

UnB – Universidade de Brasília
ICS – Instituto de Ciências Sociais
SOL – Departamento de Sociologia

TRABALHO FINAL DE GRADUAÇÃO

O amor como código na esquizofrenia da comunicação: esboço de um debate sociológico

Mauricio Piatti Lages (09/13537)
Orientador: Edson Silva de Farias

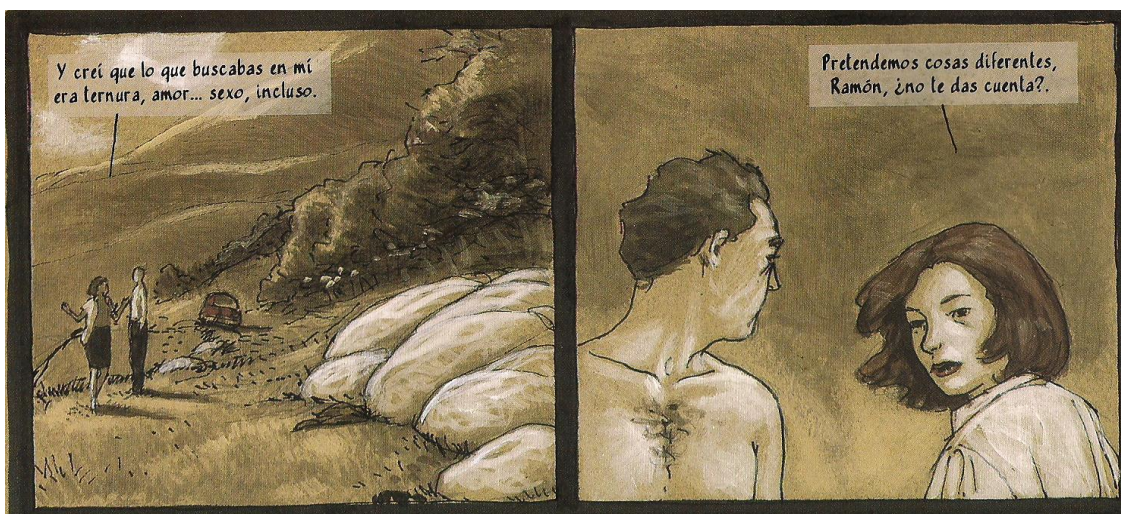
Brasília – 1/2013

O amor como código na esquizofrenia da comunicação: esboço de um debate sociológico

Mauricio Piatti Lages

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, em cumprimento às exigências para obtenção do grau de bacharel em Sociologia, sob a orientação do Prof. Edson Silva de Farias.

Brasília 2013



(Retirado da história em quadrinhos *Tangencias*, de Miguelanxo Prado)

Johan: Somos analfabetos emocionais. Aprendemos anatomia e métodos de cultivo na África. Sabemos fórmulas matemáticas de cor e salteado. Mas não nos ensinaram nada sobre nossas almas. Somos tremendamente ignorantes sobre o que move as pessoas. (Extraído do filme *Cenas de um casamento*, de Ingmar Bergman, 1973)¹

– Comprei nosso jazigo hoje.

– O que?

– Eu não consigo ficar sem você nem por um dia... e isso me fez pensar. E eu precisava acertar isso, que ficaremos juntos para sempre.

– Não devia ter feito isso sem falar comigo, é importante.

– O que isso significa? Que não tem certeza?

– Não, por que tudo é sempre tudo ou nada, com você? Eu digo que preciso de espaço e você compra um imóvel para o além?

– Desculpe, eu...

– Sim, exagerou.

(Trecho do filme *Minha versão do amor*, de Richar J. Lewis, 2010)

¹ (“We’re emotional illiterates. We’ve been taught about anatomy and farming methods in Africa. We’ve learned mathematical formulas by heart. But we haven’t been taught a thing about our souls. We’re tremendously ignorant about what makes people tick.”)

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a Edson Farias, por todos esses anos de orientação e, acima de tudo, por todas aquelas colocações intrigantes que nunca vão deixar de motivar meu pensar sociológico. Aos meus pais, Vinicius Lages e Ana Luiza Piatti, não só pela providência divina, mas por me apoiarem nas minhas decisões mais importantes, sempre com inspiração e carinho. Agradeço também aos meus amigos, por todos esses anos de discussões calorosas, tenho certeza que colheremos os frutos juntos: Bruno Piatti, Tiago Rodrigues, Pedro Martins, Lucas Facó, Bernardo Leal e, em especial, Thomas Amorim, meu colega de pesquisa sobre amor, eterno romântico em tempos sombrios. Além disso, há algo que não poderia deixar de colocar aqui, tendo em vista o tema da monografia. Como se sabe, humanamente, não existe *pensamento* descolado da *vivência* ordinária e, por vezes, extraordinária que o sustenta. É por essa razão que dedico esse trabalho a Beatriz Vilela, fonte existencial de algumas das minhas inquietações intelectuais, sem o contato com a qual nada disso seria possível. Por essas e outras...

“Amor, gostaria de te escrever algumas palavras. Ainda estou digerindo essa história toda. Me senti incapaz de tomar qualquer atitude, estupidamente incapaz. Não conseguia dizer uma palavra sequer, você viu. Mas, ao contrário do que você pensa, minha reação não foi fruto de uma apatia amorosa: uma ausência de sentimento coroada pelo silêncio. Não. Vejo aquela reação mais como uma defesa frente ao bombardeio de emoções que a noite de ontem despencou sobre a gente. Bombardeio de informações, nóias, traumas lembrados e contusões voluntárias – das duas partes. Tem um sociólogo alemão que fala uma coisa interessante sobre a vida psíquica das metrópoles. As cidades são caracterizadas pelo encontro rotineiro com o desconhecido. Uma vida cidadina é uma vida entre estranhos. As pessoas se cruzam, numa circulação incessante. Somos bombardeados, em poucos minutos, por centenas de signos. Rostos, lojas, propagandas. Muitos desses signos tentam captar nossa atenção, imobilizar nosso desejo. Na maior parte das vezes, passamos imunes a isso. O próprio amor aparece como custoso, ele exige um tipo de atenção ao qual estamos desabitoados na vida metrópole...” (Trecho de carta, 2012)

Sumário

Introdução.....	7
Capítulo I - Bauman e Giddens: versões antagônicas da ética amorosa.....	15
Capítulo II - O debate sobre esfera Pública e Privada.....	28
Capítulo III - Legados culturais de orientação amorosa.....	48
Capítulo IV - O amor e a esquizofrenia da comunicação.....	54
1. O amor como um código de comunicação.....	54
2. <i>Double-bind</i> amoroso: esboço de um modelo analítico.....	67
Conclusão.....	75
Referências.....	79

Lista de Figuras

Figura 1 - <i>Sunlight in a Cafeteria</i> , Edward Hopper (1958).....	42
Figura 2 - <i>Nighthawks</i> , Edward Hopper (1942).....	42
Figura 3 - <i>Untitled Film Still No. 10</i> , Cindy Sherman (1978)	43
Figura 4 - <i>Untitled Film Still No. 21</i> , Cindy Sherman (1978).....	43

Introdução

“A propósito, o amor nesse sentido é comunista, se se aceita, como eu, que o verdadeiro sujeito do amor é o devir do casal e não a satisfação dos indivíduos que o compõem.”² (BADIOU, 2009. Pg. 76. Tradução do autor)

O amor romântico é nossa grande herança da era burguesa clássica. Embora seu interesse sociológico resida na qualidade de ideal norteador das práticas contemporâneas, ele certamente porta algumas características que o mantêm atado ao contexto histórico e social de sua gênese e consolidação no século XIX europeu. Para antecipar algumas dessas características indispensáveis, às quais aprofundarei mais adiante no texto, temos o arrebatamento (*coup de foudre*), a ânsia pelo eterno, a exclusividade conjugal, a complementaridade entre os sexos e a oscilação extrema entre alegria e dor. A tese que defendo é que essa concepção específica de amor, que unifica o espiritual e o carnal, que apareciam cindidos nas concepções de amor pré-modernas, se disseminou e se consolidou na esteira de um vácuo deixado por aquilo que alguns autores chamam de declínio da esfera pública (HABERMAS, 2003; ARENDT, 2009; SENNET, 1993), bem como a partir de uma necessidade de contraponto estrutural às tendências esterilizantes da “racionalidade-com-respeito-a-fins”, aquele tipo de racionalidade obcecado pelo cálculo incessante dos meios e em detrimento das preocupações finalísticas humanas. No entanto, me parece que, contemporaneamente, o modelo do amor romântico vem enfrentando resistência por parte de outro modelo de coordenação das condutas amorosas, este de teor mais pragmático e imanente ao mundo cotidiano, o qual chamarei provisoriamente de *amor administrativo*, com características

² (“Soit dit en passant, l'amour est communiste en ce sens, si l'on admet, comme moi, que le vrai sujet d'un amour est le devenir du couple et non la satisfaction des individus qui le composent.”)

operacionais que lembram bastante a lógica mercantil, mas sem se deixar confundir com a mesma.

O amor romântico e o amor administrativo, como modelos culturais de relevância histórica recente, são abstrações conceituais que nunca são encontrados inteiramente no “mundo real”, extra-acadêmico. À maneira dos tipos-ideais weberianos e das classes sociais para Pierre Bourdieu, eles existem apenas no papel. Contudo, acredito que possuem um valor heurístico na formulação de hipóteses sobre a direção do curso histórico das sociedades humanas, na medida em que a própria história é percebida, em Sociologia, como desprovida de teleologia e, portanto, necessita, a todo momento e mesmo compulsivamente, de interpretações sincrônicas que iluminem a tendência comportamental em jogo, mesmo que essas tentativas de diagnóstico sejam sempre precárias, abruptas e parciais – claro, caso se queria manter uma pretensão de inteligibilidade histórica no discurso das ciências sociais.

Ao longo do percurso investigativo e especulativo, procuro tomar a formulação principal, o fim do trabalho, como uma hipótese construída através da leitura dos diversos encaminhamentos teóricos sobre o amor nas ciências sociais, e nas ciências humanas de uma forma geral. O debate sobre esfera pública e esfera privada entra em questão na medida em que tomo o amor, em ambos os extremos semânticos, como um *medium* coletivo de estabelecer contato com outras pessoas. À grosso modo, ninguém possui amor “internamente”, essa é uma ficção de linguagem renascentista, baseada na concepção de um indivíduo auto-centrado, na “busca infrutífera de uma identidade composta por materiais vindos de dentro” (SENNET, 1993. Pg. 23). Como os indivíduos humanos só existem em sociedade, não há como pensar em emoções ou sentimentos que não tenham requerido algum tipo de aprendizagem mediada socialmente. A tese que pretendo sustentar ao cabo deste empenho é a de que o código

do amor, ao aglutinar todo um acervo de saberes culturais, se constitui também como uma competência social compartilhada – e isso mediante a inovação e a repetição, logo, necessitando de cuidados especiais de reprodução para que não se dissolva em meio à proliferação de outras competências sociais. Nesse sentido, o amor faz parte de um registro emocional comum aos seres humanos, não pode e nem deve ser tomado como prerrogativa do *homo clausus*, aquela concepção de homem enclausurado na consciência transparente de si mesmo. A partir deste momento, sempre que falar em amor estarei falando de uma forma de engajamento coletivo dos indivíduos e não de uma propriedade inata ou, o que dá no mesmo, construída pelos sujeitos em isolamento *auto-poietico*. Norbert Elias (1991), no empenho de construir uma teoria sociológica-processual das emoções, argumenta que a concepção de emoção como 'expressão de algo interior' acaba por obscurecer seu caráter social e comunicativo. Assim:

“O termo 'expressão de uma emoção' não inclui qualquer referência óbvia, seja da parte da emoção, seja da parte da expressão, a alguma situação particular, nem conduz ao aprofundamento das questões relativas à função da emoção ou da expressão. Nem, como regra, é considerado necessário explicar que função tem para o organismo dar vazão à expressão de sentimentos. Nesse sentido mais restrito do termo, a emoção é representativa de uma auto-imagem humana segundo a qual o verdadeiro eu de uma pessoa está escondido no fundo – e não se pode ter a certeza no interior de que. (...) Uma imagem diferente das emoções emerge (...) O componente sentimental prepara a pessoa para um tipo específico de ação. Ele também pode reforçar uma ação que já começou. (...) O termo expressão obscurece a função social e comunicativa” (ELIAS, 1991. Pg. 119-124. Tradução do autor)³

³ (“The term 'expression of an emotion' does not include any obvious reference of either emotion or expression to any particular situation nor does it invite further questions about the function of either emotion or its expression. Nor, as a rule, is it found necessary to explain what function it has for an organism to give expression to feelings. In this narrower sense the term emotion is representative of a human self-image according to which the true self of a person is hidden deep inside – one cannot be quite sure inside of what. (...) A rather different picture of emotions emerges (...) The feeling component prepares a person for a specific type of action. It can also reinforce an action already under way.”, pg. 119-122) (“The term expression obscures the social, the communicative function of facial and other movements.”, pg. 124)

Nessa linha, o intento do presente trabalho é elucidar os componentes sociais e comunicativos do amor no mundo contemporâneo. Os capítulos foram divididos de acordo com as respectivas funções que desempenham para o fechamento do argumento. Assim, temos um percurso mais ou menos assim. Capítulo I: *ênfase ilustrativa*, que toma a reflexão intelectual de dois autores como expressão de suas próprias agonias amorosas. Capítulo II e III: *ênfase historiográfica*, que pretende apontar os caminhos históricos que desembocaram no contexto contemporâneo, como condições de possibilidade sociais e culturais das elaborações do primeiro capítulo. Capítulo IV: *ênfase analítica*, pretende reunir elementos para forjar um quadro conceitual de apreensão das tendências empíricas do amor, sem pretensões exaustivas – mais como uma espécie de *bricolage* analítica.

Dito isso, podemos prosseguir com a descrição das preocupações. O primeiro capítulo destina-se à apresentação das tendências ético-valorativas presentes no contexto amoroso contemporâneo, tomando como ponto de inflexão as tipologizações efetuadas por dois sociólogos, Anthony Giddens e Zygmunt Bauman. Apesar de tomar como objeto de análise o próprio discurso sociológico, o recorte é bastante específico, pois tomo o discurso como uma explicitação das tendências internas ao mundo das pessoas comuns, e não como repositório de proposições analíticas descoladas das tendências ordinárias da vida cotidiana. O debate entre os autores funciona como uma miniatura do agonismo e antagonismo do amor de uma forma geral, levantando questões que ultrapassam a mera auto-referencialidade da tradição sociológica consigo mesma. O segundo capítulo trata do debate sobre esfera pública e privada, tendo em vista o embaralhamento progressivo dessas noções a partir do século XIX, diante do qual o amor ganhou visibilidade como meio coletivo de articulação das questões de intimidade pessoal. Já o terceiro capítulo vale-se da leitura voltada para as tipologizações do amor

ao longo do tempo, portanto, não oferece nenhum suplemento analítico propriamente dito, no sentido de uma interpretação sociológica do mundo contemporâneo, apenas fornece um mapa sucinto dos principais modelos culturais do amor no Ocidente: *eros*, *agape* e *caritas*, amor cortês, amor paixão e amor romântico. Finalmente, o quarto capítulo adentra nas questões técnicas de montagem de um modelo sociológico de interpretação empírica das práticas amorosas contemporâneas, calcado numa teoria da informação cibernética.⁴

A metáfora da esquizofrenia, que só aparece no último capítulo do texto, é tomada de empréstimo do famoso estudo de psiquiatria desenvolvido por Gregory Bateson e outros autores a partir da década de 1950, nos Estados Unidos. Nessa teoria psiquiátrica da esquizofrenia (BATESON et al, 1956), o esquizofrênico é aquele que permanece preso a uma situação dolorosa de dupla-injunção (*double-bind*), onde não há saída que não traia a si mesma, já que o sujeito em questão defronta-se com estímulos contraditórios e simultâneos, onde diferentes ordens de mensagem dificultam o entendimento e a tomada de posição por parte do afetado. Transposta para a problemática amorosa, a esquizofrenia refere-se ao entrelaçamento semântico específico que o amor sofreu no Ocidente contemporâneo, envolvendo, de um lado, demandas mais transcendentais, ainda presas à tradição do amor platônico e, de outro, demandas mais mundanas, de ajustamentos recíprocos subordinados a uma espécie de competência administrativa da vida cotidiana. Dito isso, podemos antecipar que a tônica analítica da pesquisa será posta na transposição do modelo de análise da esquizofrenia para o campo de estudo das relações amorosas, o que consolida nossa percepção do amor como intrinsecamente permeado por *ambiguidades* de significado.

⁴ Fundada por Norbert Wiener, a cibernética é a ciência que pretende explicar o mundo como um conjunto de sistemas de *feedback*, isto é, sistemas que se reproduzem pela retroalimentação constante de informação.

