

Maneiras de ser e de sentir na aceleração e a ilimitação contemporânea

Ways of being and feeling in the acceleration and the contemporary limitlessness

Claudine Haroche

Resumo

O texto aborda a questão do olhar nas sociedades contemporâneas, assinalando a presença, cada vez mais acentuada, de formas de individualismo e narcisismo. Inscreve-se em uma perspectiva genealógica para esclarecer o contemporâneo, cujas evoluções, transformações e comoções tenta discernir. Lembra que as reviravoltas sociais, políticas e antropológicas, devidas em particular à presença contínua de imagens e monitores, à existência de fluxos contínuos, às solicitações visuais incessantes, afetam o olhar do indivíduo, evidenciando processos paradoxais de individualização e massificação. Retomando e desdobrando aspectos do debate já proposto por autores como Walter Benjamin, Adorno, Horkheimer, Elias, Mauss, Simmel e Le Goff, aborda, de uma perspectiva histórica, a questão da privação do olhar nas evoluções da democracia, da desigualdade de atenção e, depois, do individualismo narcisista e das tecnologias contemporâneas. O texto traz uma rica reflexão acerca da condição do homem moderno e a importância de repensar algumas das categorias de análise na interpretação das sociedades contemporâneas.

Palavras-chave: olhar; genealogia; fluxos; individualização; massificação.

Abstract

This study aims at discussing the question of looking in contemporary societies, highlighting the increasingly marked presence of forms of individualism and narcissism. It is based on a genealogical perspective to clarify the contemporary, trying to tell apart developments, transformations and commotions. It remarks that the social, political and anthropological upheavals, in particular due to the presence of images and monitors, the existence of continuous streams and incessant visual requests affect the look of the individual, showing paradoxical processes of individualization and massification. Revisiting and unfolding aspects of the debate already proposed by authors such as Benjamin, Adorno, Horkheimer, Elias, Mauss, Simmel and Le Goff, the article addresses, from a historical perspective, the issue of look deprivation throughout the evolution of democracy, of the inequality of attention and later the narcissistic individualism of contemporary technologies. Finally, a deep reflection on the condition of modern man is provided together with a discussion on the importance of rethinking some of the categories of analysis in the interpretation of contemporary societies

Keywords: *look; genealogy; streams; individualisation; massification.*

É possível perceber e pensar em meio à aceleração, ao imediatismo, à instantaneidade? A que modos de subjetivação somos hoje confrontados?

Se eu tivesse de resumir meu propósito hoje, diria que vou discorrer sobre a questão do olhar nas sociedades democráticas contemporâneas: o não ser alvo de atenção, o evoluir na indiferença, o não ser olhado pode levar a uma negação da pessoa, à humilhação. Trata-se de uma condição cada vez mais propalada nas formas de individualismo e de narcisismo contemporâneos: a injunção à visibilidade contínua de si mesma é contrária ao olhar, ela evidencia processos paradoxais de individualização e de massificação: é empobrecedora e subjugadora.

Interessei-me, ante a pressão cotidiana de exigências burocráticas, pela mudança permanente, pela questão do assédio, do assédio moral, insidioso, repetido, pelas feridas narcísicas cotidianas, pelas pequenas humilhações, que levam ao esgotamento, à exaustão.

Foi a partir da sensação de um controle e de uma continuidade imposta a ritmos que escapam completamente ao indivíduo, que cheguei à maneira pela qual a sensorialidade hoje não pode mais preservar, assegurar as condições para o exercício da sensibilidade.

Inscrevo-me em uma perspectiva genealógica para esclarecer o contemporâneo, cujas evoluções, transformações e comoções tento discernir.

Partirei hoje da questão do olhar. Retracearei um histórico e falarei, em seguida, da privação do olhar, com as evoluções da democracia, da desigualdade de atenção e, depois, do individualismo narcisista e das tecnologias contemporâneas, concluindo, finalmente, com

a condição do homem moderno e a oportunidade de repensar algumas das categorias da descrição.

As reviravoltas sociais, políticas e mais fundamentais, antropológicas, devidas em particular à presença contínua de imagens e monitores, à existência de fluxos contínuos, de solicitações visuais incessantes afetam o olhar do indivíduo.

Lembremos, rapidamente, que em 1935, Walter Benjamin havia sublinhado a natureza histórica das maneiras de sentir, perceber e olhar. Ele observou a evolução profunda com o surgimento da reprodução mecânica da obra de arte nas sociedades de massa.

