', portanto um 'pensamento por imagens simbólicas', pensamento concreto e sintético no dizer de Jung...
- e) o homem tradicional é 'um homem apaziguado', vivendo a existência de um 'Princípio Unificador' cuja ética é viver a plenitude e não a perfeição...
- f) a vida é 'êxodo e retorno', uma gesta do Graal e um percurso alquímico, como diz Durand, ou seja, re-condução e individuação por onde opera a gnose iluminativa, o 'Grande Conhecimento da Ordem que dá o "Porquê" de toda Criação e de toda criatura' (Carvalho, 1993 apud Badia, 1999, p. 50-51).

De acordo com esta concepção sobre as relações construídas pelo *homem tradicional*, temos uma identidade do homem nascida de outra maneira de se ver no mundo, por uma revelação, quanto à forma dele de se situar neste mundo e de interpretá-lo.

Talvez possamos identificar Samuel Hahnemann (o criador da Homeopatia) e Rudolf Steiner (o criador da Antroposofia) como homens que se relacionavam com o mundo buscando outras conexões, outras luzes, conforme a imagem do *homem tradicional*. O primeiro deles nasceu no ano de 1755 e criou a Homeopatia, depois de uma série de experiências e leituras que o levaram à construção desta ciência inovadora. O segundo, nasceu no ano de 1861 e desenvolveu estudos que o levaram a Antroposofia, deixando muitas contribuições no campo das artes, da medicina, da pedagogia (Waldorf), da agricultura etc.

De acordo com a experiência do trabalho de campo, na cidade de Piracicaba, percebemos, contudo, que os homeopatas não se assemelham muito ao *homem tradicional*. Nas entrevistas eles se classificavam como médicos, portando-se, também, como possuidores do conhecimento científico identificado pelas nossas instituições oficiais como o único e verdadeiro saber em saúde. Os homeopatas, por serem oriundos da sociedade racionalista contemporânea e herdeiros do pensamento biomédico cartesiano (pois são obrigados a cursar a faculdade de medicina antes de realizarem a especialização em Homeopatia), não conseguem se relacionar com a sociedade de maneira similar ou aproximada àquela que teria o homem tradicional.

Nos dias atuais, com o avanço da tecnologia médica e com o aprofundamento das crises sociais, o que se percebe é que os homeopatas aderiram à luta por clientela, por emancipação financeira, estando lado a lado de profissionais cartesianos ou alternativos para a conquista da sobrevivência e do seu lugar na sociedade, rompendo com a relação do homem tradicional com o mundo.

Novos conceitos para um velho debate

A ciência se desenvolveu, mas, no entanto, não realizou um diálogo com outras disciplinas fora do seu âmbito de atuação. A Física, por exemplo, se emancipou e produziu a Física Quântica; a Antropologia ampliou seus conhecimentos por meio da abertura às várias compreensões da analogia, à complexidade, à metodologia, abarcando campos mais abrangentes e diversificados do saber em suas análises.

Atualmente, vários estudos da Física Quântica e da Biologia contemporânea vêm postulando uma teoria tendo como base a interação. Os sistemas vivos são vistos por estes estudos como dotados de capacidade auto-organizativa, subordinados por patamares de complexidade que envolvem muitos âmbitos de análise (Amorim, 2000). Na Antropologia, esses estudos estão ligados aos processos de estruturação da consciência humana e também às forças míticas que modelam as representações e as interpretações dos sentimentos (Morin, 1973, Durand, 2002).

No caso do adoecimento humano, na visão homeopática, o pensamento sistêmico nos ajuda a compreender como um medicamento pode encobrir uma totalidade de sintomas que refletem tanto o aspecto físico estrutural, como os aspectos subjetivos e simbólicos que envolvem a consciência do doente. O adoecimento pode ser traduzido por esta abordagem sistêmica como um modelo de desordem (entropia), manifestado em várias dimensões complexas do ser, na sua busca por uma nova reintegração, ou por um novo modo de vida, segundo Amorim (2000).

Esta autora nos chama a atenção para a emergência da teoria quântica que pretende unir todos os campos do conhecimento já separados pela disciplinarização, numa ordem mais complexa e implícita, postulada pelo físico David Bohm. Esta integração deve ser observada não como a soma das partes, mas como um sistema que ultrapassa a mera junção do que foi isolado. Sendo assim, todos os fenômenos da realidade e todos os organismos (vivos ou inanimados) são vistos como sistemas que possuem padrões de auto-organização (que incluem a desorganização) e uma capacidade para reorganizar-se de acordo com as pressões da natureza e da cultura.

Para que se compreenda, segundo a autora, o alcance dessa visão sistêmica da realidade, precisamos saber que a noção de padrão engloba um conjunto de relações que, juntas, conformam um sistema. Isso significa que qualquer ser presente na natureza partilha da condição unitiva de ser parte de um sistema abrangente de auto-organização, dinâmico e heterogêneo, por ser um ente que vibra no interior de relações (ou padrões) objetivas e subjetivas.

No momento em que a autora expõe essa nova lógica científica, também critica o vitalismo, ao questionar a separação que esta visão causou entre a entidade viva da não viva e entre mente e corpo, fundamentando a negação de qualquer tipo de relação interativa (ou vibracional) entre estas duas esferas pertencentes ao mesmo fenômeno da existência:

... de fato, a teoria holística considera toda a natureza como viva, e neste ponto, representa uma visão atualizada do animismo pré-mecanicista. Então, tudo é considerado como organismo, os átomos, as moléculas e os cristais, estes últimos não mais constituídos de matéria como nas velhas teorias atômicas, mas, como a física moderna tem demonstrado, são estruturas de atividades, com padrões de atividade energética, que ocorrem no interior de campos (Amorim, 2000, p. 37).