Nesse sentido, a questão da esquizofrenia amorosa vem a reboque do problema em torno do progressivo atravessamento entre as fronteiras públicas e privadas. Isso porque considero a sociedade atual como uma sociedade que tem como eixo catalizador a figura do espelho narcísico, da política do reconhecimento e da “apresentação do eu na vida cotidiana”. E é essa mesma sociedade que pretende negar a Eros uma dimensão propriamente pública e social (SENNET, 1993. Pg. 22), naquele sentido de uma transcendência coletivamente articulada. Trata-se de uma sociedade cada vez mais pautada pela lógica da expressividade artística e da permutabilidade mercantil, como se todos nós estivessemos jogando sozinhos, exibindo-nos feito mercadorias. Como aponta Bauman, há uma proliferação de estilos de vida que negam qualquer teor de compromisso duradouro, ao mesmo tempo em que todo mundo se vê como o artista da vez. Por meio dos historiadores, sabemos que o amor, tal como o conhecemos, só foi popularizado em meados do século XIX, quando as classes baixas tiveram acesso ao código de conduta da nobreza europeia, que implicava entre outras coisas o culto, o cortejo e a contemplação da pessoa amada como uma coisa sagrada. De fato, aquele foi o momento histórico em que o Sagrado se mundanizou no Ocidente, tornando-se uma espécie de vínculo fortuito, ligado à ideia de acaso, mas possibilitando, pela primeira vez de maneira massiva, que todo tipo de pessoa possa estar sujeito a essa invocação calorosa com implicações existenciais profundas. O ponto que pretendo defender é que a disseminação do amor como um código foi também produto do embaralhamento das fronteiras público-privado, na medida em que o amor já é, em si mesmo, híbrido. Ele não é público nem privado, ele é uma forma de se engajar com os outros que pressupõe uma enorme atenção em relação aos caracteres autênticos e idiossincráticos de cada um. Se eu pudesse definir o amor aqui, diria que se trata de um “jogo de linguagem” em que tudo o que é do outro também me diz respeito, porque tudo o que é do outro me

constitui. Assim, amar implica numa abertura dual do mundo, em que o mundo inteiro se refaz a partir de duas perspectivas entrelaçadas, formando essa dualidade que nos constitui quando amamos. Tomo de empréstimo o mote do filósofo Alain Badiou, em seu *Éloge de l'amour*:

“Hoje, a opinião largamente aceita é a de que cada um só segue o próprio interesse. Ora, o amor é uma contra-prova. O amor é essa confiança depositada no acaso.” (BADIOU, 2009. Tradução do autor)⁵

Em relação ao método, a investigação não pretende ter o caráter científico de “prova”, modelo em que o pesquisador tenta esgotar toda a gama de detalhes sobre um determinado assunto. Prefiro pensar meu trabalho como uma tentativa de construir um encadeamento lógico com certa “plausibilidade empírica” – confesso, trata-se de um trabalho de alto teor especulativo. No entanto, espero que pelo menos sirva para inspirar pesquisas vindouras, estas sim mais consistentes. Segundo o sociólogo norte-americano Richard Sennett, “a plausibilidade empírica implica mostrar as conexões lógicas entre fenômenos que podem ser concretamente descritos” (SENNETT, 1993. Pg. 63). Compartilho de suas ambições científicas: “Se o leitor encontrar neste livro uma análise sensata do surgimento de uma doença da sociedade moderna, o livro terá sido bem-sucedido; se, após terminar a leitura, ele pensar em uma lógica alternativa para explicar esse infortúnio, tanto melhor” (Ibid. Pg. 63). No meu caso, o infortúnio em questão é a esquizofrenia da comunicação amorosa, enquanto impossibilidade de se chegar, tal como na pesquisa empírica, a uma afirmação imutável, ou a um consenso das justificativas em jogo. Os amantes vão sempre discordar entre si, porque o próprio código do amor aglutina semânticas (e cobranças) as mais variadas, até mesmo contraditórias entre si. Os amantes se amam como se o amor fosse uma coisa só. Não

⁵ (“La conviction est aujourd'hui largement répandue que chacun ne suit que son intérêt. Alors l'amour est une contre-épreuve. L'amour est cette confiance faite au hasard.”)

encontrando essa *coisa*, eles sofrem por isso. Por outro lado, se pensarmos de outro modo, o amor é um *processo intercomunicativo*, e, por essa razão, é também uma abertura ao infinito, ou, como coloca Bauman (2004), “amar significa abrir-se ao destino” – aqui não há nenhuma coisa fixa, seja a coisa que ama ou a coisa amada. Nessa perspectiva, o problema da pesquisa pode ser resumido da seguinte maneira: ao amarmos, não estamos operando em meio a injunções contraditórias? Antes de procurar dissipar tal “patologia” da interação humana, gostaria de propor um deslocamento da formulação do problema. Gostaria de pensar o problema em termos de uma “ficção linguística”, no sentido que Wittgenstein atribui ao termo, como mal-entendido gramatical. Ao invés da nomenclatura médica, fiquemos então com a ideia da sociologia como uma forma de terapia da comunicação, voltada para a precária mas sempre insistente tentativa de resolução desses impasses linguísticos. Como seria se pensássemos diferente? Ao pensar sociologicamente o amor, seria possível corrigir alguns mal-entendidos existenciais, ou pelo menos deslocar a região daquilo que escapa a compreensão?

Capítulo I – Bauman e Giddens: versões antagônicas da ética amorosa

“Como o amor que une se pode pôr de acordo com a liberdade que separa?” (BRUCKNER, 2011)

Nesse capítulo, as posições antagônicas de Giddens e Bauman servem como ilustrações das formas de pensar, sentir e praticar o amor no contexto contemporâneo. Me valho do conceito weberiano de *tipo-ideal*, “acentuação em ideia de determinados elementos da realidade” (WEBER, 2006. Pg. 72), para pensar a teorização sociológica como parte inalienável das tendências comportamentais da vida social de uma forma geral, sem esquecer que essas tendências são também a maneira como a vicissitude dos comportamentos humanos se cristalizam em formas duráveis de agir, pensar e sentir, sempre historicamente constituídas. De forma específica, a teoria social é aqui pensada como uma “ordenação mental do que é dado empiricamente” (Ibid. Pg. 23), portanto, intimamente ligada aos vínculos valorativos reproduzidos *na prática e pela prática* cotidiana. Não há como negar o lastro valorativo mundano do tipo de “neutralidade axiológica” acionada por Giddens e por Bauman em seus respectivos ensaios acerca do amor e da sexualidade. Enquanto exagero do real, o tipo-ideal é um recurso heurístico valioso na explicitação do antagonismo de forças, subjetivas e objetivas, em jogo na dinâmica social, nunca alheia a questão do poder. Através de uma análise dos respectivos “exageros” de Giddens e Bauman, suponho revelar um pouco sobre o jogo de forças que estrutura a percepção do amor hoje. Além disso, o diálogo entre as duas concepções tem o propósito de servir como horizonte valorativo de partida para a manipulação das interpretações históricas posteriores.

Zygmunt Bauman é um dos locutores privilegiados no que diz respeito ao diagnóstico do amor no mundo contemporâneo. Em seu livro, *O amor líquido*, a tese central é que

as pessoas estão perdendo a capacidade de estabelecer vínculos duradouros, em grande parte devido ao predomínio de um padrão de relacionamento consumista, baseado na lógica do uso e do descarte. Como ponto de partida, o autor separa conceitualmente o amor do desejo. O amor, embora marcado por uma “vontade de possuir”, possui uma natureza profundamente ética, que procura não aniquilar o outro, mas preservá-lo em sua singularidade através do “cuidado recíproco”. Segundo Bauman, esse cuidado é também “criativo”, já que ao abrirem-se ao destino os amantes se empenham em criar conjuntamente algo novo no mundo. Em suas palavras:

“O amor (...) é a vontade de cuidar, e de preservar o objeto cuidado. Um impulso centrífugo, ao contrário do centrípeto desejo. Um impulso de expandir-se, ir além, alcançar o que ‘está lá fora’. Ingerir, absorver e assimilar o sujeito no objeto, e não vice-versa, como no caso do desejo. Amar é contribuir para o mundo, cada contribuição sendo o traço vivo do eu que ama. No amor, o eu é, pedaço por pedaço, transplantado para o mundo. O eu que ama se expande doando-se ao objeto amado. Amar diz respeito a autossobrevivência através da alteridade. E assim o amor significa um estímulo a proteger, alimentar, abrigar; e também à carícia, ao afago e ao mimo, ou a – ciumentamente – guardar, cercar, encarcerar.”
(BAUMAN, 2003. Pg. 24)

Como todo processo criativo, a trajetória amorosa é carregada de riscos, o que não constitui um problema, pois a verdadeira experiência amorosa se deixa levar sem medo pelas vicissitudes do acaso. O ideal do amor não é a fusão, mas a “intransponível dualidade dos seres”. Inspirado no filósofo Levinas, Bauman enfatiza o caráter ético do amor, a “responsabilidade moral pelo outro”. Ao contrário do amor, o desejo é a “vontade de esgotar”, de consumir, de aniquilar sua própria fonte. Entretanto, até mesmo o desejo requer tempo de maturação, e os indivíduos contemporâneos não estão mais habituados a fazê-lo, acostumados que estão a lidar com tudo de forma instantânea. É “como num shopping center: os consumidores hoje não compram para satisfazer um desejo (...) compram por impulso”. Com os relacionamentos se dá o mesmo, querem tudo muito rápido, de imediato. Falta a “habilidade de fazer a coisa

funcionar”, ou seja, o amor como capacidade de viver com riscos e aceitar a responsabilidade pelas consequências. Segundo o autor, essa era a principal característica dos relacionamentos de antigamente, havia garantia de permanência, como os grandes laços da *communitas*, a comunidade daqueles que compartilhavam valores comuns mais do que as diferenças que o separavam.

Os relacionamentos de hoje estão ameaçados pelos mínimos obstáculos, pois “sempre se pode apertar a tecla de deletar”, segundo as palavras de um jovem que o sociólogo entrevistou (BAUMAN, 2004). Tal como na internet, as relações são facilmente desfeitas, constituem “conexões”, “redes”, e não mais “laços” duradouros. Dessa maneira, a virtualidade tornou-se o padrão que orienta todos os outros relacionamentos, como forma de manter certo desprendimento em relação a todo e qualquer compromisso. Sociologicamente, o autor argumenta que podemos interpretar tal fenômeno como a consolidação de uma forma histórica de vida marcada pela centralidade que adquiriu o aparato cibernético na mediação dos laços humanos – como na fala de Sean Parker, futuro sócio de Mark Zuckerberg, no filme *A Rede Social* (2010), “Nós vivemos em fazendas, nós vivemos em cidades, e agora vamos viver na internet”.⁶

Bauman concebe tal processo de virtualização dos laços vinculado ao “triunfo do mercado”, cuja cultura hedonista inviabiliza toda a abnegação necessária à ajuda e à cooperação, bem como à construção duradoura do afeto. Assim, aquele amor romântico do “até que a morte nos separe”, ligado a determinadas estruturas do parentesco, é substituído pelo *amor líquido*, cujas intenções são desde o primeiro contato modestas, arrastadas por impulsos mesquinhos e transitórios. Em termos abstratos, é o caso da

⁶ (“We lived on farms, then we lived in cities, and now we're going to live on the internet”)

consolidação do tipo social da *societas*, onde tudo deve ser submetido à escolha racional e administrado segundo o molde do sistema político-jurídico-econômico.

Em Giddens, temos um diagnóstico parecido. Há o triunfo das relações contratuais do mercado, também percebido em conexão com a individualização progressiva da sociedade, que abandona os vínculos de caráter tradicional e supra-individual. Entretanto, enquanto Bauman criticava tal processo em nome de um resgate à disposição ética do amor, Giddens o exalta, só que mediante outros critérios analíticos. Para o sociólogo inglês, as relações contemporâneas são produtos de uma “democratização da vida íntima” que se realizou paulatinamente ao longo dos últimos três séculos. Para Giddens, o amor faz parte do projeto reflexivo do eu. Antes de tocarmos propriamente nessa questão, cabe voltarmos um pouco nossa atenção para sua descrição da gênese histórica dos relacionamentos contemporâneos. Apesar das divergências valorativas entre os autores, acredito que parte da descrição histórica do sociólogo inglês pode ser aproveitada para uma diferenciação mais precisa das respectivas concepções de amor no mundo contemporâneo.

Para Giddens, os relacionamentos contemporâneos são marcados pelo prisma de uma maior autonomia decisória por parte do casal. Isso porque o casamento, no sentido tradicional, era caracterizado por papéis fixos, que se dava devido a uma divisão rígida do trabalho entre os sexos, além de geralmente ter raízes em fatores que transcendiam a simples vontade de permanecer junto ou não. O processo de desencantamento do mundo foi o grande responsável pela dissolução dos traços morais e éticos que relacionavam a união social à transcendência, à natureza e à reprodução. As pessoas deixaram de estar inevitavelmente atreladas a um destino cósmico, e ganharam a “liberdade” de gerir suas próprias vidas. Giddens fala a respeito dessa questão como um processo de humanização das decisões de vida.

Além disso, Giddens fala da modernidade como um processo de expansão de “sistemas socialmente organizados”, sistemas que definem seus rumos por critérios internos, ou seja, critérios produzidos por seus próprios participantes. Assim, se as pessoas ficam juntas agora é por uma questão de liberdade. A modernidade é, nesse sentido, uma irrupção valorativa, pois o que ela traz de novo é um eixo valorativo que gira em torno da noção de *liberdade* e de *autonomia*. Ela substitui parâmetros externos (parentesco, religião, necessidade econômica, etc.) por processos auto-referentes, processos que produzem a si mesmos. É o berço do indivíduo moderno como um valor, do sujeito que acredita ter controle sobre o próprio destino.

No que diz respeito às relações entre homens e mulheres, tal processo tende à igualdade interpessoal. Os relacionamentos contemporâneos, nas palavras de Giddens, são “interações que têm de ser constantemente negociadas e cuidadas” (GIDDENS, 1993). Há uma transição na ética da vida pessoal como um todo, já que as relações conjugais eram anteriormente marcadas pela assimetria entre os parceiros. No domínio da sexualidade, essa assimetria conformava um padrão duplo. O homem estava habilitado a trair sua mulher, sob a justificativa de que tinha necessidade de variedade sexual. Já a mulher deveria restringir sua sexualidade ao casamento, além de se manter cúmplice e submissa em relação ao comportamento mulherengo do marido. A revolução industrial veio a intensificar esse padrão duplo, na medida em que isolou contingentes de operários de suas respectivas redes de parentesco tradicionais. Isolados das antigas comunidades rurais, os novos moradores urbanos tiveram que se adaptar ao novo contexto sócio-espacial das massas. A unidade básica da família teve que reduzir, consolidando-se como célula da convivência burguesa (pai, mãe, filhos) no século XIX. De uma complexa rede de parentesco passou ao apoio mútuo dos cônjuges urbanos,

conformando o arquétipo ocidental de toda relação conjugal dicotômica e complementar.

Esse processo foi estabelecendo uma separação progressiva entre o lar e o trabalho, correlata à separação entre as funções da mulher e as funções do homem numa sociedade desprovida de relações mais amplas de cuidado. As tarefas de manutenção do lar foram destinadas às mulheres, enquanto os homens cuidavam do trabalho lá fora, no mundo impessoal. Seguindo o argumento de Giddens, as mulheres, isoladas do mundo, no recinto fecundo do lar, se tornaram especialistas em intimidade. Intimidade aqui significa a dinâmica de “revelação de emoções e ações improváveis de serem expostas pelo indivíduo para um público mais amplo” (GIDDENS, 1993). Deste modo, as mulheres se tornaram especialistas nesse tipo de sociabilidade como forma de se contrapor ao mundo impessoal do trabalho, ajudando a criar uma esfera de conforto em torno do lar. Segundo o sociólogo, o lar, desde essa época, foi e continua sendo o último reduto de segurança ontológica em um mundo que perdeu a confiança em determinações mais abstratas, cósmicas ou tradicionais.

Isso não é tudo. A “especialização” das mulheres ganhou consistência na medida em que a figura da mãe foi ganhando papel proeminente no cuidado com os filhos. A maternidade passou a ser vista como intrínseca à natureza da mulher, fator que alimentou a necessidade de uma habilidade de comunicação psíquica por parte das mulheres, novas gestoras do lar. Segundo Giddens, as mulheres desenvolveram essa habilidade paralelamente ao desenvolvimento da habilidade racional-econômica dos homens. Isso se deu porque a separação entre trabalho e lar implicava uma diferença dos atributos necessários para cada esfera de ação. O lar exigia uma capacidade voltada para o “apoio emocional”, enquanto que o local de trabalho exigia um “caráter instrumental”. Deste modo, os homens e mulheres, alocados em suas respectivas esferas

de ação, desenvolveram traços de comportamento diferenciados, o que, mais tarde, foi visto como uma diferença intrínseca à biologia humana. Assim, as visões biologistas posteriores negligenciam que o crivo entre emoção e razão – estando a emoção associada à mulher e a razão ao homem – só ganhou consistência psicossocial em períodos recentes da história ocidental, como argumenta Giddens. Nesse ínterim, dinheiro tornou-se uma questão masculina e emoção passou a ser associada à esfera feminina.

Com a progressiva entrada das mulheres no mercado de trabalho a situação mudou de feição. Aquilo que era assunto restrito do lar, a intimidade e os cuidados pessoais, passou para a esfera pública, já que as mulheres entraram no mercado de trabalho carregadas de toda uma história de especialização nas emoções do lar. Assim, acabaram trazendo as habilidades emotivas, adquiridas no mundo do lar, para a o universo do trabalho. Evidentemente, esse encontro trouxe consigo inúmeras consequências. Em parte, as mulheres tiveram que se masculinizar para exercer funções profissionais numa esfera de ação completamente marcada pela lógica fria do cálculo e do lucro. Simultaneamente, elas também ajudaram a infiltrar a demanda por destreza emocional em um ambiente completamente esterilizado em termos afetivos. Foi o berço de mudanças institucionais tais como o surgimento dos setores de recursos humanos nas empresas, tal como aprofundado pela socióloga Eva Illouz (ILLOUZ, 2007).

O embaralhamento das características culturais associadas ao masculino e ao feminino ajudou a preparar o terreno para a entrada de um ideal híbrido de gestão dos afetos, racional e emocional, ponderado e passional. O século XIX experimentou uma mudança nessa direção, através da aliança entre o ideal romântico e o casamento da família burguesa. Assim, o “amor romântico”, aponta Giddens, ajudou a libertar o vínculo conjugal de laços de parentesco mais rígidos, intensificando o que a revolução industrial

já iniciara através do êxodo rural. Isso porque o amor romântico insere o *eu* e o *outro* numa narrativa pessoal, numa idealização que desemboca no compartilhamento das projeções de vida, misturando as narrativas individuais. Com o romantismo, os casais aprenderam a gerenciarem suas vidas por meio da liberdade imaginativa (narrativas construídas). Esse é o cerne de sua proposição sobre o amor. O amor é, e continua sendo até os dias de hoje, “um modo de organizar a vida pessoal em relação à colonização do tempo futuro e à construção de auto-identidade” (GIDDENS, 1993). As pessoas clamam por narrativas românticas como se clamassem por identidade, por auto-determinação. A vida pessoal, na modernidade, tornou-se um projeto aberto e ininterrupto, deixando de estar nas mãos de entidades maiores (Deus, Família, Natureza, Acaso, etc.) e passando a ser assunto do auto-controle cotidiano dos indivíduos.