Adorno e Horkheimer vislumbraram os efeitos políticos provocados sobre a subjetividade pelo movimento contínuo, engendrando determinadas formas de cegueira. Esses efeitos podem suprimir progressivamente a capacidade do indivíduo de ver, desapropriá-lo de seu olhar e seu sentido crítico.

Esse movimento se amplificou ainda mais nas sociedades contemporâneas: o surgimento de uma atividade constante induz uma ausência de reflexão que impõe – e é imposta por – rapidez, instantaneidade e imediatismo, contrários à alternância entre estacionário e movimento exigida pela percepção e pela reflexão.

Incitado e compelido a consumir de maneira contínua, excedido pela acumulação e o excesso de solicitações – possa o indivíduo aproveitar da abundância e consumir ou, na penúria mais completa, ver-se privado de tudo –, o indivíduo, convertido em espectador, cuja imaginação e capacidade de representação são entravadas, ou até suprimidas, por conseguinte, vê sem enxergar: ele vê sem ter a

capacidade de fixar sua atenção, de parar, analisar, entender, assimilar e *a fortiori* de discernir, criticar e rejeitar com toda a liberdade.

As maneiras de olhar levam a questões sociais e políticas preponderantes nas sociedades democráticas individualistas: as ligadas aos olhares, a amabilidade, o respeito, a consideração, o reconhecimento e a dignidade. São tantas maneiras de nomear e designar a necessidade de atenção que sente uma pessoa.

(Uma breve digressão para lembrar que ao suprimir as atenções não igualitárias, a democracia, que ignora de certa maneira essa necessidade de atenção, teria imposto de fato uma igualdade de desatenção a todos os indivíduos nas sociedades democráticas. O fato de ser “igualmente olhado” leva ao fato de ser olhado “com desatenção e indiferença” e privaria, portanto, o indivíduo da necessidade profunda de atenção e de olhar. A ausência de olhar, a desatenção, pode surgir como uma indiferença protetora; pode também revelar uma indiferença que ignora, esquece a pessoa no indivíduo).

Haveria nas sociedades contemporâneas um processo de transformação quase impalpável que tende a ignorar, a fazer regredir e até a dissipar as dimensões não visíveis da pessoa, privilegiando apenas as dimensões visíveis?

Antes de abordar esta última questão, gostaria de lembrar que Elias, no decorrer dos anos 1940, abordou e sintetizou o papel do olhar nas sociedades democráticas. De fato, ele destacou fragmentos de uma história do olhar, do Século das Luzes à modernidade e às formas extremas de individualismo: explicitou as condições de possibilidade do olhar, que supõem uma parada no fluxo das sensações visuais.

Elias discerne na vida social das sociedades do passado, bem como na vida social do presente, mudanças que atingem a percepção sensorial e afetam a visão, o toque: “todas as crianças vivenciam essa evolução ao crescer – um número cada vez maior de atividades que faziam intervir originalmente o indivíduo como um todo, com todos os seu membros, limitam-se aos olhos [...]. À proporção que os movimentos do corpo se restringem, a importância da visão aumenta: a criança passa a ouvir: “pode olhar, mas não mexa”; é imperativo que não “levante a mão” para as pessoas” (Elias, 1991).

Logo de entrada, Elias estabelece nos mecanismos da observação uma relação entre o pensamento e o corpo, em particular no controle do movimento. Assim, ele retraça a genealogia do processo de reflexão, de representação que está em pé de igualdade com um sentimento de desapego, condição da emergência concomitante da consciência e do olhar individual, da representação da pessoa e da observação dos outros e de si.¹ Elias insiste no fato de que o progresso da visão irá limitar, e até restringir, o movimento espontâneo, incontrolado, impor o domínio, o controle de si, às vezes a imobilidade, o que produziria um efeito cada vez maior de afastar o contato, de prevenir de maneira mais geral os contatos, as proximidades dos corpos.