Nessa perspectiva, os conceitos de fluxos, vibrações, ressonâncias e sincronicidades, se inserem na interpretação antropológica da visão homeopática de modo similar à visão sistêmica da Física, isto é, todo ser humano vibra e possui um fluxo de energia, energia que conecta a corporalidade, as relações sociais, as relações naturais, as crenças e a existência. Como a realidade é vista de modo integrado, as esferas naturais, sociais e cosmológicas estão abarcadas no conceito de corporalidade. Nela, estas esferas se expressam no ser, em sua saúde; percebemos, então, que todas as relações são, também, ressonâncias que atuam nos diversos padrões de individualidade humana.

Podemos observar as relações de ressonâncias no nosso cotidiano, quando, por exemplo, numa roda de conversa uma pessoa mais irritada é

capaz de passar sua irritação às demais. Esse fenômeno pode ser interpretado como ressonância, já que pelo paradigma sistêmico tudo é energia e, sendo assim, tudo vibra, inclusive a intensidade das palavras, o pensamento e as emoções.

O conceito de sincronicidade pode ser lembrado neste trabalho a partir da visão de convergência de situações na interpretação do adoecimento humano. Na Homeopatia, como o adoecer é visto como um momento de desequilíbrio do ser, causado por uma rede de causalidades não linear e heterogênea, transformando-se a todo o momento, a sincronicidade se encontra na apreensão de todas as dimensões possíveis da *lógica da conjunção constante*, como por exemplo, as dimensões quânticas, biológicas, genéticas, simbólicas, míticas, familiares, que explicitam as causalidades do estado de saúde. A sincronicidade ressitua o adoecimento na vida da pessoa, fazendo com que ela compreenda os porquês (em vários âmbitos) de ter ficado doente.

Caberia ao homeopata identificar o(s) padrão(ões) de desordem da pessoa doente (isso na linguagem do paradigma sistêmico), ou seja, perceber quais os sintomas e representações que revelam o desequilíbrio da totalidade e, pela abrangência do medicamento, buscar criar uma nova ordem ou uma nova visão de mundo, mais equilibrada ou mais adequada ao contexto da vida da pessoa. No trabalho de campo realizado em Piracicaba, observamos que nenhum homeopata conhecia teoricamente o paradigma sistêmico. O que eles mencionaram, em linhas gerais, nas respostas das questões é que consideravam as relações sociais como ressonâncias energéticas. Dos quinze entrevistados, três deles eram também acupunturistas e sete deles possuíam ligações com outras esferas do conhecimento como teosofia, espiritismo, medicina indiana e chinesa.

Para Morin (1997), na crítica que realiza à investigação cartesiana, setorizada, por maior que seja a quantidade de fenômenos pesquisados, neles não são encontradas as qualidades holográficas presentes na investigação integrada do paradigma sistêmico. O pensamento de Morin converge com o de Niels Bohr, Heisenberg, Zohar, quando estes afirmam que a realidade em si mesma possui uma característica de indeterminação, funcionando como um campo de probabilidades. A realidade é composta por múltiplas relações e para interpretá-la é preciso uma ciência que articule a subjetividade e a complexidade destas relações.

No interior da visão sistêmica e quântica, observa-se também que a natureza possui mecanismos auto-reguladores, por serem os fenômenos (naturais, culturais, corporais, mentais) ocasionados por relacionamentos entre todas as esferas. Dentro das interconexões que se expressam nas infinitas relações entre os elementos, as correspondências rearticulam a universalidade com a subjetividade:

A cosmovisão quântica transcende a dicotomia entre mente e corpo, entre interior e exterior, revelando-nos que as unidades básicas constitutivas da mente (bósons) e as unidades básicas constitutivas da matéria (férmions) brotam de um substrato quântico comum (o vácuo) e estão empenhadas num diálogo mutuamente criativo,

cujas raízes remontam ao próprio cerne da criação da realidade. Em outros termos, a mente é relacionamento e a matéria é aquilo que é relacionado (Zohar, 1990, p. 292).

Poderíamos a partir dessa idéia pensar que nos momentos de desequilíbrio, ou de transformações, o universo reconstrói os infinitos relacionamentos existentes para, assim, continuar seu caminho de evolução ou de transcendência, ou de equilíbrio.

Vale a pena mencionar Burkhard (1987) no tocante à relação da atuação das forças zodiacais sobre os seres humanos. Segundo esta autora, o planeta Terra e o cosmos interagem entre si. A lua, os planetas e as estrelas, por exemplo, também os quatro elementos: terra, água, ar e fogo influenciam as plantações no que tange à forma do vegetal, a cor, o crescimento etc., portanto, quando o homem se alimenta de vegetais, quando toma sol, quando interage com o mundo, é contemplado por diferentes forças que estimulam os processos de vitalização do organismo.

Isto se comprova na questão do adoecer. O ser, ao se identificar com a natureza, ao reconhecer que é fruto de suas conexões mais complexas, é capaz de ver que possui capacidade de auto-equilíbrio e de transcendência. As desorganizações físicas denominadas doença, que passam pelo desequilíbrio energético (que nos remetem a conexões analógicas), podem ser vistas como um caminho situado num momento de busca por uma nova integração com a realidade. Integração que também ocorre no plano da consciência, no plano das relações sociais e simbólicas, ou seja, na universalidade (o homem) enxergamos um caminho de reorganização da sua subjetividade (sua consciência no mundo).

Falando de diferentes maneiras, as ciências e saberes vibracionais estão analisando e interpretando as mesmas categorias de pensamento. A Física está trabalhando com a *energia*, a Antropologia está trabalhando com o *mana*, a Homeopatia com a *força vital* e, desse modo, estas áreas e também muitas outras (como as teorias orientais, indianas, escolas de ocultismos etc.) estão dialogando com a complexidade dos fenômenos da realidade conforme seus próprios critérios de análise, que não os do cartesiano.

Esses saberes possuem os mesmos opositores, que são representados pelos determinismos da ciência newtoniana/cartesiana, que divide a realidade em setores e discrimina as potencialidades do espírito humano ao negar a transcendência da matéria, negação que, de acordo com as descobertas da nova Física, terá que ser repensada.