Esses fenômenos citados somaram esforços na direção de uma libertação da sexualidade em relação à reprodução. Tal consequência se dá porque a relação conjugal, materializada no casamento, foi perdendo suas raízes nos ditos fatores externos – como o casamento por parentesco, o casamento por vantagem econômica ou por prestígio nobiliárquico – e dando mais espaço para a escolha pessoal dos apaixonados. Inclusive, essa é a prerrogativa do clássico *Romeu e Julieta*, o “amor pensado como exprimindo a liberdade individual frente à lógica social” (VIVEIROS DE CASTRO et al., 1978). Assim, se as pessoas ficam juntas agora é por uma questão de liberdade, argumenta o sociólogo inglês. Os relacionamentos modernos, na maneira como Giddens os entende, estariam marcados por essa abertura à auto-identidade, à determinação individual das escolhas de vida.

Giddens chama atenção para o fato de que o sentido atual do termo “relacionamento” teve sua gênese nesse processo de democratização das decisões conjugais. Ele significa um laço que pode ser ligado ou desligado como bem entenderem os amantes, portanto, a

ideia está em consonância com os termos utilizados por Bauman, “conexão”, “rede”, “relação virtual”, etc. (BAUMAN, 2004). Assim, a sexualidade, anteriormente ligada à manutenção da família, torna-se maleável, já que agora depende das narrativas pessoais, sejam elas românticas ou não. Se as pessoas estão juntas é porque assim o querem, não há mais razão para a sexualidade também ser predeterminada por aqueles fatores externos. Nas palavras de Giddens: “As características fundamentais de uma sociedade de alta reflexividade são o caráter aberto da auto-identidade e a natureza reflexiva do corpo” (1993). Essa abertura, ao se estender à sexualidade, caracteriza aquilo que o autor chama de “sexualidades plásticas”, sexualidades pautadas pelo projeto auto-reflexivo da modernidade.

Na esteira do advento da moderna democracia, a antiga separação entre emoção e razão, espacializada sob a forma do lar e do trabalho, foi se dissolvendo em prol de uma maior igualdade entre os sexos. As antigas relações e instituições conjugais não podiam mais permanecer sem deixar de sofrer algumas alterações significativas, alterações que dizem respeito à natureza mesma das expectativas entre os amantes. Giddens supõe que os gays foram pioneiros do tipo de interação anti-tradicional, ao se relacionarem em condições de relativa igualdade entre os parceiros (GIDDENS, 1993). Dessa forma, dizer que as relações contemporâneas se dão “em circunstâncias de intimidade” é o mesmo que dizer “amar os outros como iguais”.

Contra as teorias que veem nesse processo de democratização da vida pessoal uma mera expressão da “maior permissividade” ou a “liberação sexual” pela qual passou o ocidente no século XX, Giddens argumenta que o predomínio de uma ética da negociação nas relações conjugais tem mais a ver com uma mudança de ênfase naquilo que é exigido de uma relação interpessoal. Pois, vale lembrar, antes as relações eram

marcadas por uma dicotomia de afetos entre os sexos, tal como na imagem evocada por Eva Illouz:

“Ser um homem de caráter exige que o indivíduo demonstre coragem, racionalidade fria e agressividade disciplinada. A feminilidade, por outro lado, requer bondade, compaixão e otimismo.” (ILLOUZ, 2011)

Giddens acredita que hoje em dia essas divisões afetivas estão ameaçadas pela “democracia da intimidade”, como podemos notar na proliferação de ideais andrógenos de homem e mulher na mídia de uma forma geral. Tal ênfase na intimidade substituiu aquela divisão sexual do trabalho que torna os homens dependentes das mulheres emocionalmente e as mulheres dependentes dos homens materialmente. A sexualidade hoje é apenas um elemento a mais na estilização da vida cotidiana, e o cotidiano é parte do projeto reflexivo aberto pela modernidade, que diz respeito à gestão da vida pessoal. A questão do gosto surge aqui como um imperativo de escolha. É como se a modernidade dissesse: “as pessoas devem escolher os seus próprios destinos”. Este é o fardo dos relacionamentos contemporâneos, lidar com o fato de que todos nós temos o direito de escolher os nossos rumos. Como coadunar vidas que se auto-determinam? Essa é a problemática do amor contemporâneo que podemos extrair da obra de Giddens.

O que Giddens não se dá conta é que sua percepção das relações contemporâneas como democráticas reverbera-se por meio de um linguajar econômico. Isso pode ser observado no seu conceito de “relacionamento puro”, onde “ambos os lados saem ganhando”, como se estivéssemos diante de apenas mais um *trade-off* do *homo economicus*. Segue sua definição do relacionamento puro:

“Refere-se a uma situação em que se entra em uma relação social apenas pela própria relação, pelo que pode ser derivado por cada pessoa da manutenção de uma associação com outra, e que só continua enquanto ambas as partes considerarem que extraem dela satisfações suficientes, para cada uma individualmente, para nela permanecerem.” (GIDDENS, 1993)

Para Bauman, isso diz respeito ao processo em que lógica mercantil é estendida às pessoas, forma de compreensão sociológica herdada da tradição frankfurtiana. É como se Bauman acusasse a contaminação do ideário do amor romântico por princípios que lhe são alheios, desembocando numa visão do relacionamento como transação comercial. Já para Giddens, o próprio “amor romântico” é um modo ultrapassado de coordenação das condutas humanas, pois sua devoção exacerbada ao outro é cúmplice de uma divisão social marcada pela hierarquia entre os sexos. O sociólogo inglês argumenta que as circunstâncias mudaram, e os relacionamentos estão mais flexíveis, maleáveis, líquidos, frágeis, o que exigiu uma transformação da própria natureza do sentimento amoroso. Hoje, os casais são baseados na “comunicação igualitária”, na “negociação dos papéis”, na maior “abertura ao outro” e assim por diante. Trazer a democracia para dentro dos relacionamentos significa tratar as pessoas como indivíduos autônomos, não mais dependentes uns dos outros. Ao amor que sustenta esse tipo de relacionamento igualitário, Giddens dá o nome de “amor confluyente”, já que os envolvidos confluem na doação e no recebimento emocional.

Ambos os autores diagnosticaram o declínio da ordem moral-social-religiosa que inseria o casamento burguês clássico numa condição natural, cuja durabilidade podia ser tomada como certa. Todavia, Giddens vê tal processo como o triunfo de uma individualização positiva, instauradora de uma “nova ética do reconhecimento do outro como ser independente” (GIDDENS, 1993). Já Bauman assiste ao mesmo processo com espanto, visto que, pelo fato de serem mais individualizadas, as pessoas tratam os relacionamentos como “investimentos”, como “garantias de segurança” ou “solução de problemas”, e assim depositam muito mais expectativas de rentabilidade na vida íntima, o que gera insegurança e frustração em proporções inéditas (BAUMAN, 2004). Além disso, Bauman não vê o processo de individualização como um ganho em termos de

liberdade, ao contrário, diz que implica na preponderância do “modo agêntico” de sociabilidade, ou seja, da ação heterônima que implica em renúncia de responsabilidade. Poderíamos dizer que há em Bauman uma leitura da individualização como sendo de teor negativo. Para ele, os “relacionamentos puros” contemporâneos são ameaçadores, visto que renunciam à “responsabilidade moral pelo Outro” em prol da pretensão de salvação em “ilhas de segurança” conjugais. Suas palavras:

“Por todos os motivos, a visão do relacionamento como uma transação comercial não é a cura para a insônia. Investir no relacionamento é inseguro e tende a continuar sendo, mesmo que você deseje o contrário: é uma dor de cabeça, não um remédio. Na medida em que os relacionamentos são vistos como investimentos, como garantias de segurança e solução de seus problemas, eles parecem um jogo de cara ou coroa. A solidão produz insegurança – mas o relacionamento não parece fazer outra coisa.” (BAUMAN, 2003)

Se tomarmos as teorias de Bauman e Giddens como expressivas do jogo de forças da dinâmica social ordinária, poderíamos dizer que se trata de um *antagonismo valorativo*, no sentido de um conflito prévio entre modelos éticos opostos – etimologicamente, *anti* significa “adversário” e *agonos* “luta”. Enquanto um autor apela para a responsabilidade da entrega ao aprendizado amoroso, o outro apela para a negociação flexível da convivência amorosa democratizada. Tomemos os dois extremos como modalidades de uma mesma forma geral de amar, partes de um mesmo código. À vista disso, torna-se evidente que a modalidade expressa nos escritos de Bauman apresenta um teor mais coletivista do que a de Giddens, no mínimo pelo fato de sua concepção de amor possuir uma estrutura dual de partida – uma espécie de “abertura de mundo” à dois. Por outro lado, Giddens enfatiza a reflexividade atenta do *self* na manipulação das situações cotidianas, à maneira do interacionismo simbólico. Em algum momento, essas duas modalidades tiveram que se sobrepor semanticamente, formando um conglomerado de sentidos que marca a polissemia agonística inerente a qualquer existência social. Em

razão disso, o próprio amor nos aparece como polissêmico, mas ele sempre foi assim? Antes de responder a essa pergunta, precisaremos fazer uma visitação na história de longa duração, voltar a atenção para dois aspectos fundamentais, a) as mudanças socio-históricas referentes às fronteiras entre a esfera pública (coletivo-dirigida) e a esfera privada (individual-dirigida), b) a evolução semântica do código amoroso. Só assim teremos condições de estabelecer alguma base comparativa. Sendo o intuito desse capítulo apenas mapear as extremidades valorativas em jogo, podemos agora dirigir nossa atenção para o problema histórico, que diz respeito a como essas formas extremas coexistentes passaram a compor uma situação radicalizada de dupla-injunção e de aparente contradição.

Capítulo II - O debate sobre esfera Pública e Privada

“Não mais estruturado pela polaridade do público e do privado, o ciborgue define uma pólis tecnológica baseada, em parte, numa revolução das relações sociais do oikos – a unidade doméstica.” (HARAWAY, 2009. Pg. 39)

A narrativa canônica da sociologia sobre a modernidade baseia seu argumento na ideia de uma separação progressiva entre as esferas da experiência, sejam elas definidas por uma racionalidade própria, como a Política, o Mercado, o campo acadêmico, sejam elas compostas em parte por elementos antinômicos em relação à tendência racionalizante, como a Religião, a Arte, a Literatura, etc. Alguns autores enfatizam a separação entre o trabalho e o lar como uma das características marcantes da modernidade. À luz das inquietações intelectuais contemporâneas a respeito da interlocução entre racionalidade e emoção, acredito valer a pena voltar nossa atenção ao processo sociogenético que tornou possível essa elucidação conceitual, o processo histórico de longa-duração que se desenrolou na modernidade ocidental, mais ou menos entre os séculos XVI e XX.

Vimos que Giddens retratou o processo em que as mulheres foram se confinando ao lar e desenvolvendo competências características ao domínio nascente da intimidade. O autor chamou esse processo de “transformação da intimidade”, engendrado pela modernidade ao desfazer a inexorabilidade da sexualidade e transformá-la em questão de escolha pessoal, abrindo espaço para a estilização. Giddens também chama esse acontecimento de “sequestro da sexualidade”. A sexualidade, antes ligada a laços cósmicos e tradicionais e, portanto, fatídica, foi sequestrada para o lar, “privatizada”, conformando, por um lado, uma esfera da experiência com consistência autônoma e, por outro, uma forma de socialidade correspondente ao cuidado interpessoal. O autor elenca alguns fatores que contribuíram para esse processo: 1) a diminuição do tamanho da

família – consolidação da família nuclear burguesa, 2) a disseminação dos ideais do “amor romântico”, que ajudou a libertar o vínculo conjugal de laços de parentesco mais amplos, 3) a transformação do desejo de “criar filhos” em interesse autônomo, 4) a invenção da maternidade como uma modalidade cultural de convivência doméstica, e 5) a divisão institucional entre o mundo dos homens e o mundo das mulheres. Segue um trecho em que Giddens sintetiza todo seu argumento:

“Enquanto o comportamento sexual estava ligado à reprodução e às gerações, a ‘sexualidade’ não possuía existência independente. (...) Quanto mais o tempo de vida se converte em um referencial interno e quanto mais a auto-identidade é assumida como um esforço reflexivamente organizado, mais a sexualidade se converte em uma propriedade do indivíduo. Assim constituída, a sexualidade sai de cena, sequestrada tanto em um sentido físico quanto em um sentido social. Ela é agora um meio de criarem-se ligações com os outros tendo como base a intimidade, não mais se apoiando em uma ordem de parentesco imutável, mantida através das gerações.” (GIDDENS, 1993. Pg. 92-98)

Por conseguinte, podemos extrair da teoria de Anthony Giddens uma reflexão acerca da montagem da “esfera íntima” como uma esfera socio-espacial onde predomina um determinado modo de coordenação das condutas, modo este que privilegia a competência emocional. No livro *As transformações da intimidade*, o sociólogo já dá elementos teóricos para se pensar acerca da disseminação dessas competências emocionais domésticas para outras esferas da experiência, como o mundo masculinizado do trabalho, conexão posteriormente aprofundada pela autora Eva Illouz (2011). A respeito da consolidação da sexualidade como um domínio auto-suficiente, é interessante contrastar a tese de Giddens com a perspectiva de Michel Foucault, em sua *História da Sexualidade*.

O argumento central do filósofo francês é explicar como o objeto de saber “sexo” ganha consistência a partir do século XVII, até formar um regime discursivo próprio, a “sexualidade”. Segundo Foucault (1993), isso se dá em grande parte às transformações

na pastoral cristã. De uma confissão do ato sexual passa-se a uma confissão e exame minucioso de tudo o que é relacionado ao sexo, “regiões de entorno”. Multiplicam-se os discursos solenes que dizem respeito às “insinuações da carne”. Tudo que é periférico (devaneios, sonhos, obsessões, manias, fetiches) precisa ser dito, submetido ao escrutínio, vigiado. Cria-se uma série de formas de se falar do sexo: publicizações religiosas, político-econômicas, medicinais, etc., tudo em nome do controle dos impulsos naturais, que nesse momento aparecem como ameaçadores. Deste modo, institucionalizam-se formas de se falar do sexo, ou mais precisamente daquilo que estaria em torno do sexo: o impreciso. O sexo propriamente dito (enquanto ato, acontecimento, efetividade, por oposição à insinuação, estilo, forma) passa a ter o caráter de “segredo”: as palavras agora precisam ser depuradas para se referirem verdadeiramente à Coisa, misteriosa e inacessível. Gera-se um discurso de verdade: é estabelecida uma normalidade (sexualidade regular, monogâmica, centrada na procriação) como centro a partir do qual se irradiam inúmeras formas de se experienciar o sexo, formas que precisam ser corrigidas, ou pelo menos controladas (enumeradas, classificadas, etc.). Mas essas formas, esses “desvios” em relação ao normal são proliferados juntos com as técnicas de controle, uma espécie de “tiro no pé” do projeto da modernidade, processo análogo ao que Bauman observou em sua análise da “ambivalência” como resultado direto da ordenação moderna (BAUMAN, 1999). Assim, o “segredo” e a “vigilância” alimentam o “discurso sobre”. Aos poucos, a questão torna-se patente: difícil encontrar alguém que não seja patológico nesse sistema de classificação sexual em constante expansão desde o século XVII. Não foi preciso chegar a Freud, em pleno século XX, para que essas “patologias” fossem percebidas como integradas à vida cotidiana (graças ao seu ensaio *Psicopatologia da vida cotidiana*). A pastoral cristã, bem como as políticas de demografia sexual características

do Estado moderno, já haviam internalizado na vida cotidiana a preocupação com o alinhamento sexual. A partir dali, tudo é desvio, resta apenas saber qual é o seu.

O século XX radicalizou essa premissa moderna do controle e do auto-controle baseados em parâmetros de normalidade. Essa característica inaugura para Foucault a concepção moderna do poder como disciplina, ou norma. A partir daí, os desvios aparecem como estilizações do normal, são pontos ou lugares de sujeito dentro de um regime discursivo prolixo a respeito da sexualidade humana. Sexualidade não é o mesmo que atração física. Não basta libido ou desejo para que haja sexualidade. Sexualidade é um regime de experiência humana que precisou ser inventado historicamente. Em Foucault, história da sexualidade é sinônimo de gênese da sexualidade enquanto problema, enquanto “vontade de saber”. Pois é óbvio que antes da era moderna havia o sexual, o erótico-libidinal, sem dúvida. Mas este funcionava como um eixo que atravessava as diversas esferas da vida: religião, arte, política. Na Grécia, por exemplo, havia sempre um quê de política e religião em tudo o que dizia respeito ao sexo e ao amor. O que a Idade Moderna fez foi “sequestrar” linguisticamente o sexo e constituir-lo como uma esfera de experiência própria. Sexualidade não é uma coisa. Sexualidade é linguagem, argumenta Foucault.

Postos em diálogo, Giddens e Foucault apresentam contrapontos evidentes, apesar de ambos tomarem a modernidade como inventora de novos domínios da experiência, a “sexualidade” no caso de Foucault e a “intimidade” no caso de Giddens. Os objetos aos quais eles se dirigem tendem a se sobrepor, já que tanto o “sexo” como o “íntimo” aparecem na modernidade como “exposições silenciosas”, mais ou menos resguardadas da esfera pública, ou pelo menos antinômicas em relação ao mundo propriamente público do trabalho. No entanto, a sexualidade em Foucault aparece como uma discursividade, como consequência da positivação dos discursos ao longo do tempo. Em

Giddens, a intimidade é produto de um desenvolvimento socio-funcional que, apesar de conter elementos discursivos, não se reduz a eles. De um lado, temos a ideia foucaultiana da constituição do mundo pela linguagem, o que os filósofos chamam de “abertura linguística do mundo”. De outro lado, temos a ideia da constituição social de capacidades práticas (emocionais ou racionais) nos espaços mesmos de seus usos cotidianos (trabalho ou lar). A concepção de esfera íntima desenvolvida pelo sociólogo inglês é mais relevante para os nossos propósitos aqui, na medida em que abarca dimensões da interação humana que são fundamentais para a elucidação do *socio* em uma abordagem *sociológica*. Nesse sentido, se pudermos resumir até agora, em termos da discussão sobre o público e o privado no mundo contemporâneo, o que temos por enquanto é apenas uma noção analiticamente relevante para o nosso estudo:

Esfera íntima: espaço que se desenvolveu na esteira de uma progressiva separação insitucional entre o trabalho e o lar, entre as tarefas do homem e as tarefas da mulher, entre razão e emoção; privilegia a competência emocional.