Ele observa uma redistribuição, e mesmo um desequilíbrio na divisão do trabalho dos sentidos imposta pela civilização, chegando à conclusão de que “os prazeres dos olhos e dos ouvidos se tornam cada vez mais intensos, mais ricos, mais sutis e mais difundidos, que os prazeres dos membros são cada vez mais limitados por preceitos e proibições”. Acrescenta que, em consequência, “percebemos mais coisas sem

nos movermos. Pensamos e nos observamos, sem nos tocar” (ibid., pp. 163 e 165). Sendo a visão considerada menos perigosa para a ordem social que o toque, convém agora evitar o contato, e tocar apenas com os olhos. O fato de se estabelecer um contato, de deixar entrever a amabilidade, ou até mais, o calor, o fato de sentir-se tocado, emocionado por outrem, o semelhante, sua condição, se inclinará, por razões diferentes, a declinar diante de um distanciamento, um afastamento, a frieza, a dureza, a insensibilidade, uma atitude de observação, de avaliação, de cálculo, que leva à intercambiabilidade e à indiferença ante o semelhante.

Através desse texto, Elias lembra também um certo número de funcionamentos sociológicos, psicológicos e antropológicos – que dão abertura a um conjunto de observações fundamentais. Revelando, por um lado, a qualidade, a própria capacidade de ser uma pessoa, o olhar constitui, assim, desde o século XVIII, um atributo, um dever e um direito reconhecido de um sujeito considerado como proprietário de si mesmo (Castel e Haroche, 2001). O olhar supõe e permite o exercício, tanto de um olhar de si mesmo como dos outros: o olhar é um elemento, e até mesmo a condição da autoestima, da dignidade de qualquer indivíduo, o que faz dele uma das condições e dos alvos da democracia.

Educação do olhar e domínio dos movimentos

Salientando o papel decisivo do olhar, Mauss afirma que não há maneira natural de se olhar. As maneiras de olhar – o fato de pousar o olhar

sobre alguém ou de desviá-lo por educação, respeito, compaixão ou ainda de ignorá-lo por desprezo ou por medo –, a direção de um olhar (olhar para os pés, para o chão, de cima, para outro lugar, de esguelha, por baixo), sua qualidade (direto, franco, dissimulado, pesado, equívoco, libidinoso), sua intensidade (atraente, cordial, caloroso, frio, convidativo, glacial, neutro), ou ainda a sua ausência (um olhar inexpressivo, impávido, indecifrável, impenetrável, fechado), as maneiras de olhar a outra pessoa, de observá-la, de fixá-la, resultam ao mesmo tempo de usos, aprendizagens e códigos de comportamentos. Elas são invariavelmente acompanhadas de interpretações e, em determinada medida – difícil de definir –, de constantes antropológicas.

Mauss distingue o fato de olhar fixamente no exército e na vida cotidiana: a fixação do olhar no exército representa a obrigação de obediência, a subordinação, a submissão, enquanto a fixação do olhar na vida cotidiana é considerada inoportuna, abusada, e até grosseira. Lembra, assim, que “atribuiremos valores diferentes ao fato de olhar fixamente: símbolo de cortesia no exército, e de descortesia na vida cotidiana” (Mauss, 1936). A origem, a razão dessas diferenças, continua Mauss, procedem de tradições e modelos de educação que impõem certos princípios aos movimentos. Ele evoca, assim, a educação da marcha e da visão, o aprendizado de maneiras, que corresponde mais amplamente a uma “educação do sangue-frio”. Veja-se aí uma observação análoga à de Elias no que diz respeito à moderação, uma certa contenção, um domínio geral do movimento, exigidos pela vida em sociedade, mas, além disso, um “mecanismo de inibição de movimentos desordenados”, de distanciamento:

um mecanismo que visa a instaurar formas e mediações. Mauss nota, então, que “esta resistência à comoção invasiva é algo fundamental na vida social e mental...”, que ela é acompanhada por um domínio do movimento que emana da pessoa (ibid, p. 385). Mauss observa, por fim, que a pessoa originalmente entendida como máscara, é “um fato fundamental de direito”, na medida em que separa o espaço interior do exterior, que induz as regras que protegem a intimidade: ela dissimula e subtrai o espaço do íntimo, do mais profundo da consciência de cada um à vista de todos e, em consequência, é capaz de protegê-lo, preservá-lo da natureza inquisitiva que pode comportar o olhar alheio.

Onde Mauss se interessa pelo caráter aprendido das maneiras de ver, Simmel tende, quanto a ele, à maneira como o olhar contribui para dar um sentido às interações sociais, oferecendo desenvolvimentos próximos aos de Mauss.