Sabemos pela Física Quântica que no mundo dos microelementos não existe distinção entre matéria e energia, em virtude de o elétron, por exemplo, se comportar de maneira ambígua. Nesse caso, o número de *Avogadro* se tornou um obsoleto padrão de limitação da materialidade, veiculado pelo modelo biomédico para desqualificar a Homeopatia, uma vez que os medicamentos desta última são diluídos *ad infinitum*, e continuam atuando no organismo humano mesmo ultrapassando as dimensões cartesianas de legitimidade científica.

Nessa perspectiva, a visão da cultura como um macro campo cognitivo reúne o que é descartado pela ciência cartesiana: os indivíduos com as suas próprias experiências de vida, com suas relações, com suas linguagens, que explicam a realidade de maneira singular e diferenciada, articulando-se numa rede de interconexões abertas entre natureza e cultura. Nesse processo, o cérebro humano possui o desafio de articular às circunstâncias da realidade objetiva com os sinais da corporalidade, aprendendo que, por meio de uma doença, somos levados a enxergar uma verdade mais profunda do que nossos olhos querem ver. Também, como nos ensina Morin, devemos investigar cada vez mais as interações entre os neurônios e as culturas, os sistemas complexos das comunicações nervosas associados à subjetividade e as diferentes relações e representações que as pessoas constroem e desenvolvem através do fenômeno da vida.

A partir das contribuições de Zohar (1990), realizadas sob a ótica da Física Quântica, da Antropologia Complexa de Morin (1973), da Antropologia do Imaginário de Durand (2002) que compreende as idéias, os mitos e as representações como *forças* atuando nas relações dos indivíduos nas culturas, de Burkhard (1987) que associa a interação total entre a universalidade (cosmos) e as subjetividades (entes viventes), são criadas indagações que nos fazem redimensionar as dicotomias ocidentais associadas à separação cartesiana do mundo.

A noção de *quantum* revela pelo mundo do infinitamente pequeno a identificação das idéias e das representações simbólicas como forças (ou ondas) que atuam nas relações das pessoas com o meio e consigo mesmas. A Biomedicina, por exemplo, ao preconizar a separação do corpo em setores e ao representar a enfermidade como uma entidade exterior ao indivíduo, faz com que estes, que nela acreditam, se relacionem de maneira diferente com seu corpo, com seu adoecer, com o seu sofrimento. Já no caso da Homeopatia, a pessoa é vista como responsável por seu estado, e este é visto como um momento de desequilíbrio energético que será regularizado pela atuação do medicamento nas amplas dimensões da corporalidade. São diferentes visões de corpo e de doença que atuam como forças que estruturam as relações dos indivíduos nesta sociedade.

Os limites da Homeopatia

A Homeopatia, assim como as outras disciplinas científicas, possui limites em relação ao seu alcance epistemológico isolado do diálogo com outros saberes. Querendo fugir do modelo cartesiano, essa doutrina acabou radicalizando outra epistemologia, ou seja, direciona a visão multicausal da doença para um determinismo do âmbito psicológico (o psicológico ou o emocional como dominante), que se sobrepõe às outras esferas que compõem a unidade (como a simbólica, a social, a natural etc.), expondo, então, uma relação biunívoca de causalidade, característica do modelo biomédico – porém com sinal invertido.

Quando os homeopatas buscam o medicamento mais condizente com a realidade da pessoa, eles hierarquizam os sintomas objetivos e subjetivos, e

essa hierarquização (ou repertorização) é realizada, mais ou menos, de maneira intuitiva, já que os sintomas se referem à interpretação de um profissional que quase nunca teve experiência com abordagens do inconsciente, não estudou a consciência humana, as inúmeras teorias que vêm dos saberes de uma psicologia profunda, transpessoal, mítica, mesmo quando envolvem graus ou dimensões orgânicas presentes nas representações simbólicas. A organização hierárquica dos sintomas realizada pelos homeopatas deve convergir com a abrangência do remédio nas relações dos indivíduos, relações que não são estudadas, isto é, há um desconhecimento de como se tece o processo cultural com seus conflitos, ambigüidades, e os sintomas e relações são apenas percebidos ou captados pelos relatos fragmentados das pessoas nas consultas.

Na realidade, não há disciplinas antropológicas ou sociológicas nas instituições que ensinam Homeopatia. As representações simbólicas dos clientes são associadas às manifestações biológicas do organismo no interior de uma ordem causal que limita a análise a apenas duas dimensões: a natural e a psicológica. Ainda assim, é inegável o aumento da resistência do organismo tratado pela Homeopatia.

As diversas manifestações do espírito humano e as suas inúmeras formas de produzir a realidade da corporalidade, por intermédio de símbolos e metáforas, não são consideradas em sua profundidade num diagnóstico homeopático. Ainda assim, há um aumento da capacidade de ressonância no organismo tratado pela Homeopatia, que descorporifica processos. Em outras palavras, para que o ganho seja maior num tratamento homeopático, consideramos que a hierarquização dos sintomas feita pelos homeopatas necessita de mais reflexão, de mais aprofundamento, uma vez que é realizada com arte e intuição, e que não é padronizada por nenhum modelo cartesiano, mas no interior do imaginário do próprio homeopata que, no geral, são pessoas sensíveis.

Os sintomas físicos e emocionais, como entradas para um mundo de relações mais complexas, devem ser estudados associados às outras áreas do conhecimento (tais como a Antropologia, a Sociologia, a Psicanálise, a Física Quântica, a Ecologia); só assim elas contribuirão na busca pelo medicamento mais semelhante e para um conhecimento mais amplo da natureza humana. O desafio todo para a Homeopatia consiste em detectar a origem do sintoma para não realizar a supressão dele, como o faria o modelo biomédico. Contudo, olhando o sintoma sob o ângulo da holografia (o todo está presente nas partes), o macro está contido no micro, a entrada pelo sintoma não atingiria a totalidade? Parece-nos que a questão, então, seria a da direção do tratamento: que remédios, ritmos e fluxos devem ser mobilizados pela Homeopatia para descorporificar os processos? Numa causalidade ascendente? A energia não resolvida pode voltar a aparecer, sob forma de outro sintoma, ou outra patologia.