Hannah Arendt (2009) sustenta que a Grécia da era de Péricles é o exemplo perfeito de uma separação nítida entre o Público e o Privado. De um lado, tinha-se a esfera das necessidades, *oikos*, marcada pela violência da luta pela sobrevivência. De outro, havia a *polis*, a esfera por excelência da liberdade, onde predominava a deliberação não-violenta. A modernidade, segundo a autora, embaralhou tais distinções ao assistir a ascendência da esfera social, que não era nem privada nem pública no sentido estrito. A esfera social diz respeito à transformação da preocupação individual com a propriedade em preocupação pública. Ou seja, “social” é a situação moderna em que o domínio público é permeado pelas atividades econômicas que antes eram resguardadas da visibilidade pública. Nesse processo, a Política abdica de ser uma arena de debate sobre as noções do Bem comum, tal como o fora entre os gregos, e se torna função da esfera

privada da acumulação de riquezas. Para a autora, a sociedade burguesa é basicamente uma organização de proprietários. Em sua consolidação, o Estado moderno passou a ser visto como uma família, já que ele se expandiu e centralizou os comandos sob a pauta de uma “economia nacional”. Assim, na contrapartida em que o *oikos* foi estendido às praças públicas, a Política virou um meio de proteger o social através do governo, da submissão dos governados aos governantes.

Hannah Arendt também aponta para o fato de que o desaparecimento da esfera pública e privada tem uma das suas principais causas na explosão populacional que acompanhou a constituição das cidades no começo da era moderna. Para sustentar o atendimento às necessidades em tal circunstância, foi preciso estabelecer uma “administração doméstica da sociedade”, em que a dependência mútua em prol da sobrevivência constituía o pilar central. Segundo Arendt, a constituição das massas urbanas tornou imperativa a necessidade de um “controle por norma”, ideia que foi desenvolvida por Michel Foucault. Nesse meio tempo, a uniformidade estatística virou o ideal político dessa sociedade “inteiramente imersa no cotidiano” (ARENDR, 2009. Pg. 52). Marx foi lúcido ao ver em que medida essa reprodução da vida organizada socialmente (o social) possibilitava o acúmulo ilimitado de riqueza, mediante a multiplicação da mão-de-obra (*labour power*). Arendt argumenta que esse processo chega a vias de “automação”, já que o surgimento das máquinas implica no aumento constante da produtividade do *labor*, que é o trabalho de atendimento às necessidades. Hoje, mais do que nunca, as necessidades humanas são facilmente superadas, embora não haja mais tempo para discuti-las publicamente. Isso se deve ao fato de que as energias subjetivas, que na Grécia eram dirigidas quase que exclusivamente ao domínio público, foram contidas e domesticadas pela ascensão de uma racionalidade preocupada tão somente com o cálculo do lucro privado. Em contrapartida, desenvolveu-se uma esfera da interioridade,

baseada na ideia de um compartilhamento de sentimentos, diagnóstico que possui congruências com o de Giddens. Segundo suas palavras:

“a moderna descoberta da intimidade parece constituir uma fuga do mundo exterior como um todo para a subjetividade interior do indivíduo, subjetividade esta que antes fora obrigada e protegida pela esfera privada.”
(ARENDETT, 2009. Pg. 79)

Agora, temos mais alguns elementos para discutir o público e o privado no contemporâneo:

Esfera pública clássica: arena de discussão dos interesses comuns através da justaposição de palavras e atos que prezem pela excelência, tendo em vista o “agir em conjunto”. O caso da *Polis* grega é exemplar, herdado também pela República romana em sua concepção jurídica de *Publicus*.

Esfera privada clássica: domínio das atividades econômicas, o *oikos* grego, do labor de atendimento às necessidades básicas, domínio cuja visibilidade pública precisa ser escamoteada. Foi transposto para a concepção jurídica romana de *Privatus*.

Esfera social: sociedade moderna como organização de proprietários privados. Ascensão do *oikos* para a esfera de discussão pública. Formação do Estado moderno através da estrutura burocrática. *Political Economy* torna-se o modelo privilegiado de coordenação das condutas humanas, no contexto de uma sociedade marcada pelos grandes números e pela ideia de “norma”.

Habermas está mais preocupado com a gênese e o declínio da esfera pública especificamente burguesa. Ao contrário de Hannah Arendt, o autor toma a modernidade do século XVIII como o contexto histórico de maior efervescência da arena de debate público, circunstância em que os burgueses se reuniam enquanto um público letrado. Faremos agora uma pequena digressão sobre sua interpretação histórica. Habermas concorda com Hannah Arendt a respeito do diagnóstico de uma nítida separação entre o público e o privado na época antiga, especialmente na principal matriz histórica do ocidente que foi a Grécia de Péricles, onde havia um abismo entre a *polis* e o *oikos*. O

autor argumenta que na Idade Média não havia distinção entre público e privado, porque a estrutura social era baseada no domínio fundiário e, portanto, todas as relações sociais possuíam um caráter doméstico e patriarcal. A comunicação, enquanto uma dinâmica dialógica e construtiva, não definia o teor dos eventos públicos medievais. Estes eram marcados por uma representação ritualizada e cerimoniosa da soberania (fundiária), que aparecia sob a forma de uma presentificação do poder divino. Não havia debate, o “público” ali dizia respeito à “representatividade”. Com a sociedade de corte, assistimos a uma separação progressiva entre Sociedade e Estado, processo que implica na associação da *res publica* aos cargos públicos da administração estatal, que é composta pela burocracia, pelo exército e pela Justiça. Pouco a pouco, esses domínios do aparelho do Estado vão ganhando autonomia em relação à sociedade civil e passam a ser contrapostos aos interesses privados não-fundiários, em crescente e recente expansão. O mercantilismo dos séculos XVI e XVII intensifica esse processo. No entanto, o ponto nevrálgico é o final do século XVIII, onde se cristaliza a dicotomia entre o aparelho centralizado do Estado, de um lado, e a sociedade representada pela livre-concorrência do mercado, de outro. Segundo Habermas, é nesse período que surgem as noções de *public opinion* e *opinion publique*, noções estas ligadas à questão da exposição dos argumentos numa arena pública.

Na esteira do desenvolvimento da acumulação privada, Habermas aponta para o surgimento, no século XVIII, de duas novas esferas em que as pessoas privadas se relacionam como um público pensante: a “esfera pública política” e a “esfera pública literária”. Ambas as esferas são públicas num sentido bem diferente daquele referente à coisa (res) pública que foi se consolidando em torno dos cargos do Estado. Aliás, essas esferas foram estabelecidas pela burguesia precisamente contra o poder do Estado, como forma de confirmar a recém-conquistada autonomia da esfera de acumulação

privada. Já que os membros dessas duas esferas provinham das camadas burguesas da sociedade, criou-se a ficção de que se tratava de uma única esfera pública, composta pelo “público” burguês leitor. Essa façanha, no entanto, foi fundamental para a consolidação da ideia de uma opinião pública como crítica ao *status quo*. A esfera pública literária, através da disseminação dos romances, e a esfera pública política, através da imprensa cotidiana, aos poucos foram se sobrepondo até constituírem uma única “esfera do raciocínio como mediação entre sociedade e Estado” (HABERMAS, 2003), formando o escopo da *republique de lettres*, composta por literatos e políticos.⁷ Para o filósofo alemão, essa pretensão de unidade da suposta “esfera pública burguesa” teve implicações práticas importantes, como a consolidação de um determinado modo de agir comunicativo. Como consequência, tivemos a transposição da dominação para bases racionais (ordem racional-legal), bem como a institucionalização da “crítica aos valores”, tudo em nome da razão, ou do “universal”. Esses fatores somados tiveram o efeito de arregimentar uma arena deliberativa que é antagônica em relação ao tipo de “representatividade” característico da época medieval, valorizando não mais a presentificação da soberania, mas o questionamento, a crítica.

A partir do século XIX, essa concepção crítica de esfera pública foi se dissolvendo, em parte devido à ampliação do público engendrada pelas consecutivas reformas da justiça eleitoral, o que acarretou a inclusão das classes populares despolitizadas e iletradas no seio da cidadania. A opinião pública foi se convertendo ao princípio da “coerção à conformidade” (HABERMAS, 2003), e adquirindo cada vez mais um caráter plebiscitário, populista. O século XX terminou de aniquilar os resquícios da esfera

⁷ De forma filosófica e abstrata, os membros dessa esfera concebiam-se a si mesmos como cidadãos, sendo simultaneamente “proprietários privados”, o que era mais relevante politicamente, e “seres humanos”, o que era mais relevante literariamente. Assim, havia um lado *bourgeois* e um lado *homme*. (HABERMAS, 2003)

pública burguesa, ao continuar a socialização dos direitos igualitários burgueses e trazer à tona os “partidos de massa”, onde o consenso é fabricado por um procedimento manipulativo. Nesse ínterim, aquele público burguês que pensava a cultura se transforma, num período de pouco mais de um século, no “público que consome cultura”. Essa é a mudança na função da esfera pública que mais interessa Habermas, processo que desemboca num espécie de retorno à lógica medieval:

“Outrora, publicidade significava a desmistificação da dominação política perante o tribunal da utilização pública da razão; *publicity* subsume as relações de um assentimento descompromissado. À medida que se configura, mediante *public relations*, a esfera pública burguesa reassume traços feudais: os ofertantes ostentam roupagens e gestos de representação perante os clientes dispostos a segui-los. A publicidade imita aquela aura de prestígio pessoal e autoridade supranatural que antigamente era conferida pela esfera pública representativa.” (HABERMAS, 2003. Pg. 229)

Essa “mudança de função” é interpretada, por alguns autores que seguem o argumento de Habermas, como um “declínio” da esfera pública. Isso porque a publicidade contemporânea deteriorou a essência da esfera pública liberal, que dizia respeito ao fato de ser um “processo permanente de formação de opinião e de vontade”. Em grande medida, o próprio Habermas argumenta que a publicidade contemporânea volta sua atenção basicamente para a “opinião não-pública”: disposições, inclinações subjetivas, enfim, território favorável ao tratamento manipulativo dos mídia, bem como à personalização da política. Acredito que agora estamos em condições de sintetizar mais alguns elementos conceituais analiticamente relevantes para o nosso propósito:

Esfera pública burguesa: reunião em que pessoas privadas se relacionam como um público pensante; opinião pública como “crítica aos valores” e como “racionalização da dominação”. A crítica burguesa era constitutiva do processo de formação da vontade política, mediante a *opinion publique*. Portanto, aqui a esfera pública aparece como politicamente ativa.

Esfera pública deteriorada: a democratização dos direitos igualitários burgueses transformou o teor do procedimento deliberativo, antes calcado no “agir comunicativo”, depois conformado a uma publicidade manipulativa, plebiscitária, e, em certa medida, não racional.

Junto com Habermas, Richard Sennett (1993) elege o período final do século XVIII como o arquétipo moderno da esfera pública. Todavia, sua atenção volta-se mais para o tipo de sociabilidade característico desse período. Em seu argumento, a sociabilidade oitocentista aparece ligada à arte da teatralidade, entendida como o “manejo das convenções para expressar”. No Antigo Regime, a aparição pública estava marcada por “códigos comuns de credibilidade”, tais como os códigos de etiqueta em relação à roupa, o exemplo do *pouf au sentiment*. No teatro, a plateia intervinha ativamente nas cenas; havia os chamados “pontos”, que são momentos repetíveis do texto em que o público exprime as emoções da fala junto com os atores. Ademais, as praças e os cafés funcionavam como locais de encontro entre estranhos, e a conversa, embora impessoal, era extremamente rica e intensa. O homem se fazia em público, enquanto realizava sua natureza no domínio privado. Para Sennett, havia um delicado equilíbrio entre o domínio público de “formas de expressão distanciadas do eu” e o domínio privado referente à restrita classe de necessidades universais. O isolamento entre o público e o privado manifestava a crença na separação entre as dimensões da Natureza e da Cultura. Esse contexto histórico asséptico em relação a tudo que diz respeito ao íntimo transformou-se drasticamente no século XIX, quando houve um retraimento vigoroso da sociabilidade entre estranhos. Aquela esfera “pública” participativa, que expressava a essência da sociedade urbana como um mundo de estranhos, foi dissolvida, perdeu seu caráter sociável de “jogo”. Em seu lugar, uma valorização cada vez maior da

“autenticidade psicológica” teve como uma de suas consequências a transformação da família burguesa em “refúgio do mundo”. Em suas palavras:

"Essa história é a história da erosão de um equilíbrio delicado que mantinha a sociedade no primeiro jato de sua existência secular e capitalista. Era um equilíbrio entre a vida pública e a vida privada, um equilíbrio entre um terreno impessoal em que os homens poderiam investir uma espécie de paixão e um terreno pessoal em que poderiam investir uma outra espécie" (SENNET, 1993. Pg. 412-3)

O autor aponta o século XIX como o berço de uma superposição do imaginário público e privado. Isso porque a intimidade floresceu com todas as forças, puxando para si toda forma de representação, que agora passa a conceber a aparência como um disfarce do âmago individual, real e escondido. Enquanto isso, o “eu” ganha consistência ontológica, adquire espessura e opacidade – cria-se o mito de uma transparência reveladora. As convenções, artifícios e regras, antes instrumentos da expressividade universal, tornam-se agora obstáculos à expressão íntima vitoriana. Uma espécie de crise paira sobre o ar: a aparência pública tornou-se um mistério. Não mais sujeita a regras explicitáveis, a vivência pública permeia-se de sentimentos pessoais, dissemina-se o comportamento fetichista. Como forma de se protegerem da exposição pública, os indivíduos se isolam, desenvolvem o silêncio como o mais legítimo meio de se apresentar em público. Por toda parte, o medo do desvendamento involuntário da personalidade provoca o retraimento subjetivo. A esfera pública vigorosa é substituída pela frieza das cidades superpopulosas, cada vez mais divididas em “ilhas de segurança”, micro-registros de convivência cidadina.

Contudo, não houve retraimento da visibilidade pública, pelo contrário, o século XIX herdou do Antigo Regime a “cultura pública”, só que a inflou até chegar ao espetáculo, conformando um domínio público prisioneiro das personalidades expressivas, dos shows, dos desfiles, das lojas de departamento, todos locais onde o indivíduo comum

não passa de um expectador passivo, um *voyeur* diante da proliferação de estímulos subjetivos. Sennett lamenta essa perda da capacidade de se relacionar em público de forma ativa e impessoal, visto que, para o autor, é aí que reside a própria noção de civilidade, quando os homens podem agir juntos sem a compulsão de serem o mesmo. Essa deterioração da vivência pública também tem implicações nas mais diversas esferas, por exemplo, através da “psicologização do político”, abrindo terreno para a irrupção de líderes carismáticos, ponto de semelhança com o diagnóstico de Habermas.

O século XX é contínuo em relação ao século XIX, cuja estrutura social marcou a separação entre o lar e o trabalho, este último aparecendo como “frio” e “impessoal”, no sentido pejorativo que esses termos possuem hoje em dia. Nesse meio tempo, a família nuclear firmou-se como ilha de segurança em meio a um mundo de exposições psicológicas constantes. No entanto, enquanto espaço não-público, a família não é mais o território privilegiado da natureza humana, como o foi outrora. É o espaço onde os indivíduos se voltaram em busca de ordem, em busca de estabilização dos códigos que perderam sua eficácia nas ruas. Conforma-se uma sociedade retraída ao lar, enquanto que no Antigo Regime o lar era apenas o pequeno espaço do natural no humano. Diante da expansão do mundo do trabalho, os indivíduos contemporâneos têm necessidade de confiança, afeto e conforto; velhas demandas se fortificam, a família, a amizade, o amor, todas calcadas na “troca mercantil de intimidades”.

Vida pública vigorosa: sociabilidade sustentada por códigos comuns de credibilidade. A impessoalidade não consistia barreira para os encontros casuais. Separação entre público (cultura, mundo do artifício, da discussão) e privado (mundo natural, das necessidades universais).

Sociedade da aparência: aparências tornam-se expressões diretas de um eu interior, autêntico. Os indivíduos se isolam por medo do contato íntimo, que se tornou compulsivamente publicável e percebível, ao mesmo tempo em que desejam

a melhor exposição de si mesmos, a estima.

A questão da intimidade aparece no trabalho de Eva Illouz (2011) sob uma ótica diferente da de Anthony Giddens. A autora está preocupada com a formação daquilo que chama de “campo afetivo”. Desde que os discursos psicológicos foram interiorizados ao mundo do trabalho, a esfera pública se transmuta em uma arena de exposição da vida íntima. Ao contrário de Sennett, o diagnóstico não é de um retraimento do eu na silenciosa condição urbana, tematizada nos quadros do pintor norte-americano Edward Hopper (Figura 1 e 2), mas sim de uma profusão das intimidades no espaço público e midiático, à la Cindy Sherman (Figura 3 e 4). É compreensível que Sennett tenha enfatizado mais o caráter de isolamento no mundo contemporâneo, visto que o sociólogo dirige grande parte de sua atenção à dimensão urbanística das grandes cidades, tendo por eixo teórico a ideia de um “paradoxo do isolamento em meio à visibilidade”, retirada precisamente da análise dos *skyscrapers*, aqueles prédios altos e repletos de vidros, transparentes em relação ao mundo exterior e predominantes em Nova York. Já Illouz, foca sua atenção nas práticas psicoterapêuticas, popularizadas durante a segunda metade do século XX, bem como no trâmite de imagens sob as mais diversas formas de mídia. Segundo a autora, a entrada das mulheres no mercado do trabalho, ao propagar as habilidades emocionais que as mesmas desenvolveram na especialização da gestão do lar para o mundo masculinizado do trabalho, elas contaminaram o espaço público com questões pessoais. Como consequência de longo prazo, tivemos uma psicologização e sentimentalização da esfera pública.