Tomemos como exemplo o depoimento de dois dos homeopatas de Piracicaba, quando relatavam o que a Homeopatia privilegia no diagnóstico e na cura:

A Homeopatia trata o doente, ela vai privilegiar tudo, tanto o diagnóstico clínico, físico como os sintomas mentais. O que são os sintomas mentais? O afeto, o sentir, o fazer, o pensar da pessoa, a memória, o que ela faz... (informação verbal)

Esse depoimento nos mostra a dualidade biológica e emocional privilegiadas na interpretação da doença. No depoimento deste outro homeopata, podemos notar os limites de uma repertorização feita sem diálogo com os outros saberes:

*A gente sempre tenta deixar de lado as impressões que a gente tem da pessoa... porque muitas vezes a gente começa a interpretar o que a pessoa fala, ou a gente sentiu que ela falou isso mas quis dizer aquele outro, você pode acabar interpretando erradamente... então sempre o que a gente faz mesmo é uma técnica, sempre tentando ver objetivamente o que está por trás daquilo, então o paciente vai se colocar e se ele verbalmente fala para nós, é um sintoma bem objetivo que a gente vai **repertorizar** depois... (informação verbal) (grifo nosso)*

Nesta fala, percebemos que o homeopata busca maneiras para amenizar a ausência de conhecimento sobre as indagações do espírito humano e sobre as metáforas e metonímias da corporalidade, que se expressam pelos sentidos simbólicos dos sintomas.

Cada um vai ter um jeito de se expressar e às vezes essa subjetividade, essa coisa que é tão discreta, um consegue captar e outro não. Por isso que não é só você ler um livro de Homeopatia, você tem que estar com muita sensibilidade, amadurecido espiritualmente e profissionalmente para poder sentir essas nuances, essas subjetividades que às vezes diferencia um caso igual ao outro pelas particularidades, acho que é muito importante, o fundamental e o mais difícil, sentir essa subjetividade de cada um... (informação verbal)

Nesse depoimento, o homeopata expôs a dificuldade ligada ao processo de interpretação da linguagem da corporalidade. Na próxima fala, da mente para as células, o homeopata nos mostra o caminho da doença:

Para a Homeopatia é fundamental a subjetividade, é uma coisa que a gente lida muito mais do que qualquer outra especialidade médica. Porque o que acontece, às vezes a pessoa procura um determinado médico com uma sensação, eu não venho bem, eu não estou passando bem, e o médico examina fisicamente, pede uma série de exames laboratoriais, radiológicos e às vezes não encontra nada. Então ele vai falar, olha minha senhora você não está bem, mas clinicamente a gente não encontrou nada. Para a Homeopatia esse não se sentir bem é o grande momento que você tem que intervir e curar porque é nessa fase, digamos, você vai estar fazendo um diagnóstico mais precoce e uma intervenção mais precoce, porque é o momento que a pessoa não está bem, mas que não refletiu no organismo, nos órgãos, nas células daquele indivíduo. Ainda não tem nada alterado, mas se aquela sensação subjetiva de mal estar se perdurar por muito tempo, se ela voltar naquele mesmo médico

depois de seis meses, aí ela vai encontrar alguma alteração, algum exame alterado, algum exame clínico diferente, porque ela ficou muito tempo num estado de mal estar que deu tempo de surgir alguma alteração lesional, alguma alteração orgânica propriamente dita. Então esse aspecto subjetivo é muito importante de se avaliar, mas às vezes ele é difícil e talvez isso que seja um pouco complicado para a Homeopatia como ciência porque é difícil você tabular a subjetividade... (informação verbal) (grifo nosso)

Sendo assim, acreditamos, realmente, que para repertorizar a sensibilidade humana a Homeopatia teria de se abrir para outros conhecimentos, para enriquecer dessa maneira o seu alcance epistemológico e amenizar o risco de patogenesias, que são doenças produzidas pela insistência no uso de um mesmo medicamento. Existe nesse aspecto a necessidade de se discutir a dificuldade em se estabelecer um limite entre o agravamento dos sintomas (provocado pelo efeito semelhante do remédio) e a patogenesia, discussão que seria multidimensional e vinculada a cada doente.

Cabe aqui ressaltar alguns fatores que influenciam os limites da homeopatia: projeção etnocêntrica de valores pessoais nos diagnósticos das consultas; dificuldade em acertar a medicação; desconhecimento das razões que levam o organismo intoxicado à não resposta; demora em buscar auxílio complementar nos recursos laboratoriais; desconhecimento das teorias psicológicas, entre outros.

De acordo com o conceito de *doença como experiência subjetiva (illness)*, vemos que as sensações e os sentimentos do mal-estar físico são traduzidos pela pessoa, que se encontra angustiada, sob a forma de uma memória posta em fala. Sabemos que estas traduções são construídas no imaginário da pessoa sendo então compostas de subjetividades, metáforas e metonímias que não são interpretadas nem pelos homeopatas e nem por médico algum (Langdon, 1995).

No setor da Biomedicina, o homeopata é considerado etnocentricamente, juntamente com o psiquiatra, um profissional inferior, devido ao preconceito em relação à doutrina Hahnemaniana; no entanto, as questões abertas pela Homeopatia não são respondidas pelo modelo biomédico, nem são trabalhadas nos meios acadêmicos da Medicina.

Situamos a atuação do homeopata relacionando-a à arte, à intuição, à bricolagem (Lévi-Strauss, 1970), diferente da anamnese técnica feita mecanicamente na consulta biomédica. Para fazer o diagnóstico, este profissional precisa elaborar em sua mente uma construção causal baseada na lógica da *conjunção constante* (Zémpléni, 1994), inserindo as representações no contexto da vida e das relações do paciente, para desse modo poder avaliar a eficácia do tratamento, uma vez que ele envolve, entre outros fatores, uma transformação nas interações do ser com seus mundos. De qualquer forma, este médico tem que estar atento às dimensões que não são importantes para os médicos cartesianos. O que questionamos neles é a qualidade com que fazem isso e os instrumentos de que dispõem, já que as consultas, geralmente, são rápidas, fragmentadas. Mas ainda assim, o ganho é extremamente grande, por ser de menor toxicidade ao organismo.

As classificações e as funcionalidades

Que dimensões são abertas pela Homeopatia que não são levadas em conta pela Biomedicina? Como as relações entre a Homeopatia e o pensamento analógico nos abrem para um outro diálogo entre a identidade dos elementos em suas funções terapêuticas?

Uma questão já aberta por Lévi-Strauss (1970) em seu texto “Lógica das classificações totêmicas”, toca na relação causal que o pensamento tradicional evoca em relação à operacionalização dos elementos da natureza, nos revelando formas diferentes de classificação em contextos diferentes. Na Biologia, as classificações das plantas medicinais, por exemplo, são referentes às funções que elas exercem para a cura de ferimentos ou de doenças. Diferentemente, no pensamento analógico, as plantas possuem um significado muito mais profundo e não homogêneo do que as definições taxonômicas da biologia acadêmica, pautadas na detecção dos princípios ativos para serem traduzidos em cápsulas, a exemplo da etnomedicina, a corrente americana mais conhecida da Antropologia no tocante às doenças.

Entre os índios *navajos*, por exemplo, a forma com que eles classificam os animais e as plantas nos remetem a uma classificação do mundo:

Cada animal ou planta corresponde a um elemento natural, ele mesmo variável de acordo com os ritos de que se conhece a extrema complexidade entre os navajos. Assim, no ‘ritual da pedra lascada’ observam-se as seguintes correspondências: groucéu; ‘pássaro vermelho’-sol; águia-montanha; gavião-rochedo; (...) colibri-planta; um coleóptero-terra; garça-água (Lévi-Strauss, 1970, p. 55-56).

Em seu texto Lévi-Strauss demonstra a existência de muitas outras lógicas de orientação no pensamento tradicional, que envolve a definição ou a reconstrução de novas propriedades, identidades e imagens dos elementos naturais e dos socioculturais. Um animal, por exemplo, pode possuir uma classificação por gênero, por espécie, uma analogia com o cosmos, com a natureza, com a sociedade e com símbolos culturais (Lévi-Strauss, 1970).

O presente autor reconhece que este tipo de organização mental da realidade, própria de muitas sociedades não ocidentais, realiza um passeio pelas possibilidades da cognição humana de uma maneira não biunívoca, não linear e não objetiva. Segundo ele, estas associações não funcionais remontam aos significados culturais atribuídos a elas, que é muito heterogêneo e nos remete aos tempos mais remotos dos sábios povos da Antiguidade:

Os exemplos que citamos e os outros que lhes teríamos podido juntar testemunham a favor de um pensamento acostumado a todos os exercícios de especulação, próximo daquele dos naturalistas e herméticos da Antiguidade e da Idade Média: Galeno; Plínio; Hermes Trismegistro; Alberto, o Grande... (Lévi-Strauss, 1997, p. 58).

Estas importantes contribuições de Lévi-Strauss nos oferecem aberturas para a discussão da complexidade, da co-evolução das consciências universais na direção do infinito (Morin, 1997).

A espiral da evolução do todo em direção ao infinito

Morin (1997) nos propõe uma outra forma de construir causalidades em suas conexões para a investigação e interpretação do mundo, que se insere na idéia de *circularidade ascendente*. Este conceito, quando transposto às conexões causais, faz um movimento circular com as causas e com os efeitos dos fenômenos, numa relação de produção de significados e de novas imagens:

Os indivíduos produzem a sociedade, mas, como dizíamos, a própria sociedade, ela mesma com sua cultura e linguagem, retroage sobre os indivíduos. Somos produtos e produtores ao mesmo tempo (Morin, 1997, p. 18).

A circularidade se situa exatamente nesse sentido de troca de lugares, por exemplo, entre criador e criatura, mas não no interior de um movimento circular fechado, em que um toma o lugar do outro. Morin (1997) chama atenção para o caráter produtivo desta relação, é um movimento espiral de evolução, de amadurecimento, que possibilita a inovação, o desenvolvimento cultural e a transformação das sociedades.

O pensamento complexo, para este autor, difere de uma causalidade biunívoca ingênua, que desconsidera a múltipla interação da realidade que desencadeia problemas novos, que pedem soluções pautadas em outras bases, como no caso do adoecimento humano. Nesse aspecto, quando Boff (1997) e Morin (1973) identificam a similar constituição de nosso corpo físico com a constituição do universo, eles estão nos mostrando que a nossa história, nossa consciência, nossa evolução caminham juntos com a evolução do planeta e do cosmos em expansão. As totalidades do ser, da sociedade, da natureza, do planeta e do universo conformam um todo enigmaticamente complexo e produtor de significados simbólicos, de mitos, que caminham em direção a um infinito integrado de criações e transformações.

Sendo assim, quando adoecemos, temos a oportunidade de nossa corporalidade se reorganizar no processo de cura numa circularidade ascendente de co-evolução, de organização da entropia que ocorre juntamente ao desenvolvimento do cosmos. A Homeopatia contribui para esse processo de maneira multidimensional e analógica. A doença deixaria, então, de ser um mal, para se tornar um percurso de transcendência.