Em suma, o século XX marcou a conversão da experiência privada em discurso público, e as mulheres foram pioneiras nesse processo ao engendrarem mudanças no mundo do trabalho. Soubemos através de Giddens que razão e emoção foram metabolizados pela



Figura 1 – *Sunlight in a Cafeteria*, Edward Hopper (1958)

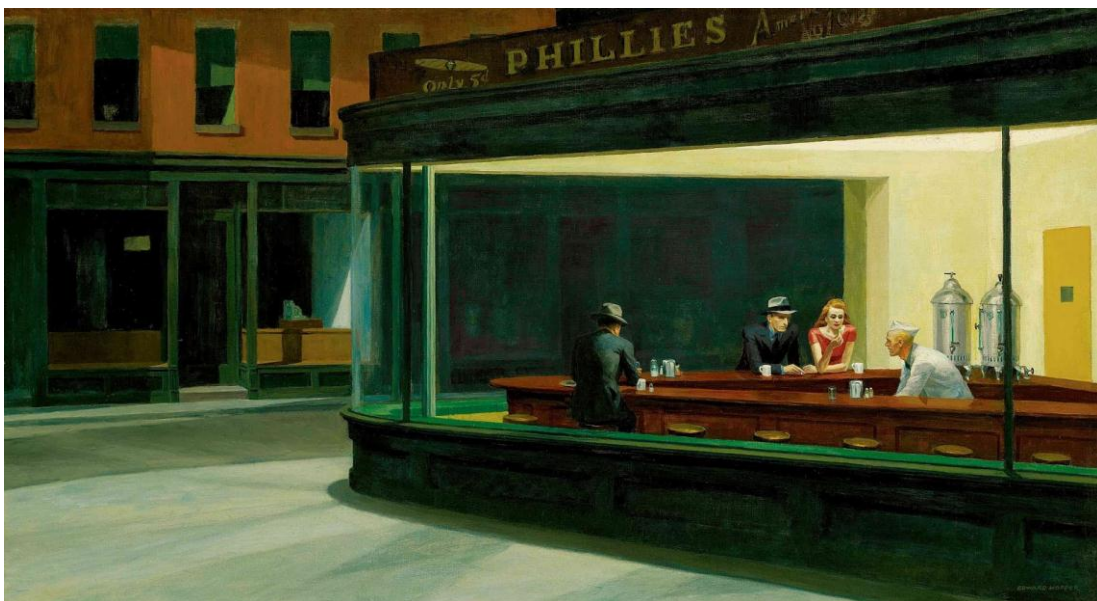


Figura 2 – *Nighthawks*, Edward Hopper (1942)

(Nos quadros do pintor norte-americano, o silêncio aparece como um instrumento de retraimento do eu na condição urbana)



Figura 3 – *Untitled Film Still No. 10*, Cindy Sherman (1978)



Figura 4 – *Untitled Film Still No. 21*, Cindy Sherman (1978)

(Em certo sentido, a fotógrafa norte-americana retrata a diversificação das exposições pessoais no mundo contemporâneo, onde a intimidade das pessoas precisa ser continuamente negociada e estilizada no intuito de melhor ser vista ou ouvida)

modernidade enquanto polos opostos na divisão histórica entre as tarefas do homem e as tarefas da mulher. Illouz chama a atenção para o recente cruzamento entre as capacidades resultantes dessa divisão. A autora chega a criar um conceito para abarcar esse cruzamento, o conceito de “capitalismo afetivo”, que se refere à mescla entre o afetivo e o econômico nos discursos e nas práticas contemporâneas. Por um lado, houve uma racionalização das relações afetivas, implicando em maior controle das emoções, uma ânsia pelo esclarecimento dos valores e das preferências pessoais. Por outro lado, novas competências profissionais foram introjetadas no mercado, competências estas marcadas pela abertura comunicativa em relação ao outro, pela “escuta”. Além da já falada entrada das mulheres no mercado de trabalho, contribuiu para esse processo a disseminação dos credos culturais da terapia, com a popularização da psicologia nos E.U.A. em meados do século XX. Somados os esforços, houve uma cristalização do modelo da comunicação na esfera pública, pela interseção entre os ideais da terapia, da produtividade econômica e do feminismo (ILLOUZ, 2011). Essas características somadas empurraram a estrutura psíquica da sociedade em direção àquele estilo de vida que Foucault chamou de “self californiano”:

“No culto californiano do eu, supõe-se que o indivíduo se volte para a descoberta do seu verdadeiro eu, para separá-lo do que pode lhe obscurecer ou alienar, e para decifrar sua verdade graças à ciência psicológica ou psicanalítica, que supostamente é capaz de dizer o que seu verdadeiro eu é.” (FOUCAULT, *Essential Foucault*. Pg. 118)⁸

Em termos sintéticos, a separação entre público e privado foi a marca distintiva do começo da modernidade. Duas esferas se desenvolveram em separado, a esfera da conduta estratégica (economia) e a esfera da conduta afetiva (intimidade). Ainda segundo a socióloga alemã, sabemos que o século XX embaralhou essas esferas, na

⁸ (“In the Californian cult of the self, one is supposed to discover one’s true self, to separate it from that which might obscure or alienate it, to decipher its truth thanks to psychological or psychoanalytic science, which is supposed to be able to tell you what your true self is.”)

medida em que o capitalismo internalizou as disposições emocionais em sua lógica interna, formando o “capitalismo afetivo”. Nesse processo, abandona-se a ideia holística de caráter própria do século vitoriano. Em seu lugar, veio o manejo deliberado do “eu”, eu este que se tornou ainda mais opaco, denso e, portanto, flexível – percepção radicalizada pelas teorias do pós-moderno. Passível de negociação, o eu afetivo transformou-se num texto público. Nesse momento, a esfera pública aparece como arena de exposição da vida íntima, e as pessoas dificilmente conseguem discernir de forma nítida entre os registros do estratégico e do afetivo.

Esfera pública contemporânea: a publicização do íntimo tornou-se parte central da vida cotidiana. Todos estão empenhados em um estilo de vida terapêutico, em que as comunicações públicas cumprem a função de esclarecimento, não mais das grandes questões políticas, mas dos meandros do “eu autêntico” de cada um. De um lado, uma racionalização dos afetos, de outro, uma sentimentalização do trabalho. Consolidação de um *ethos comunicativo*, calcado nos modelos da negociação e da permuta de mensagens.

Há quem diga que testemunhamos um crescente interesse pelo Privado nas ciências sociais, se o entendermos de forma alargada como não apenas vinculado à questão da família e da esfera doméstica, mas como ligado aos problemas da identidade, do *self* (projeto reflexivo), da intimidade, dos prazeres e dos descontentamentos dos indivíduos no mundo contemporâneo. Isso é o que argumenta Joe Bailey (2000), em um trabalho dedicado a mapear os significados do “Privado” no pensamento sociológico. Sobre o abandono do interesse sociológico em relação aos grandes movimentos coletivos, à Política, enfim, aos grandes quadros valorativos de uma forma geral, em proveito de uma atenção cada vez mais precisa em relação aos problemas do indivíduo e da individualização contemporânea, Bailey diz o seguinte:

“Pode ser que todas essas versões do privado vieram para ocupar o vácuo deixado por um domínio público exausto e desabitado, ou pode ser

também que elas são versões implícitas das promessas de boa vida herdadas da ordem pública política e econômica moderna.” (BAILEY, 2000. Pg. 383. Tradução do autor)

O interessante é que essa discussão explícita ao mesmo tempo em que fomenta uma mudança do foco analítico das ciências sociais em relação à questão dos domínios público e privado. O autor argumenta que existe uma mútua determinação entre os dois termos, portanto, não há como falar de um sem que outro seja pressuposto, nem que seja de maneira residual. Durante a maior parte da trajetória das ciências sociais, o domínio público foi visto como o território primário do valor social, já que as próprias ciências sociais faziam parte do projeto do Estado-nação de melhor administrar as questões da sociedade civil, sob a bandeira dos *common values*. O domínio privado foi escamoteado da narrativa oficial, sendo apenas reavivado pelas discussões feministas. Para Bailey, embora essa situação acadêmica tenha mudado recentemente, ainda não temos um conceito morfológicamente preciso sobre o Privado. O atestado do sociólogo britânico pode ser resumido na seguinte citação:

“No contexto de uma perda de confiança no domínio público como fonte de valor e bem-estar, podemos estar testemunhando não só a ascensão do privado, mas sua dominância e sua crescente determinação dos discursos públicos de compreensão e de ação; isto é, os discursos de intimidade, o eu e o inconsciente convidam uma agenda pública.”⁹ (BAILEY, 2000. Tradução do autor)

Em consonância, outros autores vão falar que a interpenetração das esferas pública e privada se dá na “modernidade tardia”, sob o prisma de uma convergência entre terapeutas, conselheiros e entrevistadores, de um lado, e uma larga audiência, de outro (BUTT & LANGDRIDGE, 2000; ILLOUZ, 2011). Narrativas pessoais de sofrimento

⁹ (“In the context of a loss of confidence in the public realm as a source of value and well-being, we may now be witnessing not only the rise of the private but its possible dominance and its increasing determination of public discourses of understanding and action; that is, the discourses of intimacy, the self and the unconscious invite a public agenda.”)

vão ao encontro de grandes plateias emocionadas, criando um espaço público de externalização das emoções. O ponto que nos interessa frisar é que praticamente todos os diagnósticos sobre a questão do público e privado apontam para um embaralhamento entre essas noções como marca da contemporaneidade. O presente capítulo teve o intuito de apontar esse movimento em que a própria esfera pública, agora híbrida, aloja a questão da intimidade em seu interior, abrindo espaço para uma produção de subjetividades marcadas pelo trânsito de expressões individualizadas. Nesse sentido, podemos dizer que o debate teórico aqui percorrido tematiza um movimento empírico de mudança das relevâncias práticas e sociais, isso conforme a questão do Privado vai adquirindo ascensão progressiva na agenda sociológica.

Capítulo III - Legados culturais de orientação amorosa

“Quando dizemos que o amor é universal, estamos dizendo que sabemos reconhecer em experiências passadas (ou distantes) semelhanças ou identidades com experiências amorosas presentes. Mas a capacidade para reconhecer semelhanças ou diferenças em fatos afastados no tempo e no espaço é ensinada e aprendida como qualquer outra. Quem nos ensina que o amor de Helena por Páris, de Romeu e Julieta, de Cleópatra por Marco Antônio, de Tristão por Isolda é igual ao amor que sentimos, já selecionou previamente, nos fatos passados, o que deve ser identificado com os traços relevantes dos amores atuais.” (COSTA, 1998. Pg. 13)

Ao longo da história do Ocidente, diferentes códigos semânticos foram se aglutinando em torno do que significa amar, até compor o mosaico que temos hoje. Mal sabemos que ao amarmos estamos na verdade atualizando uma série de arquétipos dos nossos antepassados, isso sob a forma de modelos culturais de orientação amorosa que se reproduzem ao longo do tempo e através das práticas. Neste capítulo, falarei um pouco sobre alguns desses arquétipos.

O *eros* grego refere-se à pulsão que emerge das profundezas da vida e devolve o ser no todo cósmico do qual faz parte (VANDERBEGHE, 2006), marcando um impulso obscuro que pode inclusive levar à morte (*tanatos*). Apesar desse componente explosivo, as relações do sujeito grego com os impulsos eróticos eram marcadas pela rememoração da Verdadeira Beleza, esquecida sob as formas da beleza sensível (COSTA, 1998). Assim, *eros* também subentendia o triunfo da vontade que se emancipa do sensível, conformando a ideia de uma “escada do amor” em direção ao Bem, em direção àquilo que é permanente. O amor platônico fazia parte desse ideal de transcendência amorosa. A noção cristã de *caritas* herdou dos gregos essa concepção do amor como conhecimento do eterno, só que sob a forma de um “amor ao próximo” que é mediado pela dádiva do amor divino, *ágape*. Dessa maneira, todo amor cristão é

oriundo de Deus e se dirige a Deus, portanto, também é marcado pela prerrogativa do absoluto. Em ambas as noções, grega e cristã, há uma promessa de posse do objeto amado, seja na beatitude terrena, seja na redenção eterna. Em conjunto, essa tradição arregimenta o quadro de uma dimensão espiritual de contemplação da Verdade. Nas palavras de Jurandir Freire Costa:

“tanto no eros grego quanto na ágape ou caritas cristã, o amor correto era imaginado como um sentimento voltado para algo que transcendia a vida mundana e aspirava à eternidade.” (COSTA, 1998)

Em contraponto à corrente dominante do cristianismo, a mística cristã legou ao ocidente moderno uma dialética do gozo e do sofrimento, do prazer e da dor, concebida como necessária a toda condição terrena. Ao invés do amor como conhecimento da essência, a mística cristã tomou o amor como vivência emocional dessa essência (COSTA, 1998). Enfatizou-se a oscilação emocional, já que aqui não mais a unidade entre o sujeito e o objeto de amor é possível quando prevalece a ideia de um “desejo insatisfeito”.

O amor cortês se aproxima da mística cristã por ser um “amor-infeliz”, “amor-abandono”. Há uma idealização descontrolada das emoções sensíveis que são dirigidas à Dama, dissociando o amor da ideia de Bem Supremo. Foi esse tipo de amor o responsável por um enorme enriquecimento do vocabulário sentimental no Ocidente medieval a partir do século XII. Nesse momento histórico, entra em curso uma “renúncia da posse do objeto do desejo” (COSTA, 1998), renúncia essa que desembocava em dor ou sublimação. Para a historiadora Mary del Priore, os trovadores medievais também tiveram o mérito de sublinhar o caráter subversivo do tema amoroso, pois a devoção à Dama era uma “exaltação alheia a leis e regras”.

O advento da modernidade trouxe consigo uma reviravolta metafísica em termos da preocupação amorosa. Isso porque a tradição clássico-medieval operava dentro do registro de uma metafísica do objeto de amor – seja na concepção grega de *eros*, nas noções de *agape* e *caritas* das comunidades cristãs primitivas, seja no culto exaltado do amor cortês. Em termos metafísicos, pouco importa se a exaltação do amor se dirige ao Supremo Bem, a Deus ou à Dama, já que ambos os modelos de amor enfatizam o lado do objeto amado na relação. Como contraponto, a moderna concepção de amor se afastou do mundo das Ideias platônico, graças a transformação da preocupação essencialista em uma preocupação volitiva, marcada pela centralidade do “amor de si”. Deste modo, o foco experiência amorosa deixa o reino da contemplação e do conhecimento e parte para a vivência emocional dos sujeitos. Aos poucos vemos o surgimento de uma metafísica do sujeito amoroso, prefigurada de alguma forma na tradição mística.

O amor romântico, que data do século XIX, apareceu concatenando todas essas concepções citadas até agora – *eros*, *agape*, *caritas*, amor cortês e mística cristã –, além de noções mais modernas ligadas à exaltação do desejo e do prazer, ao “amor de si”. Há uma espécie de síntese semântica entre a metafísica do objeto da tradição clássico-medieval e a metafísica do sujeito presente na teoria política moderna, presente em Hobbes, Locke, Condillac, etc. Como prolongamento semântico, o lado da equação marcado pela exaltação dos prazeres vai colher seus frutos ainda nos jogos de sedução e galanteria do século XVIII. Por outro lado, o romantismo funcionou como uma espécie de prestação de contas da socialidade individualista moderna com toda tradição clássica da contemplação, o que fica nítido se pensarmos no papel que desempenhou a “querela dos antigos e modernos” na consolidação do pensamento romântico. Nas palavras de Sérgio Costa:

“o amor romântico aparece como uma síntese dos ideais espirituais e sensuais de amor, fundindo, por um lado, o amor platônico, a mística cristã e o amor cortês e, por outro, a ars erótica, o hedonismo renascentista e a galanteria” (COSTA, 2005)

Em suma, a novidade semântica do amor romântico reside na junção entre o culto aos valores eternos, que marcava as concepções clássicas do amor, e a moderna exaltação dos desejos e prazeres. Não podemos esquecer que o seu contexto societário de surgimento é marcado pelo isolamento dos domínios da experiência, estando a economia em vias de se autonomizar da política e a esfera íntima sendo construída em torno da (noção de) mulher e da noção de lar. O amor romântico surge como marca do período burguês e aparece como “o último refúgio do aconchego e da espontaneidade, da entrega altruísta e da suspensão das relações instrumentais” (COSTA, 2005), isso ao mesmo tempo em que ajudou a sustentar, por negação, as relações instrumentais de trabalho, já que as tornou suportáveis através de um delicado equilíbrio. Como apontou Giddens, o tipo histórico romântico de amor era marcado pelo ideal da complementaridade de gênero, pelo ideal da fusão do casal, e isso se dava basicamente no terreno dos “romances literários”, narrativas em que o casal capitaneava o rumo da história.

A complementaridade social dos papéis sexuais foi acompanhada por uma resolução semântica inusitada. Segundo a historiadora Mary del Priore, os séculos que precederam o XIX foram preparando o espaço para o surgimento do amor romântico ao criar um fosso progressivo entre os sentimentos e a sexualidade. De um lado, havia o amor-paixão, um “amor louco” que ameaçava as rotinas e que se realizava fora do casamento. De outro, havia os “amores honestos e pudicos” de dentro do casamento, marcados pela castidade e pela amizade, avessos à volúpia da paixão. Inadvertidamente, a tensão entre esses dois extremos, a castidade do lar e a licenciosidade extraconjugal, se dissipou e

condensou as semânticas em um único ideal, o culto romântico – a sexualidade encontrou o sentimento. Isso porque, a princípio, a sexualidade e o amor apresentam cronologias distintas. Essas cronologias só se encontraram de fato no século XIX, quando o amor religioso, incondicional, se encontrou com o amor-paixão, secularizado e, de certa forma, obscuro. Para a historiadora, o amor romântico, como síntese cultural, reveste-se de um teor excessivo de idealização, forçando as pessoas que o seguem em direção ao inevitável sofrimento, consequência natural do apreço por um ideal de “amor impossível”.

Como contraparte a essa epopéia sensual e espiritual do amor, temos a história das “razões” do amor. O amor sempre teve suas razões de ser. Tradicionalmente, “as pessoas não se casavam para si, mas para sua família” (DEL PRIORE, 2007). Dessa maneira, os ritos matrimoniais tradicionais detinham a função de resolver dificuldades econômicas e sociais básicas da sociedade da qual faziam parte. O próprio casamento constituía uma aliança entre famílias. Nas palavras da historiadora:

“aliança que atendia a interesses ligados à transmissão do patrimônio, a distribuição do poder, a conservação de linhagens e ao reforço da solidariedade entre grupos” (DEL PRIORE, 2007)

Esse tipo de aliança funcional foi progressivamente sendo abandonado em proveito de uma lógica mais individualista na composição das relações conjugais, e até mesmo a Igreja teve um papel ativo nesse processo, ajudando a consolidar a “liberdade amorosa” (DEL PRIORE, 2007). Modernamente, tivemos um reflorescimento do componente racional do amor, na medida em que a lógica de mercado foi estendida para as relações íntimas, como sugerem alguns autores (HABERMAS, 2011; ILLOUZ, 2011; BAUMAN, 2004), consolidando uma preocupação obsessiva com a listagem das características pessoais dos envolvidos, como se tratasse de uma comparação trivial entre produtos de um mercado, ou da construção de um perfil nas plataformas da

internet. Como veremos, tal componente racional do amor não se coaduna muito bem com a síntese romântica, pelo menos não sem deixar algumas distorções de significado, e é precisamente nessa dúbia interlocução semântica e em seus resíduos empíricos que reside nossa problemática subsequente.