Referências

- ALMEIDA, M. C. Complexidade, do casulo à borboleta. In: CASTRO, G., CARVALHO, E. A. e ALMEIDA, M. C. (Org.). (1987). *Ensaio de complexidade*. Porto Alegre: Sulina.
- AMORIM, M. (2000). *Uma sincronicidade para cura*. Rio de Janeiro: Hipocampo.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE FARMACÊUTICOS HOMEOPATAS. (1995). *Manual de normas técnicas para farmácia homeopática*. São Paulo.
- AUGÉ, M. (org.). (1974). *A construção do mundo*. São Paulo: Edições 70.
- BADIA, D. D. (1999). *Imaginário e ação cultural*. Londrina: UEL.
- BIOLCHINI, J. (1988). Práticas homeopáticas. *Ciência Hoje*. v.7, n.39.
- BIOLOGISCHE HEILMITTEL HEEL GMBH. (1999). *Terapia de rotina*. Madri: Edigrafos, S. A.
- BOFF, L. Identidade e complexidade. In: CASTRO, G., CARVALHO, E. A. e ALMEIDA, M. C. (Org.) (1997). *Ensaio de complexidade*. Porto Alegre: Sulina.
- BUCHILLET, D. (1991). A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde. *Medicinas tradicionais e política de saúde na Amazônia*. Belém do Pará: CEJUP, MPEG/UEP.
- BURKHARD, G. (1987). *As forças zodiacais*. São Paulo: Antroposófica.
- CANESQUI, A. M. (org.). (2000). *Ciências sociais e saúde para o ensino médico*. São Paulo: Hucitec/ Fapesp.
- CANGUILHEM, G. (1982). *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- CAPRA, F. (1982). *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix.
- CARDOSO, R. C. L. (org.). (1986). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CARLINI, E. L. (1988). A Uma abordagem científica da homeopatia. *Ciência Hoje*. v. 7, n. 39.
- _____. (1988). Descaminhos da alopatia. *Ciência Hoje*. v. 7, n. 39.
- CARVALHO, J. C. P. (1984). Energia, símbolo e magia: uma contribuição à antropologia do imaginário. São Paulo, 1984. (Tese Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- _____. (1993). Epistemologia e antropologia do imaginário em G. Durand. In: *Semana de Filosofia*, Instituto de Filosofia, PUCCAMP. Campinas, mimeo.
- CASTRO, G.; CARVALHO, E. A. ; ALMEIDA, M. C. (Org.) (1997). *Ensaio de complexidade*. Porto Alegre: Sulina.
- CHAUÍ, M. (1995) *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática.
- COMISSÃO GULBENKIAN. (1996). *Para abrir as ciências sociais*. São Paulo: Cortez.
- DANTAS, F. (1982) *O que é homeopatia*. São Paulo: Brasiliense.
- DAÓLIO, J. (1994) *Da cultura do corpo*. Campinas: Papyrus.
- DETHLEFSEN, T. e DAHLKE, R. (1983). *A doença como caminho*. São Paulo: Cultrix.
- DURAND, G. (2002). *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1975). *Science de l'homme & tradition*. Paris: Tete de Feuilles.
- DURHAM, E. R. (1986). A pesquisa antropológica com populações Urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, R. C. L. (org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- DURKHEIM, E. (1970). Representações individuais e representações coletivas. *Sociologia e filosofia*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- GERBER, R. (1999). *Medicina vibracional*. São Paulo: Cultrix.
- GODELIER, M. (1977). Horizontes da antropologia. Lisboa: Perspectivas do Homem.
- _____. (1981). *Godelier: antropologia*. In: CARVALHO, E. A. (org.). São Paulo: Ática.
- GREINER, F. (1994). *A alquimia*. São Paulo: Loyola.

- HAHNEMANN, S. (1984). *Exposição da doutrina homeopática ou organon da arte de curar*. São Paulo: Bernoit Mure.
- _____. (1984). *Doenças crônicas: sua natureza peculiar e sua cura homeopática*. São Paulo: Bernoit Mure.
- IBÁÑEZ, N., MARSIGLIA, R. (2000). Medicina e saúde: um enfoque histórico. In: CANESQUI, A. M. (org.). *Ciências sociais e saúde para o ensino médico*. São Paulo: Hucitec/Fapesp.
- KENT, J. T. (1993). *Filosofia homeopática*. Buenos Aires: Albatros.
- LALLEMAND, S. (1974). Cosmologia, Cosmogonia. In: AUGÉ, M. (org.). *A construção do mundo*. (Religião, Representações, Ideologia). São Paulo: Edições 70.
- LANDMANN, J. (1989). *As medicinas alternativas: mito, embuste ou ciência?* Rio de Janeiro: Guanabara.
- LANGDON, E. J. (1995). A doença como experiência: a construção da doença e seu desafio para a prática médica. Palestra oferecida na Conferência 30 Anos Xingu, Escola Paulista de Medicina, São Paulo.
- LAPLANTINE, F. (1991). *Antropologia da doença*. São Paulo: Martins Fontes.
- LÉON, A. (2000). Ciências ocultas. *O velho e o novo em mil anos*. João Pessoa: Manufatura.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1970). *O pensamento selvagem*. Rio de Janeiro: Nacional.
- _____. (1996). A eficácia simbólica. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (1976). Natureza e cultura. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- LUZ, T. M. (1996). *A arte de curar versus a ciência das doenças: história social da homeopatia no Brasil*. São Paulo: Dynamis.
- _____. (1988). *Natural, racional, social: razão médica e racionalidade científica moderna*. Rio de Janeiro: Campus.
- _____. (2000). Medicina e racionalidades médicas: estudo comparativo da medicina ocidental, contemporânea, homeopática, tradicional chinesa e ayurvédica. *Ciências sociais e saúde para o ensino médico*. In: CANESQUI, A. M. (org.). São Paulo: Hucitec/Fapesp.
- MANSUR, J. C. (2000). La unión cuerpo y alma desde el lenguaje analógico. In: XIV Congresso Interamericano de Filosofia, IX Congresso de la Asociación Filosófica de México, I Colóquio Internacional de Estética, México.
- MAUSS, M. A. (1974). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, Edusp.
- MORIN, E. (1973). *O paradigma perdido*. Portugal: Publicações Europa-América.
- _____. (1970). *O homem e a morte*. Portugal: Publicações Europa-América.
- _____. (1997). Complexidade e ética da solidariedade. In: CASTRO, G.; CARVALHO, E. A.; ALMEIDA, M. C. (Org.) *Ensaio de complexidade*. Porto Alegre: Sulina.
- _____. (2000). *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez.
- NASSIF, R. G. (Org.). (1997). *Compêndio de homeopatia*. São Paulo: Robe Editorial.
- NOBRE, R. F. (2000). Racionalidade e tragédia cultural no pensamento de Max Weber. – *Tempo Social*, v. 12 (2). São Paulo: USP.
- NOVAES, R. L. (1989). *O tempo e a ordem: sobre a homeopatia*. São Paulo: Abrasco.
- O DESAFIO da depressão. (2003). *Época*, Rio de Janeiro, p. 50, n. 259, 5.
- OLIVEIRA, E. R. (1998). Representações sociais sobre doenças: os magos da ciência e os cientistas da magia. In: BOTAZZO, C.; FREITAS, S. F. T. (Org.) *Ciências sociais e saúde bucal: questões e perspectivas*. São Paulo: Edunesp; Bauru: Edusc.
- OLIVEIRA, R. C. (1979). *Mauss*. São Paulo: Ática.
- PERES, S. M. P. (1999). Homeopatia e pensamento mágico. (Monografia de conclusão de curso em ciências sociais - UNESP). Araraquara.
- PIERRAKOS, J. C. (1990). *Energética da essência*. São Paulo: Pensamento.