Capítulo IV - O amor e a esquizofrenia da comunicação

1. O amor como um código de comunicação

“o homem, seja como corpo, seja como consciência, faz parte do ambiente da sociedade, ou seja, não é parte da sociedade. As unidades elementares da sociedade são as comunicações; as pessoas como construções sociais são 'endereço dos processos comunicacionais'.” (NEVES, 2004)

A sociedade, para o sociólogo Niklas Luhmann, é um sistema social que consiste em comunicações que só podem ser reproduzidas de forma comunicativa. A modernidade consiste na transição de formas estratificadas de diferenciação social para formas que são primariamente funcionais. Assim, o que caracteriza a modernidade é a simultaneidade dos registros funcionais operando em termos relativamente autônomos, como a economia, a política, a ciência, a religião, o direito, a arte, e assim por diante.

Luhmann fala da intimidade como um desses sistemas sociais, que só ganhou contornos mais nítidos durante século XIX. O amor funcionaria como uma espécie de suporte semântico do sistema íntimo, um “meio simbólico generalizado dirigido especialmente para a facilitação do tratamento comunicativo da individualidade” (LUHMANN, 1998), dito de outro modo, um meio de comunicação voltado para o engendramento dos discursos sobre o “eu”. Para Luhmann, a multiplicação das relações anônimas no mundo moderno é complementada pela intensificação das relações íntimas e pessoais – à diferença da época pré-moderna, as relações íntimas e pessoais agora estão concentradas em um único sistema comunicativo. Não há contradição nesse ponto, a figura das relações pessoais ganha relevo precisamente ao mesmo tempo em que a sociedade vai se especializando em regimes impessoais, a Política, a Economia, o Direito. Corroborando teorias já apresentadas aqui, a intimidade surge como um

contraponto às outras esferas racionalizantes. A própria fragmentação do mundo em unidades funcionais diferenciadas criou a necessidade de contato mais simples e “sincero”, trazendo consigo uma nostalgia do comunal, do mundo holístico fechado. Todavia, cabe um porém nesse ponto. O mundo comunal, em cujo interior as pessoas supostamente agiriam enquanto seres completos, nunca existiu historicamente, ele é muito mais um efeito (retro)projetivo das preocupações modernas e contemporâneas do que qualquer outra coisa.

E de que maneira o sistema íntimo se diferenciou dos demais sistemas da modernidade? Bom, para responder a tal questão precisamos passar em retrospecto pelas transformações fundamentais que sofreu a concepção de amor até sua consolidação medial no século XIX, como já o fizemos em parte com a ajuda de outros autores, só que desta vez com o auxílio do trabalho de Luhmann (1998). Antes disso, caberia explicitar o que o autor entende por “intimidade”. Segundo o sociólogo alemão, as relações íntimas são caracterizadas pelo alto grau de “interpenetração interpessoal”, significando que, em relação ao outro, a pessoa amorosa abaixa suas “entradas de relevância”, e como resultado, aquilo que é considerado relevante por um dos envolvidos é tomado como relevante também pelo outro. Dessa forma, as trocas comunicativas tornam-se mais frequentes e densas, bem como as conversas sobre os respectivos “eus”. O sistema íntimo seria, portanto, esse registro comportamental em que aquilo que é relevante para o outro é sobreposto à própria relevância pessoal, formando uma espécie de mundo duplicado em constante retroalimentação comunicativa. Essa encruzilhada e abertura sistêmica nos permite lembrar da imagem evocada pelo também poeta Octavio Paz, em que o amor aparece como um “nó feito de duas liberdades entrelaçadas”. Todavia, não podemos esquecer que para o pleno desenvolvimento do sistema íntimo – cujas fronteiras tornam possível essa concepção

específica que une a liberdade individual ao mundo de dois seres entrelaçados – foi necessário o advento do romantismo e de sua “concepção subjetiva do mundo”. Assim, apenas no século XIX o amor pôde ser visto e vivenciado como um encontro entre dois mundos. Alguns séculos de desenvolvimento semântico foram precisos para preparar o terreno para o advento romântico. Cabe agora expor um pouco essa trajetória semântica, com a ajuda dos escritos de Niklas Luhmann (1998).

De acordo como sociólogo alemão, o amor cortês foi um acontecimento literário marcado pela idealização, o que foi decorrência da necessidade de distanciamento em relação ao vulgar, por parte da nobreza feudal. Sendo o *cavalière servante* guiado pela busca da honra e da fama na aquisição de algo, a concepção de amor nesse contexto depositava uma tônica nas características do objeto amado: riqueza, juventude, beleza, virtude, etc. Tal contexto foi importante para o isolamento de um domínio improvável de significados, e assim o amor era tido como algo não ordinário, diferente das outras formas de relacionamento humano, diferente da família, por exemplo.

Lá pelo século XVII, o amor adquiriu uma fórmula retórica apropriada e mais acessível, que podia ser acionada livremente pelos indivíduos. A distinção entre *passion* e *plaisir* desempenhou um papel fundamental nesse momento. O *plaisir* foi semantizado como parte da base antropológica, significando a faticidade da experiência pessoal momentânea e irredutível. Disseminou-se a ideia de uma *art de plaire*, no sentido de um esforço deliberado para agradar o outro com base, primeiramente, em um esquema moral (século XVII) e, posteriormente, na singularidade da pessoa (século XVIII). Tais eram as bases da *Galanterie* do Antigo Regime. O empenho corria o risco de ser convertido em amor, caso a tentativa de agrado fosse excessiva, embora ainda racional. Assim, o amor *passion* foi codificado como uma forma de regulação social – um modelo de identificação das condutas que fossem pautadas pelo excesso, pelo exagero

do *plaisir*. No século XVIII, o amor chega a adquirir uma temporalidade própria, quando aparece fútil e sentimental (não racional) aos olhos dos burgueses, que começaram a usurpar os modelos de comportamento da nobreza – dando especial ênfase na espontaneidade simples, avessa aos excessos (vide Rousseau). De forma geral, o século XVII e XVIII foram sustentados pelo *amour passion*, que desenvolveu-se basicamente no terreno das relações extra-conjugais, e era marcado pela paradoxificação, expressa em vontades contraditórias como a “conquista da auto-subjugação”, o “desejo do sofrimento” (LUHMANN, 1998).

Foi apenas no século XIX que o amor se consolidou como um sistema fechado e auto-referencial. Isso se deu porque, no período romântico, uma fórmula foi acionada unificando o amor, a sexualidade e o casamento. Luhmann chama essa fórmula de “intimidade sexualmente baseada” (*sexually based intimacy*), o que significa dizer que a sexualidade ou a sensualidade foram integradas ao processo de formação psíquica (agora recíproca) que era o amor. Como nunca antes, o casamento passou a ser valorizado e voltado para a realização do amor. Nesse momento, as distinções sensual/espiritual, *plaisir/passion* e amor/amizade perderam contraste e foram unificadas na concepção de amor romântico, simultaneamente erótico e espiritual. A essa altura, o amor já havia se popularizado enquanto modelo de orientação das condutas, principalmente através dos romances e das cartas do século XVIII. O que o romantismo fez foi dar um fechamento à codificação do sistema íntimo, ao unir de maneira imbricada a sexualidade e o sentimento amoroso. Abriu-se o caminho para a individualização, já que não havia mais nenhum esquema moral de qualificações ideais que servissem de apoio ao conluio dos amantes, e assim o amor tornou-se auto-suficiente, marcado por símbolos auto-construídos e mobilizados intencionalmente

pelos neófitos sentimentais, concepção condensada na fórmula “love for love's sake”.

Segue uma passagem do texto do Luhmann esclarecendo esse ponto:

“Quanto mais individual o elemento pessoal foi concebido, mais improvável se tornou para uma pessoa encontrar parceiros que possuíssem as características esperadas. Assim, o início e a justificação da escolha de um parceiro não podiam mais residir nessas características, mas, em vez disso, foram transpostos para os símbolos do *medium* de comunicação, isto é, tanto para a reflexividade do amor, como para a história do sistema social para laços íntimos.”¹⁰ (LUHMANN, 1998. Pg. 134. Tradução do autor)

Assim como Niklas Luhmann, não considero o amor como uma dádiva divina, nem como uma faculdade inata da mente, muito menos como um afeto à imagem das nossas respostas psico-motoras. O amor é uma forma de comportamento adquirida, um trabalho ininterrupto de construção intersubjetiva, sempre à espreita de novos artifícios. O amor é a própria linguagem amorosa esperando ser engajada. Nesse sentido, “sofrer o amor” e “escolher amar” fazem parte da mesma dinâmica – isso porque, ao adentrarmos em um registro de linguagem, só podemos sair do jogo acionando outras formas de comunicação, novos jogos de linguagem marcados não por um amor negativo, mas pela ausência mesma do horizonte amoroso. Assim, ao falarmos de amor já estamos de fato amando. O amor nada mais é do que um código de comunicação com implicações psico-somáticas profundas sobre a sensibilidade humana.

Acontece que, ao adentrarmos no século XX, Luhmann argumenta que há um declínio da plausibilidade do ideal de amor romântico. Em parte podemos explicar tal tendência como decorrência do nivelamento entre os sexos, bem como da liberação das relações sexuais pré-nupciais para as mulheres, já que o ideal romântico pressupunha uma

¹⁰ (“The more individual the personal element was conceived of as being, the more improbable it became that one would encounter partners possessing the characteristics expected. The initiation in and justification of the choice of a partner were thus no longer able to rely on such characteristics, but were instead transposed onto the symbols of the medium of communication, i.e. onto both the reflexivity of love and the history of the social system for intimate ties.”)

desigualdade (de gênero) entre os sexos, uma complementaridade de papéis sociais, o homem trabalhador viril e a mulher dona-de-casa sensível. Essa complementaridade desigual era o próprio sustentáculo da exclusividade conjugal burguesa. Portanto, ao avançarmos na liberalização dos costumes, essa concepção se desestabiliza e torna-se suscetível a fissuras, como demonstra o aumento do número de divórcios a partir do período entre as duas guerras mundiais, majoritariamente formulados por mulheres (SIMONNET et al, 2003).

Os anos 60 vieram para radicalizar a separação, já em marcha, entre a sexualidade, o casamento e o amor, na medida em que o otimismo hedonista do pós-guerra fez a transição do “amor idílico à sexualidade obrigatória” (SIMONNET et al, 2003. Pg. 143). De uma forma geral, a moral subverte-se, perde o caráter de injunção opressora e passa a incitar diretamente a vontade de viver “ao sabor da experiência” (SALECL, 2005). Nos círculos *hippies*, prolifera o consumo sexual frenético. Como contrapartida:

“O amor tornou-se obscuro. Nesse fanatismo pansexual, as pessoas se persuadiam de que o amor era apenas a superestrutura da infraestrutura erótica, que os sentimentos eram apenas a expressão do desejo.” (SIMONNET et al, 2003. Pg. 157.)

Mas isso basicamente nos anos loucos do “turbilhão da vida”. Depois, toda essa voracidade sexual abrandou, voltaram a valorizar o amor conjugal. Porque, se pensarmos bem, o “amor” dos anos 60, contido no lema “paz e amor”, era um amor entendido em termos genéricos, o amor como uma força cósmica, uma atração que nos empurra em direção ao outro e nos torna livre para trocar vínculos. Ora, não é desse amor que viemos tratando aqui, mas de um amor que, apesar de todas discordâncias apresentadas entre autores, ainda apresenta um caráter unânime: sua estrutura dual de experimentação do mundo. Esse amor, diferentemente do amor *hippie*, é um amor que envolve não apenas prazer, mas sofrimento, entrega, sacrifício, dependência, abjeção, e

assim por diante. No mundo contemporâneo, pós-contracultura, a antiga dinâmica romântica não é ameaçada da mesma maneira pelo imperativo hedonista, pois as duas demandas convivem simultaneamente, inclusive no interior das relações conjugais tradicionais. “No século XVIII dizia-se 'eu te amo' para dizer 'eu te desejo’”, enquanto em maio de 68 dizia-se “'eu te desejo' em vez de dizer 'eu te amo’” (SIMONNET et al, 2003. Pg. 149). Hoje, podemos acrescentar, estamos obcecados com ideia de dizer “eu te amo e eu te desejo, sempre”, isso porque:

“Hoje em dia as pessoas querem tudo, imediatamente, tudo ao mesmo tempo: o amor louco, mas a segurança; a fidelidade, mas a abertura para o mundo; o filho, mas a liberdade absoluta; a monogamia, mas as vertigens da libertinagem. São demandas contraditórias e infantis. É o espírito de 68 que se prolonga. O casal fundado no amor, o sentimento mais fragmentável e mais frágil que existe, está condenado à brevidade e à crise. A liberdade sexual pesa sobre os adolescente como um fardo.” (SIMONNET et al, 2003. Pg. 163)

Luhmann sublinha que, nesse processo, entra em jogo uma nova semântica da intimidade – lembrando, intimidade é aquele registro dual em que prevalece o alto grau de relevância recíproca das questões pessoais –, pois a distinção mesma entre pessoal/impessoal passa a ser a diferença constitutiva do sistema (íntimo), não mais subsidiado como o foi pelo mecanismo simbiótico da sexualidade (que forçava a comunicação íntima, quando o desejo foi acoplado ao amor conjugal na transição para o século XIX). Isso porque, progressivamente, sexualidade, amor e casamento foram se desvencilhando, perdendo a unidade que detinham no período romântico. Houve até um reflorescimento da antiga noção de um “companheiro para a vida”, com sua tônica posta sobre a ação comum e a comunicação, mais do que sobre o encantamento e o arrebatamento românticos. A *unio mystica* do romantismo foi paulatinamente sendo deixada de lado, em favor da cumplicidade cotidiana. Assim, o amor mais enfaticamente enquanto um meio de comunicação pode se firmar, como repertório cultural (de

“temporalização das emoções”) para a gestão da vida cotidiana. A indústria cultural foi significativa nesse âmbito, ajudando a consolidar um “saber de fundo” que possibilitasse aos receptores da cultura de massa incorporar as diversas “formas de amar” no cotidiano, todas elas concatenadas sob o eixo do livre engajamento dos amantes. A posição-chave que ocupa a esfera cultural mercantilizada nesse processo reside no fato de funcionar como instância de mediação entre os comportamentos cotidianos e as tematizações artísticas e culturais mais abrangentes, aquelas que ultrapassam o tempo-espaço limitado – nesse ponto, penso a ideia de mediação ou *medium* à maneira da metáfora luhmanniana dos grãos de areia da praia, como aquilo que possibilita, em sua materialidade mesma, a impressão das pegadas de alguém que passa, isto é, a mediação é vista como a própria condição de possibilidade significativa dos comportamentos humanos, como aquilo que os informa, ou, mais precisamente, como o meio (substrato) que torna possível a atualização de formas mais bem definidas de comportamento.

Numa era marcada pelo cuidado de si e pela necessidade correlata de reconhecimento, o amor aparece como uma espécie de “terapia a longo prazo” (LUHMANN, 1998), como o *medium* por excelência da comunicação interpessoal, o que está em proximidade com o diagnóstico de Eva Illouz sobre a primazia do *ethos terapêutico* adentrando o século XX. O mundo contemporâneo vai solapar de uma vez por todas as bases externas da relação conjugal, até sobrar apenas um diálogo entre imagens de si:

“O que uma pessoa procura no amor, nos relacionamentos íntimos, é, em primeiro lugar e acima de tudo, a validação do auto-retrato.” (LUHMANN, 1998. Tradução do autor)¹¹

¹¹ (“What one is looking for in love, in intimate relationships, is first and foremost the validation of self-portrayal.”)

Já é lugar-comum na literatura sociológica explicitar a afinidade eletiva que se estabeleceu, no decorrer do século XX, entre ethos hedonista e sociedade consumidora. No entanto, cabe aqui fazer algumas recapitulações a esse respeito, tendo em vista as transformações subsequentes da dinâmica amorosa. Entendo “ethos hedonista” como aquela disposição emocional baseada no desfrute de prazeres e êxtases em contínuo fractal, estando intrinsecamente vinculada ao ócio, ou seja, ao dispêndio do tempo como finalidade em si mesma (FARIAS, 2010). Sabe-se o quanto este é um terreno fértil para o mercado, na medida em que o mesmo funciona como catalizador do impulso infinito dirigido às novas sensações, o que caracteriza o moderno consumidor. A globalização corrobora esse processo de cruzamento entre a mercantilização e a modulação pulsional, na medida em que a expansão global do sistema econômico é simultânea ao enfraquecimento da ordem nacional-burguesa, caracterizada pela soberania nacional e pela primazia étnica do povo-nação, o que implica necessariamente na insolvência de aportes mais fixos de orientação e pertencimento, deixando a via aberta para as experimentações do consumidor-cidadão contemporâneo, ávido por êxtases fugidios sob a forma da mercadoria. O sociólogo Norbert Elias interpreta esse processo como uma reconfiguração da balança Eu-Nós em proveito do “Eu” (ELIAS, 1994), implicando numa ênfase na liberdade de escolha dos indivíduos. Outros teóricos interpretam o mesmo processo em termos de uma “estetização da vida cotidiana” (SCHUSTERMAN, 1995), na medida em que engendra uma dissolução das fronteiras entre arte e vida, entre o sublime e o utilitário, quando o consumidor passa a reconhecer sua própria identidade no jogo da concorrência entre estilos e padrões de vida oferecidos pelos produtos do mercado. O que esse debate tem a ver com a dinâmica do amor? Vejamos.

O amor, enquanto dinâmica de reconstrução do mundo com base numa perspectiva dual, foi, em primeiro momento, ameaçado por essa recomposição do capitalismo que

incorporou traços dos movimentos contraculturais, sob a forma de uma flexibilidade normativa na regulação do capital, o que alguns autores chamam de onda “neoliberal”. Porque a regulação flexível do capital, a proliferação mercadológica dos estilos de vida acoplados aos produtos oferecidos, enfim, esse fluxo global de pessoas e mercadorias, que conforma uma estrutura global de coordenação das condutas, corresponde, logicamente, a uma estrutura da personalidade marcada pela prerrogativa dos sentimentos efêmeros, da inconstância e fluidez agonística das “personalidades descentradas” de hoje. Mesmo assim, o ideal do amor não pereceu, apesar de implicar em duração, em postergação e, por que não, na crença de uma eternidade durável (ou *durée*, forma de experiência outra que se inicia e se descola da naturalidade cotidiana, como argumenta Alain Badiou em *Éloge de l'Amour*). Até pelo contrário, podemos observar um crescimento das expectativas em relação ao amor, que aparece, hoje, como o último refúgio do senso de pertencimento a unidades maiores que a do sujeito individualizado. Jurandir Freire Costa arrisca algumas interpretações a esse respeito:

“Podemos pensar que a perda do interesse pela vida pública, praticamente reduzida a questões de mercado, provocou um enorme retraimento dos sujeitos para a vida privada, com a conseqüente exaltação das expectativas amorosas. Podemos também supor que a libertação e a emancipação das chamadas minorias sexuais trouxe, para muitos, a esperança da realização amorosa, aumentando, assim, o investimento afetivo no ideal do amor. Podemos, enfim, imaginar que, sem a força dos meios tradicionais de doação de identidade – família, religião, pertencimento político, pertencimento nacional, segurança de trabalho, (...), regras mais estritas de pudor moral, preconceitos sexuais, códigos mais rígidos de satisfação sensual, etc. –, restou aos indivíduos a identidade amorosa” (COSTA, 1998. Pg. 20)

Como consequência, não seria de todo precipitado dizer que o amor contemporâneo defronta-se com uma configuração pós-industrial do atendimento às necessidades, portando um caráter contrário às tendências individualizantes de um capitalismo cada vez mais voltado para a mercantilização das sensações e da diversão ligada às mesmas,

dito de outro modo, um capitalismo calcado na primazia do sensorial sobre o sentimental, do lúdico sobre o ascético, do efêmero sobre o duradouro. O sociólogo holandês Cas Wouters pode fornecer pistas para uma explicação dessa aparente contradição entre o amor e o registro mercadológico das sensações. O autor trabalha com a ideia de que o século XX foi responsável por transformações fundamentais na “balança tradicional do desejo”, conceito retirado da obra de Norbert Elias que evoca a complementaridade histórica estabelecida entre a sexualidade “dirigida-ao-desejo” do homem (*lust-dominated sexuality*) e o amor romântico, ou a sexualidade “dirigida-ao-relacionamento” da mulher (*relationship-dominated sexuality*). Isso porque, desde o anos 20, o século passado abrigou um processo de emancipação sexual, rompendo com o ideal vitoriano do “amor espiritual elevado”. Os anos de 1960 e 1970 cumpriram um papel decisivo nesse percurso de deslocamento da moralidade em prol de uma maior liberdade de estilo, bem como em prol de uma nova moralidade marcada pelo “imperativo do gozo”. Segundo o autor, os movimentos contraculturais, especialmente os movimentos gays e feministas da época, foram responsáveis pela liberação dos papéis sexuais das amarras sociais mais restritivas, dando início a um “processo coletivo de experimentação de novos caminhos e ideais de gratificação dos anseios por sexo e por intimidade duradoura” (WOUTERS, 1998), e abrindo espaço para a questão de uma balança do desejo mais satisfatória e igualitária. Nesse sentido, o autor argumenta que a emancipação das mulheres andou em colaboração estreita com a emancipação da sexualidade de forma geral. O autor não deixa de salutar que o processo de liberação sexual é acompanhado pelo fardo de demandas pessoais crescentes, ou seja, quanto mais livres os indivíduos ficam, mais pressionados em exercer essa liberdade de forma satisfatória. Esse mesmo argumento foi encontrado em Pascal Bruckner:

"Se desde a Idade Média o indivíduo vem, lentamente, se libertando das tutelas feudais, administrativas, religiosas, sociais, morais e sexuais que o

limitavam, nós descobrimos agora no Ocidente, com estupefação, que essa liberdade tem um preço, um peso, que ela tem como contrapartida a responsabilidade e a solidão." (SIMONNET et al, 2003)

Vimos com Niklas Luhmann em que medida o amor se torna auto-referencial no século XIX, sintetizado na fórmula “love for love's sake”. Ao trabalhar a questão da sexualidade, Wouters faz uma análise de como o sexo por puro prazer se disseminou a partir dos anos 60, impulsionado pela emancipação do desejo sexual feminino, o que tornou possível uma forma pura de sexo instantâneo (o *zipless sex*), bastante associado ao contexto jovem contemporâneo, “sex for the sake of sex”. O que Cas Wouters acrescenta é que o processo de emancipação sexual não se desenrolou de maneira unidirecional, já que envolveu momentos de “acomodação”, em que prevalecia a “identificação com o estabelecido”, sob o predomínio da ordem hierarquizada de gênero. No entanto, visto sob uma perspectiva de longo-prazo, os anos 60, 70, 80 e 90 somaram esforços no sentido de diminuir a diferença entre o homem e a mulher, em termos da “balança do desejo”. Ao longo das décadas finais do século XX, presenciamos um duplo processo, de masculinização da mulher e de feminilização do homem, movimento esse que implica numa maior “integração dos sexos” (WOUTERS, 1998).

Ainda segundo Wouters, o debate público dos anos 90 protagonizou uma síntese dos polos opostos, reavivando, numa mesma injunção, o desejo carnal passageiro e o amor dos relacionamentos duradouros. Nessa medida, a interação entre os sexos tornou-se mais cuidadosa e sutil, devido ao contínuo acionamento, por parte dos agentes envolvidos, do princípio do “consenso mútuo” e da “confiança mútua” (WOUTERS, 1998). Tal perspectiva teórica é similar a adotada por Anthony Giddens em *A Transformação da Intimidade*, cujo mote gira em torno da “democratização da intimidade”, porém, acredito que o sociólogo holandês possui mais elementos analíticos

para não confundir a questão dos desejos carnis com a questão da demanda por relações íntimas duradouras, bem como no atento meticoloso dirigido à interpenetração radical entre esses dois registros (sexo e amor) nas práticas e discursos dos anos 90 em diante, quando radicalizou-se a “sexualização do amor” e a “eroticização do sexo”. Tal movimento histórico mostra-nos que a emancipação de emoções e impulsos sexuais só é possível quando aceitamos o fato de que a liberação dos costumes é acompanhada pelo aumento das pressões e demandas por auto-controle, remanejando a “balança do desejo” em direção a um nível em que prevalece maior “liberdade estilística” das condutas, tanto sexuais, como emocionais. O seguinte trecho do autor esclarece a questão de uma síntese (*lust and love revival*) que implica no desenvolvimento das capacidades de “administração emocional” (*emotion management*):

“Por um lado, o espectro de alternativas emocionais e comportamentais aceitas expandiu, mas, por outro lado, uma utilização aceitável e respeitável destas alternativas implicou em um aumento contínuo das demandas de auto-regulação. (...) A medida que regras mais igualitárias são incorporadas, tanto a mulher como o homem são cada vez mais submetidos a um cabo-de-guerra entre os ideais antigos e os novos (os recursos de poder), e entre sentimentos correlatos de ambivalência. (...) Portanto, o 'sexo e amor' deixaram de ser fatos para se tornarem talentos a serem explorados (...), e a arte de obrigar e ser obrigado, bem como a arte de fugir ou de sublimar essas pressões têm se desenvolvido em graus cada vez mais elevados.” (WOUTERS, 1998. Tradução do autor)¹²

O que podemos extrair dessa pequena descrição acerca da “revolução sexual”? No mundo contemporâneo, valores caros da contracultura nos foram legados. Tais valores, marcados pela promessa de uma “libido pacífica e desimpedida” (FARIAS, 2010b), atravessam as expectativas amorosas contemporâneas, de maneira a compor um quadro

¹² (“On the one hand, the spectrum of accepted emotional and behavioural alternatives expanded, but on the other hand an acceptable and respectable usage of these alternatives implied a continued increase of demands on self-regulation. (...) As more egalitarian rules take time to 'sink in', both woman and men have increasingly become subjected to a tug-of-war between old and new ideals (and power resources) and to related feelings of ambivalence. (...) Therefore, 'sex and love are no longer facts but talents to be exploited' (...), and the art of obliging and being obliged as well as the art of escaping or sublimating these pressures have developed to increasingly higher degrees”)

de consonâncias e dissonâncias em relação ao legado cultural romântico – com sua promessa de amor e felicidade no casamento, no pacto da eternidade. Por conseguinte, além das cobranças conjugais mais tradicionais, como o imperativo do envolvimento responsável, leal e dedicado dos amantes burgueses vitorianos, aparecem demandas próprias à sociedade contemporânea, uma sociedade acentuada em sua sexualidade frutiva. Em face dessa recente conjugação das demandas, torna-se cada vez mais imperativo, aos contingentes humanos, a exigência de uma capacitação emocional em nível mais elevado de complexidade, na medida em que o ideal de auto-controle, hoje, abarca tanto o constrangimento acirrado, como o relaxamento das posturas.

2. *Double-bind* amoroso: esboço de um modelo analítico

“a comunicação é sempre fragmentada, negociada, jogada, investida de emoções e de sentimentos, articulada entre partes que ora se opõem, ora se complementam.” (MAFFESOLI, 2003. Pg. 20)

O antropólogo Gregory Bateson, junto com outros autores, desenvolveu uma teoria sobre a esquizofrenia, que ficou conhecida como teoria do *double-bind*, em português traduzido por “duplo-vínculo”. A premissa básica da teoria é de que a comunicação humana opera por meio de uma série de modos comunicacionais, ou seja, registros cognitivos e emocionais diferenciados. O jogo, a metáfora, o ritual, a fantasia, a ficção, são exemplos desses modos que podem operar em tipos lógicos distintos. Sabemos que toda interação interpessoal envolve a troca de mensagens, não apenas verbais, mas em grande medida não-verbais, tais como a postura, o gesto, a expressão facial, a entonação da voz, etc. Para que essas mensagens sejam trocadas com eficácia compreensiva é preciso que aja um processo compartilhado de enquadramento e rotulagem das

mensagens. É nesse nível de abstração que entra em operação os modos comunicacionais, na medida em que funcionam como formas de leitura do conteúdo bruto das mensagens. Assim, o interlocutor cotidiano precisa estar capacitado no manejo dos sinais (*signals*), aqueles elementos codificados da comunicação que fornecem pistas da inteligibilidade intencionada pelo locutor. Em resumo, a compreensão opera em dois níveis empíricos. Primeiro, há o nível da mensagem expressa em seu conteúdo. Segundo, há o nível dos sinais, em maior parte não verbais, que servem como pontes para o acionamento de modos de leitura do conteúdo da mensagem. A toda hora esses dois níveis estão se relacionando, o segundo servindo de comentário ao primeiro, fato que marca seu caráter “meta-comunicativo”. O esquizofrênico é a pessoa que não tem habilidade para discriminar entre os dois níveis empíricos, entre as duas ordens de mensagem, o que se reverbera numa incompetência de administrar os modos comunicacionais que são os referenciais básicos de todo comportamento cotidiano inteligível. O que se busca na troca de sinais e mensagens é a compreensão daquilo que o outro quer “realmente dizer”, pelo apelo às formas indiretas de comunicação. Dentre esses códigos comunicacionais, temos uma multiplicidade de registros, desde a simples brincadeira de criança até as relações jurídicas mais sofisticadas. A capacidade de lidar com todos esses registros simultaneamente é um dos componentes chaves do processo de socialização da vida adulta. Bateson aponta o seguinte a esse respeito:

“Em qualquer cultura, os indivíduos adquirem uma extraordinária habilidade em manusear não só a identificação plana do tipo de mensagem que uma mensagem é, mas em lidar com múltiplas identificações do tipo de mensagem que uma mensagem é.” (BATESON, 2000c. Pg. 196. Tradução do autor)¹³

¹³ (“In any culture, the individuals acquire quite extraordinary skill in handling not only the flat identification of what sort of message a message is but in dealing in multiple identifications of what sort of message a message is.”)

O trabalho da codificação, ao inserir diferença no mundo aplanado das respostas automáticas de temperamento (*mood-sign*), é o componente básico da comunicação humana. Desde Kant, é tomado como certo que a espécie humana nunca identifica os dados do mundo com base na singularidade essencial das coisas, mas apenas mediante um processo, transcendental ou não, de rotulagem, de formatação: produção de etiquetas significativas. Bom, até onde viemos desenvolvendo a discussão aqui, não seria difícil conceber o amor com uma dessas etiquetas cognitivas. Primeiramente, ele possibilita uma comunicação específica. Mas também não deixa de canalizar impulsos vitais os mais variados na direção de formas sociais de convivência, ou seja, servindo assim às sociabilidades humanas.

O sociólogo Georg Simmel foi quem melhor definiu o fenômeno da sociabilidade, mostrando como ela se refere a um tipo específico de sociação, ou seja, de interação entre os indivíduos (SIMMEL, 2006). Para Simmel, as interações surgem para atender impulsos ou finalidades as mais variadas possíveis. Assim, os indivíduos se associam para lidar com conteúdos concretos da vida, tais como a fome, o carinho, o trabalho, a religiosidade, etc. Esses conteúdos materiais funcionam como as motivações primeiras para a interação social. Entretanto, já que as interações podem ser feitas e desfeitas, como desabrochar e desvanecer das paixões, uma “agregação isolada de indivíduos” não constitui, por si só, um fato social. A dimensão das interações se dá quando essas maneiras de realizar os conteúdos vitais se cristalizam em formas do comportamento adquirido. Na sociologia simmeliana, o social aparece quando o conteúdo da vida é enquadrado em formas de agir. Em suma, quando o conteúdo é formatado socialmente, e é essa formatação é o que caracteriza os fenômenos propriamente sociais. O termo “sociação” é utilizado pelo autor para se referir a esse tipo de relação que já entrou num grau mais elevado de cristalização. Quando esses comportamentos, antes isolados e

dispersos, se cristalizam em formas sociais, adquirem uma autonomia em relação aos conteúdos materiais a partir do qual foram constituídos. A relação ganha o caráter de “jogo”, ou seja, algo que possui uma finalidade intrínseca, já distanciada de sua gênese enquanto meio de atendimento às necessidades vitais. A “sociabilidade” é uma forma específica de jogo, pois nela, não apenas a forma não precisa mais recorrer aos conteúdos para se legitimar, mas sua finalidade passa a depender quase que exclusivamente da fruição de se sentir parte de algo maior, de compartilhar algo em comum com o outro. Apenas em um sentido muito vago o amor pode ser concebido como uma necessidade material primária. Nos parece que ele seria melhor compreendido como uma dessas formas humanas que se distanciou dos conteúdos vitais mais básicos. Sociologicamente, o amor aparece como uma espécie de sociabilidade à dois, envolvendo um alto grau de abstração, além de demandas elevadas por uma socialização eficaz da capacidade de amar.

Em meio à troca intensa de mensagens que caracteriza a vida cotidiana moderna, vemos que o sujeito pode operar em vários níveis, simultaneamente cognitivos e emocionais, de abstração. Permanece sempre a ameaça do sujeito se perder no delicado entremeado da comunicação verbal humana e ser assujeitado por camadas contraditórias de significado, demandas irreconciliáveis. Uma das camadas fundamentais do processo comunicativo é a *representacional*, aquela que passa a existir quando o discurso fornece proposições acerca de algo no mundo, quando os sujeitos da linguagem “denotam” algo que lhes é exterior e lhes escapa do alcance imediato. A representação aparece nesse ponto como uma imagem, uma alusão a um estado de coisas no mundo; a expressão em inglês é mais eficaz: a representação “stands for” a coisa mesma, como no caso da fala “o gato está em cima do tapete”, podendo ou não o objeto real está presente diante dos falantes no momento da verbalização. Já na camada *metacomunicativa*, em que o sujeito

do discurso é o relacionamento mesmo dos falantes entre si, o que se discute e o que é acionado são os vários tipos de sociabilidade, como no caso da mensagem “Isto é uma brincadeira”. Aqui a mensagem é um sinal que é reconhecido como sinal (*signal*), não um mero reflexo (*mood-sign*), o que possibilita o início de uma relação intersubjetiva e auto-engendradora. Assim, o sinal sinaliza a interação possível, é o lampejo de um jogo de linguagem que, como tal, pode ser negado ou aceito, corrigido ou amplificado, dependendo da sociabilidade que se intenciona. Caberia voltar à noção de “jogos de linguagem” de Wittgenstein, mas em virtude do nosso tempo, isto não será possível.

Voltemos então ao tema da esfera pública. Habermas faz uma diferenciação pertinente entre dois tipos de esfera pública (HABERMAS, 2007). A primeira seria a esfera pública do entendimento, da troca de argumentos pautados racionalmente, esfera cuja consolidação no ocidente moderno data do século da luzes, ou XVIII. Trata-se de um espaço de falantes e destinatários, onde a posição de sujeito do discurso é invertida recursivamente ao longo do processo comunicativo, culminando ou não no desfecho de um “melhor argumento”, mas necessariamente envolvendo “interação cooperativa” por parte dos envolvidos. Essa modalidade discursiva é aquela por excelência da esfera política burguesa, com forte influência da antiguidade greco-romana, a respeito da qual falamos anteriormente. O outro tipo de esfera pública descrito por Habermas diz respeito a uma esfera da auto-apresentação pessoal. Trata-se não mais do “tribunal da razão”, mas de um espaço de ouvintes e telespectadores, onde prevalece, em termos de condição subjetiva, a “concentração de olhares”. Ao falarmos que a distinção entre esfera pública e privada foi perdendo contraste ao longo dos últimos séculos, estávamos, na verdade, apontando o terreno dessa nova esfera pública, dominada pela mídia (entendida no sentido alargado de acervos simbólicos de mediação). As tematizações pessoais aparecem aqui não mais sob o signo da distorção, do afastamento

em relação ao julgo impessoal da razão, mas aparecem como estruturalmente indispensáveis para a manutenção das interações públicas. Não esqueçamos o papel que a disciplina psicológica desempenhou, desde o seu alastramento institucional ao longo do século XX, na definição das pautas de relevância pública e profissional (ILLOUZ, 2011). Nesse instante histórico, o componente representacional vê-se sobrepujado de alguma maneira pelo componente propriamente comunicativo da linguagem, aquele referente aos registros das formas de convivência, como podemos observar pelo retorno do interesse em relação à retórica clássica, à sofística. A intimidade seria uma dessas formas possíveis de convivência, envolvendo, como vimos com Niklas Luhmann, um alto teor de relevância pessoal mútua, quando “tudo que é seu me diz respeito”. Também falávamos dessa nova esfera pública como tendo caráter híbrido, ao sobrepor as antigas semânticas da preocupação pública e privada.