- ROSENBAUM, P. (1996). *Homeopatia e vitalismo. Um ensaio acerca da animação da vida*. São Paulo: Robe Editorial.
- _____. (1998). *Miasmas. Saúde e enfermidade na prática clínica homeopática*. São Paulo: Roca.
- SANANÉS, R. (1990). *Lenguaje del cuerpo y homeopatia*. Barcelona: Urano.
- SCHEMBRI, J. (1976). *Conheça a homeopatia*. Belo Horizonte: Comunicação.
- SONTAG, S. (1984). *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro: Graal.
- TARNAS, R. (1999). *A epopéia do pensamento ocidental. Para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- VICIADOS EM REMÉDIO. (2003). *Super interessante*, São Paulo, Edição 185.
- WILBER, K. (org.). (2001). *O paradigma holográfico e outros paradoxos*. São Paulo: Cultrix.
- ZÉMPLÉNI, A. (1994). A "Doença" e suas "Causas". *Cadernos de Campo*.
- ZOHAR, D. (1990). *O ser quântico*. São Paulo: Best Seller.

RESUMO

A homeopatia, o mana e a ratio hermética

Este artigo discute a complexidade do adoecer humano por meio do pensamento homeopático nas suas relações com o pensamento analógico, na cidade de Piracicaba, interior paulista. Recorremos ao pensamento mágico, buscando compreender como ele é reinserido, paradoxalmente, no interior de uma especialização médica denominada Homeopatia, realizando-se, institucionalmente, nas universidades brasileiras.

Palavras-chave: Homeopatia; Biomedicina; Pensamento analógico

ABSTRACT

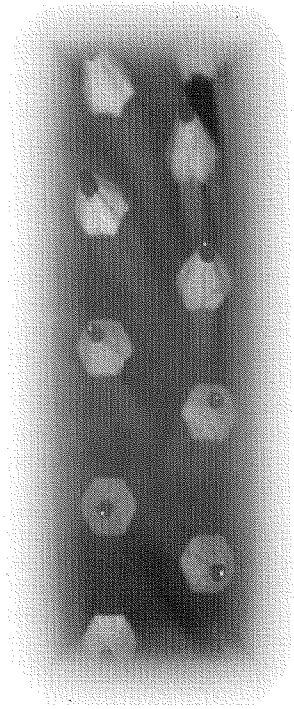
Homoeopathy, mana and ratio hermetica

This work discusses the complexity of the human sickening process through homeopathic thinking in its relation to analogical thought in the city of Piracicaba, São Paulo. We turn to magical thinking in an attempt to understand how it is, paradoxically, reinserted in a medical specialization called Homoeopathy, institutionalized in Brazilian universities.

Keywords: Homoeopathy; Biomedicine; Analogical thinking

Enviado para apreciação: julho de 2004

Aprovado para publicação: outubro de 2004



Resenhas

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sociologia da Emoção - O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, 215 p.

Maria Sandra Rodrigues dos Santos

Resultado de uma pesquisa intitulada “*Luto e Sociedade*”, do **GREM** – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia da Emoção¹, vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, o livro *Sociologia da Emoção - O Brasil urbano sob a ótica do Luto*, editado pela Vozes, tenta compreender, a partir de um total de 1.304 informantes e 259 entrevistas abertas, aplicadas em todas as capitais do Brasil, como o brasileiro urbano expressa o sentimento do luto e identifica as mudanças e permanências nos costumes e rituais da morte e do morrer.

O objetivo de Koury é o de alcançar, de forma clara, o trajeto de como foi internalizado o significado social do sofrimento no imaginário brasileiro e por quais mudanças e que reações tem passado o fenômeno do sofrimento causado pelo luto, junto aos homens comuns das camadas que compõem a classe média urbana.

Sociologia da Emoção - O Brasil urbano sob a ótica do luto é um livro que trata, fascinantemente, das transformações ocorridas em relação ao sentimento do luto no Brasil no final do século XX e início do século XXI, tentando compreender como o trabalho de luto é elaborado, como é tratado subjetivamente, e como e porque as formas de expressão da dor tendem a tornar-se mais e mais estranhas ao cotidiano do homem atual.

Em *Sociologia da Emoção*, Koury escreve o trajeto dessa dolorosa transformação com sensibilidade e emoção, sem comprometer o trabalho científico exigido pelas Ciências Sociais. Esta é uma das lições do livro. Pois, não basta dar um rigor científico ao estudo de um fenômeno sem trazer para o leitor o verdadeiro espírito dos atores envolvidos, de como é sentido o luto pela sociedade brasileira urbana. Koury descreve com clareza e sensibilidade as expressões de dor, de desespero, desamparo e o não saber o que fazer com a dor de quem fica no momento seguinte à constatação da morte de uma pessoa querida, amparando sua análise nas transcrições tensas das falas dos entrevistados.

Nos cinco capítulos que compõem o livro, além de uma introdução e uma conclusão, fica claro que, o que mais angustia o autor é a forma ambígua e ambivalente com que é vivido o sentimento do luto no Brasil a partir dos anos de 1970, que para Koury é o resultado de uma busca de ajustamento aos novos padrões de comportamento exigidos pelo processo de individualização

¹ Um dos primeiros grupos de pesquisa que trabalha com categorias analíticas a partir da perspectiva da Sociologia da Emoção e que discute de uma maneira mais sistemática o luto enquanto objeto de estudo é o GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia da Emoção - UFPB.

das relações sociais e das formas de agir e pensar individuais em pleno processo de desenvolvimento.

A constituição de uma nova sensibilidade (p. 19) é o que parece marcar o fenômeno do luto nos dias atuais. Para Koury o “*distanciamento em relação ao morto e aos que o perdem parece ser a característica principal da nova sensibilidade que começa a tomar forma, mais e mais nítida, na sociedade brasileira urbana dos últimos anos. A manifestação pública do sofrimento individual tende a tornar-se estranha ao cotidiano do homem comum, de classe média, embora este conviva ainda com a indignação por esse estranhamento*” (p. 7).

A dor, assim, o processo de introjeção do morto - que compõe o trabalho de luto, o sentimento da perda - é encoberto socialmente pela vergonha da exposição pública, como intimidade que, ao mesmo tempo em que recusa, busca e sente falta da expressão social da solidariedade.

A dor do luto se mascara publicamente em indiferença e parece dar lugar a uma reciprocidade fragmentada. O que encaminha, segundo Koury, à formação do ser discreto, isto é, do homem cada vez mais em processo de desintegração do social, e que assume atitudes indiferentes para com os outros e uma atitude de isolamento e incompreensão para consigo próprio. O que parece levar a uma situação limite, em que a manifestação do luto é de natureza vergonhosa e repugnante.

Ao compor os cinco capítulos intitulados 1. a constituição de uma nova sensibilidade; 2. a morte e o morrer; 3. a perda e o sofrimento; 4. viver o luto; e 5. tempos do luto, Koury detalha com precisão as manifestações do luto em um Brasil em processo crescente de individualização. Processo em que atitudes públicas de dor pela morte de alguém querido, ao mesmo tempo em que são tratadas como embaraçosas e inadequadas estão associadas a um processo de vontade de exposição e acolhimento de sua dor e que, portanto, se caracterizando em atitudes ambíguas e ambivalentes.

Para tanto, no decorrer dos cinco capítulos o autor constrói diversas categorias analíticas baseadas em questões que vão desde como os informantes pensam sobre o comportamento de uma pessoa que sofreu uma perda, qual deveria ser o comportamento dos outros em relação às pessoas que sofreram uma perda, passando pela discussão da relação entre perda, sofrimento e luto, de como deve ser o comportamento de si próprio quando da perda de um ente querido até a compreensão do luto no presente, através de uma comparação com o passado vivido ou imaginado.

Sociologia da Emoção, enfim, é um importante estudo para a compreensão do sentimento do luto no Brasil atual. A partir de uma perspectiva bastante nova nos estudos das Ciências Sociais, a da Sociologia da Emoção, faz o leitor se deparar com seus próprios sentimentos, que são a todo o momento, no decorrer da leitura colocados em condição de observação.

NESTA EDIÇÃO:

DOSSIÊ: NOVAS TECNOLOGIAS, HUMANISMO E PÓS-HUMANISMO

Organizadores: Terry Mulhall e Aécio Amaral Jr.

LASCAUX DIGITAL

Howard Caygill

INCORPORANDO A MATÉRIA: FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DA TECNOLOGIA

A CONDIÇÃO PÓS-HUMANA: OU "COMO PULAR SOBRE NOSSA PRÓPRIA SOMBRA"

Jonatas Ferreira

A TÉCNICA E A MODERNIDADE

Carlos Eduardo Sell

COMENTÁRIO CRÍTICO

A TÉCNICA NA HUMANIZAÇÃO DO *HOMO SAPIENS SAPIENS*: COMENTÁRIOS SOBRE A VISÃO DA TÉCNICA EM LEROI-GOURHAN

Artur Perrusi

ARTIGOS

PIERRE NAVILLE E OS ESTUDOS SOBRE A AUTOMAÇÃO NA FRANÇA DO PÓS-GUERRA

Gisela Lobo B. P. Tartuce

O CORPO NA VITRINE

Antonio Giovanni Boaes Gonçalves

OMITO REVOLUCIONÁRIO-DEMOCRÁTICO DO DISCURSO PETISTA NA DÉCADA DE 1980

Rui Gomes de Mattos de Mesquita

A HOMEOPATIA, O MANA E A RATIO HERMÉTICA

Silvia Miguel de Paula Peres

RESENHA

KOURY, MAURO GUILHERME PINHEIRO. *SOCIOLOGIA DA EMOÇÃO - O BRASIL URBANO SOB A ÓTICA DO LUTO.*

Maria Sandra Rodrigues dos Santos