Bateson toma o esquizofrênico em sua relação com o ambiente a sua volta, na medida em que a patologia é produto da recursividade de uma situação específica, a qual ele chama de “situação de *double-bind*”. A situação é o caso quando uma pessoa no relacionamento afetivo está expressando duas ordens de mensagem e uma delas nega a outra (BATESON, 1956). Diante disso, o proto-esquizofrênico age na defensiva, por falta de habilidade em lidar com o sistema metacomunicativo, ou seja, com aquele nível de linguagem que usamos para corrigir nossa percepção do comportamento do outro, através de estratégias implícitas ou explícitas. Exemplos das últimas são as perguntas “o que você quer dizer”, “por que você fez isso”, ou mesmo “você está brincando comigo”, etc. Já em 1955, Bateson dizia que o caso do esquizofrênico envolve princípios gerais que são importantes em qualquer tipo de comunicação humana, chegando a admitir o seguinte:

“Eu não tenho certeza se eu já conheci alguém que não sofra de 'esquizofrenia P' mais ou menos.”¹⁴ (BATESON, 2000c. Pg. 197)

Seguindo a sugestão do autor, todos nós temos um pouco de esquizofrenia, no sentido de que precisamos enxugar o universo polissêmico ao nosso redor para nos fazermos entender mutuamente, recorrendo a semânticas as mais variadas possíveis, e sempre correndo o risco de deslizar na apreensão dos registros comunicativos da interação. O espectro da incompreensão ronda as conversas mais banais e cotidianas, tal como no caso do esquizofrênico: “Ele ouve a mensagem e não sabe que tipo ou ordem de mensagem é”¹⁵ (BATESON, 2000c. Pg. 194). Vimos anteriormente que, para Luhmann, o amor era um código de comunicação, o código que representava o sistema íntimo, cuja função era “tornar o improvável possível”. No entanto, ao passarmos pelas teorias Bateson, podemos fazer um reposicionamento do problema, ao mesmo tempo em que nos afastamos ligeiramente da teoria luhmanniana. Porque o amor, como código de comunicação, envolve várias dimensões, se pensarmos tanto em termos dos níveis de abstração das mensagens trocadas como dos modos de comunicação descritos. Assim, o amor aparece não mais como um modo entre os outros, à maneira do jogo, da fantasia, e do rito. Em certo sentido, ele é um meta-código, ou mais precisamente um *código-síntese*, envolvendo perspectivas semânticas variadas e possibilitando assim o engajamento em registros diferenciados (*communicational modes*), ou teores emocionais distintos de uma mesma dinâmica amorosa, ao concatenar, de um lado, a síntese do *amour passion*, da *agape* cristã, do *eros* grego e do amor cortês sob a forma histórica do “amor romântico”, de outro, o amor preocupado com questões pragmáticas dos dias de hoje, tal como ilustrado pela teoria do “relacionamento puro” de Anthony Giddens. Como código-síntese, então, o amor possui uma tensão interna, pulsante. Há

¹⁴ (“I’m not sure that I’ve ever met anybody that doesn’t suffer from ‘schizophrenia P’ more or less”)

¹⁵ (“He hears the message and does not know what sort or order of message it is”)

um duplo-vínculo aqui, um *double-bind* esquizofrênico. De um lado, ele clama pela entrega passional, através do anseio pela eternidade e pela exclusividade. De outro, ele nos chama de volta para as negociações mundanas, onde tudo deve acontecer, onde configurações emocionais distintas são construídas com base no experimento da vida cotidiana. De forma emblemática, podemos apreender essa tensão interna ao código do amor, que é o meio de comunicação por excelência da intimidade pessoal, na contraposição entre as perspectivas sociológicas de Giddens e Bauman. Assim, o amor ora aparece sob a égide do compromisso com a transcendência, da responsabilidade dual pela criação de algo no mundo, algo que dure, como no amor romântico, ora o amor aparece sob a marca cotidiana do *emotion management*, da conciliação de individualidades que são irredutíveis umas às outras, na medida em que se encontram fortuitamente para maximizar a experiência do prazer, uma experiência de troca e, de certo modo, de transação comercial.

Fecho a discussão com o trecho de um diálogo que acredito ser ilustrativo dessa dupla-injunção. Extraído do filme *Minha versão do amor* (2010), em que Barney Panofsky (interpretado por Paul Giamatti), um judeu de 65 anos, *bom vivant*, alcoólatra e fumante de charutos, reconta a sua trajetória amorosa, que sempre foi vivida de forma plena e impulsiva. Romântico obsessivo, passa o resto da vida apaixonado pela mulher que mudou sua vida, Miriam (Rosamund Pike). No diálogo em questão, o contraste entre seu caráter romântico e o temperamento pragmático da esposa fica evidente:

Miriam – Quero uma coisa de você.

Barney – Pode falar, qualquer coisa!

Miriam – Não responda isso. Porque não é real e a vida é real, ela é feita de pequenas coisas. Minuto, horas, cochilos, tarefas... rotina.

E tem de ser o bastante.

Após tudo o que fez para me ter...

Como posso confiar em você?

(*Minha versão do amor*, 2010)

Conclusão

“É um pouco difícil para membros da civilização ocidental acreditar que sistemas inteiros de comportamento podem ser construídos sob premissas outras que não a nossa própria mistura de recompensa instrumental e afastamento instrumental.”¹⁶ (BATESON, 2000a. Pg. 173)

Se a comunicação humana opera por meio de rupturas internas e inevitáveis desentendimentos, é natural que pensemos que ela necessita de alguma função externa estável que mantenha vivo o seu processamento sem fim. Essa pressuposição levou alguns autores a uma teoria derivativa da comunicação humana. Em Freud, por exemplo, há uma tentativa de estabelecer uma econômica do desejo, ou um cálculo de prazer e desprazer que torne possível inserir as preocupações comunicativas e práticas dos agentes nos “sistemas de controle e de defesa do eu” (SAFATLE, 2008). Não obstante, tal perspectiva teórica deixa em suspenso a questão da insistência amorosa, o por quê das pessoas insistirem em continuar amando mesmo quando a relação está péssima e mesmo destrutiva para ambas as partes. A meu ver, tal *insistência* só pode ser entendida se levarmos em consideração o domínio puramente social da comunicação, na medida em que ela passa a ser entendida como o próprio “cimento social”, aquilo que faz a “relição” (*reliance*) entre as pessoas na vida cotidiana (MAFFESOLI, 2003). Nesse sentido, a comunicação remete à simplicidade do estar-junto, da fruição que é vibrar em conjunto ou fazer parte de algo que transcende a intencionalidade imediata da vida. Há um componente sagrado que é inalienável a todo registro comunicativo humano, como argumenta o sociólogo francês Maffesoli:

¹⁶ (“It is a little hard for members of Western civilization to believe that whole systems of behavior can be built on premises other than our own mixture of instrumental reward and instrumental avoidance.”)

“a comunicação, portanto, é a forma contemporânea de exprimir essa velha forma arquetípica de comunhão em torno de um totem.” (MAFFESOLI, 2003. Pg. 16)

Vimos que a disseminação massiva do amor como um código da comunicação foi simultânea ao embaralhamento das fronteiras entre o público e o privado. Em certo sentido, o próprio amor já é, em sua dinâmica interna, um híbrido. Enquanto registro dual de abertura do mundo, ele é uma espécie de representante da esfera pública miniaturizada. Nesse sentido específico, o amor diz respeito à invenção de uma maneira de *durar* na vida, ele corporifica uma nova temporalidade – uma *durée* (BADIOU, 2009). No entanto, como mote de entrada do sistema íntimo, ele pressupõe a preocupação reflexiva dos envolvidos com a construção do eu, embora nunca seja demais frisar, essa construção do eu envolvida na dinâmica amorosa é *aprioristicamente dual*, ou seja, trata-se da faceta interna de um jogo de linguagem que trabalha com duas *posições-eu* e com a crença cabal na *correção mútua* da troca de mensagens – uma troca entre as posições do jogo. Portanto, falar em amor como um “jogo de linguagem” abdica de comprometer-se com a figura una e coesa do Sujeito transcendental, mesmo em suas versões historicizadas. O amor aparece, como na figura da balança Eu-Nós formulada por Norbert Elias (1994), em sua dubiedade de elo social que possibilita, entre outras coisas, a individualização das pessoas. Por essa perspectiva, optamos por relativizar qualquer elemento externo à comunicação, sobrando tão somente a dinâmica bruta da troca de mensagens, sem pretensões consensuais. Seguindo Bateson:

“É necessário antes insistir que, no mundo da comunicação, as únicas entidades ou 'realidades' relevantes são as mensagens, incluindo nesse termo partes de mensagens, relações entre mensagens, lacunas, e assim por diante. A *percepção* de um evento ou objeto ou relação é real. É uma mensagem neurofisiológica. Mas o evento em si ou o objeto em si não

pode entrar nesse mundo e é, portanto, irrelevante e, dessa forma, irreal.”¹⁷
(BATESON, 2000d. Pg. 250)

Em termos semânticos, vimos que o amor resultou de uma sobreposição histórica, na medida em que diferentes formas de amar foram sendo acrescentadas ao repertório cultural de orientação das condutas. Como recurso heurístico, elegemos, no capítulo I, duas delas como as principais tendências das condutas amorosas contemporâneas, e ilustramos o antagonismo presente entre elas através das teorias do “amor romântico” de Bauman e do “amor confluyente” de Giddens. A partir do que foi dito em outros capítulos, podemos inferir em que medida a teoria do Giddens tem forte semelhança com aqueles tratados econômicos que Marx criticava no século XIX – ao apontar para o fato de que a suposta igualdade das partes na relação de troca capitalista era uma igualdade meramente formal, um formalismo que desconsiderava a dimensão social do fenômeno econômico. Dessa maneira, o tipo de recorte analítico efetuado por Giddens remete a um problema sociológico caro à tradição clássica da disciplina, a saber, o problema da expansão institucional da ação racional com respeito a fins, questão que não foi devidamente explorada ao longo do presente trabalho, em parte porque nosso foco se dirigiu basicamente à construção de uma interpretação comunicacional do amor – portanto, desde o início a problemática já partia do registro da *ação comunicacional*, caso estivéssemos operando dentro do esquema habermasiano que separa trabalho e interação (HABERMAS, 2011).

Nos últimos capítulos, tomamos a função do amor como um código-síntese ligado àquilo que Luhmann chamou de “sistema íntimo”, um tipo de sistema social preocupado

¹⁷ (“It is necessary first to insist that in the world of communication the only relevante entities or 'realities' are messages, including in this term parts of messages, relations between messages, significant gaps in messages, and so on. The *perception* of an event or object or relation is real. It is a neurophysiological message. But the event itself or the object itself cannot enter this world and is, therefore, irrelevant, to that extent, unreal.”)

em trazer à tona, em um mundo permeado por questões impessoais, penetrações mútuas altamente individualizadas. Historicamente, o sistema íntimo se consolidou como um contraponto eficaz às tendências impessoais da moderna divisão do trabalho. Pensar o amor a partir de um nível de abstração mais alto do que aquele referente à sobreposição de semânticas é pensar o amor como uma espécie de jogo que necessita de alguns procedimentos operacionais básicos. À maneira de Hannah Arendt, o amor aparece como “o infinitamente improvável que ocorre regularmente” (ARENDR, 2009). E é precisamente esse o sentido sociológico da investigação de Luhmann, ao apontar o caráter social do amor como um tipo de jogo de linguagem recorrente – pressupondo, portanto, como os demais sistemas sociais, uma lógica auto-referente e auto-engendrada. Se as duas concepções do amor enfatizadas aqui apareceram, no argumento do último capítulo, como injunções esquizofrênicas do código amoroso mais amplo, colocando as pessoas envolvidas em uma situação por vezes paralizante (“*they can't win*”), não é porque elas são alternativas reais e efetivas de comportamento. Trata-se antes de uma *ambiguidade* – o caráter simultâneo do duplo-vínculo – do que de uma *ambivalência* – a alternância entre perspectivas cognitivas distintas. E se for mesmo o caso dessas injunções semânticas portarem demandas contraditórias, como seria possível engendrar o jogo sem obstruir qualquer tentativa de equalização? Em meio a essa esquizofrenia da linguagem cotidiana, resta-nos a tranquilidade do único amor que permanece certo nessa história toda, o amor da própria comunicação – o comunicar por comunicar, indefinidamente.

Referências

ABOIM, Sofia. “Da pluralidade dos afetos: trajetórias e orientações amorosas nas conjugalidades contemporâneas”. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. Vol.24, n.70, 2009.

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

BADIOU, Alain. *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2009.

BAILEY, Joe. “Some meanings of ‘the Private’ in sociological thought”. *Sociology*, Vol. 34, No. 3, pp. 381-401, United Kingdom, 2000.

BATESON, Gregory. “Social Planning and the Concept of Deutero-Learning” (1942). In: *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000a.

BATESON, Gregory. “A theory of play and fantasy” (1955). In: *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000b.

BATESON, Gregory. “Epidemiology of a Schizophrenia”. In: *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000c.

BATESON, Gregory. “Minimal Requirements for a Theory of Schizophrenia” (1959). In: *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000d.

BATESON, Gregory; JACKSON, Don D.; HALEY, Jay; e WEAKLAND, John. "Toward a Theory of Schizophrenia". *Behavioral Science*, 1:251-64, 1956.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BERTILSSON, Margareta. "Love's labour lost? A sociological view". In: *The body: social process and cultural theory*, ed. Mike Featherstone. London: Sage, 1991.

BOLZ, Norbert. "Onde encontrar a diferença entre uma obra de arte e uma mercadoria? teoria da mídia em Walter Benjamin. In: *Dossiê Walter Benjamin*. Revista USP, n.15, 1992.

BRAZ, Ana Lúcia Nogueira. "Origem e significado do amor na mitologia greco-romana". *Estudos de Psicologia*, 22(1), Campinas: 2005.

BUTT, T.; LANGDRIDGE, D. (2003) "The Construction of Self: The Public Reach into the Private Sphere". *Sociology*, vol. 37(3), 477-493, United Kingdom, 2003.

CASTRO, E. B. Viveiros de; ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. "Romeu e Julieta e a Origem do Estado". In: BORNHEIN, Gerd (Org.). *Arte e Sociedade: ensaios de Sociologia da Arte*. Rio de Janeiro: J. Zahar, p. 132-144, 1978.

COSTA, Jurandir Freire. *Sem fraude nem favor: estudos sobre amor romântico*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

COSTA, Jurandir Freire. "Declínio do comprador, ascensão do consumidor". *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

COSTA, Sérgio. "Amores fáceis: romantismo e consumo na modernidade tardia". *Novos estudos CEBRAP*, n.73, pp. 111-124, 2005.

DEL PRIORE, Mary. “Pequena história do amor conjugal no Ocidente Moderno”. *Estudos de Religião*, Ano XXI, n. 33, 121-135, 2007.

ELIAS, Norbert. “On human beings and their emotions: a process-sociological essay” (1987). In: *The body: social process and cultural theory*, ed. Mike Featherstone. London: Sage, 1991.

ELIAS Norbert. *Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FARIAS, Edson. “O que pode a triangulação entre dinheiro, expressões culturais e esfera pública nos dizer sobre diversidade e universalidade?”. In: CASTRO, Ana Lúcia. (Org.) *Cultura contemporânea, identidades e sociabilidades: olhares sobre o corpo, mídia e novas tecnologias*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

FARIAS, Edson. “Mercados e intimidades: os mercados do ócio”. Bahia: UESB, 2010b. (Comunicação oral).

FARIAS, Edson. “Humano demasiado humano: entretenimento, economia simbólica e forma cultural na configuração contemporânea do popular”. São Paulo: PUC-SP, 2009. (Comunicação oral).

FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. Trad. Júlio Assis Simões. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução: Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. “A constituição intersubjetiva do espírito que se guia por normas”. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 2011.

ILLOUZ, Eva. *O amor nos tempos do capitalismo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

JAMIESON, Lynn. “Intimacy Transformed? A Critical Look at the 'Pure Relationship'”. *Sociology*, Vol. 33, No. 3, August, 1999.

LUHMANN, Niklas. *A realidade dos meios de Comunicação*. São Paulo: Paulus, 2005.

LUHMANN, Niklas. *Love as Passion: The Codification of Intimacy*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

MAFFESOLI, Michel. “A comunicação sem fim (teoria pós-moderna da comunicação)”. *Revista FARMECOS*, n. 20, Porto Alegre, 2003.

NEVES, Marcelo. “A teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann”. *Plural, Sociologia*, São Paulo, USP, n. 11, 2004.

NUNES, Benedito. “A visão romântica”. In: GUINSBURG, J. *O romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

SAFATLE, Vladimir. “Por uma crítica da economia política”. In: *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SALECL, Renata. *Sobre a felicidade: ansiedade e consumo na era do hipercapitalismo*. São Paulo: Alameda, 2005.

SCHUSTERMAN, Richard. “Estetização e estetização profunda ou: a respeito da atualidade do estético nos dias de hoje”. *Porto Arte*, Porto Alegre, v.6, n.9, p.7-22, maio 1995.

SENNET, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SIGUSCH, Volkmar. “The neosexual revolution”. *Archives of Sexual Behavior*, Vol. 27, No. 4, 1998.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SIMONNET, Dominique (et al). *A mais bela história do amor: do primeiro casamento na Pré-História à Revolução Sexual no século XXI*. Tradução Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

VANDENBERGHE, Frédéric. “Amando o que conhecemos: notas para uma epistemologia histórica do amor”. *Ciências Sociais Unisinos*, 42 (1), p. 65-71, Jan/ Abr, 2006.

WEBER, Max. *A “objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política*. São Paulo: Ática, 2006.

WOUTERS, Cas. “On status competition and emotion management: the study of emotions as a new field”. In: *Theory, Culture & Society*, 9/1, 1992.

WOUTERS, Cas. “Balancing sex and love since the 1960s sexual revolution”. In: *Theory, Culture & Society*, 15 (3-4), 187-214, 1998.