Simmel observa de início a ausência de mediação na troca de olhares “é talvez a ação recíproca [...] mais direta que possa existir” (Simmel, 1908, p. 630). Ele sublinha, assim, que o olhar é difícil de apreender, de definir, de qualificar: inscrito no mais profundo do vínculo social, o olhar de uma certa maneira entrava, impede por seu caráter fugaz e até inconsciente. O olhar instaura e exige um espaço comum, no entanto, instável e transitório. Simmel sublinha que o olhar supõe o contato imediato, porém efêmero.

O caráter, profundamente imbricado, expressivo ou inexpressivo de um olhar, caloroso ou frio, convidativo ou distante, dominador ou temeroso, conquistador ou submisso, arrogante ou humilde é difícil de discernir. A maneira de

olhar do outro, de fugir do olhar, de evitá-lo, de desviar o olhar, pode indicar um humor, revelar a natureza dos sentimentos, e mais ainda, revelar uma personalidade ou um caráter. Além disso, ainda permite captar a natureza dos mecanismos de dominação e também de defesa do ego.

Simmel toma, então, um exemplo profundamente esclarecedor, o da vergonha: “podemos entender por que a vergonha – escreve – nos obriga a baixar os olhos, evitando o olhar do outro”, e explica que “com efeito, ao olhar para o chão, privo um pouco a outra pessoa das possibilidades de me discernir” (ibid., pp. 631 e 670).

É na questão dos sentidos que se desenha uma das contribuições cruciais de Simmel: são os sentidos, tanto na relação com o outro como na relação consigo mesmo, que permitem a elaboração, a construção do sentido, mais que a relação com o conhecimento. Simmel sublinha que “a vida moderna remete, em um grau cada vez maior, a grande maioria das relações sensoriais entre humanos para o sentido da visão unicamente” (ibid., p. 633).²

Ele observa uma consequência política importante sobre a gênese e o desenvolvimento das sociedades contemporâneas de massas, “o estabelecimento... de estruturas sociais muito abstratas e não específicas será favorecido sobretudo pela proximidade visual e uma ausência de proximidade verbal” (ibid., pp. 636-637).

Toda a sensorialidade terá, assim, sido modificada, desequilibrada pela extensão da vista que impõe um imediatismo, porém, distante, longínquo: o recuo do contato leva com ele o esquecimento de uma ligação profunda original entre o olhar e o toque que contribui para o silêncio das massas.

A desatenção civil: a cegueira por delicadeza

Em prolongamento aos trabalhos de Simmel, Goffman oferece uma visão de conjunto do papel do olhar nas interações face a face. Fundamentando-se no papel das observações de Mauss sobre os modelos de comportamentos, as aprendizagens nas maneiras de olhar, Goffman observa que nas interações, de modo geral, e nos encontros entre sexos, em particular, os códigos de interações sociais ordenam a direção do olhar, os avizinhamentos, as proximidades e distâncias e os afastamentos.³

A atenção ao outro, os cuidados, bem como a desatenção respeitosa, o fato de saber não ver seriam objeto de aprendizagens de regras e princípios que visam a proteger, respeitar o outro, a proteger-se, defender-se, pela observância de formas, de maneiras. Goffman observa que “entre pessoas que não conhecem umas às outras” existe um arranjo “regido pela desatenção civil”, sequência de comportamentos codificados, ritualizados,

[...] que consistem em dirigir um olhar para o outro para sinalizar que não se tem má intenção e que não se tem apreensão em relação à outra pessoa, e depois, desviar o olhar, em um misto de confiança, respeito e indiferença aparente. (Goffman, 1977)

Essa desatenção resulta, por um lado, de uma educação, “de uma capacidade de avaliar rapidamente uma situação social do ponto de vista de seu conteúdo expressivo”, de maneiras mais gerais de usos que comportem estratégias de encontro, de contato, de trocas de

olhares: estas são ordenadas, sustentadas por uma certa concepção da pessoa, o que ela deve proteger, guardar, preservar, salvar, ganhar ou pelo menos não perder nas interações sociais: a face social é uma certa imagem de si, fundamentalmente ligada à integridade, à dignidade. “A própria face e a dos outros”, escreve, “são construções da mesma ordem; são as regras do grupo e a definição da situação que as determinam” (Goffman, 1967, p. 10).⁴ Essas propriedades rituais têm por função a afirmação e a proteção de bens e atributos como a dignidade, o sentimento do valor próprio que definem “o modelo de sujeito capaz de confrontar em uma interação” (ibid., p. 9).

Assim, Goffman sustenta que “quando uma pessoa consegue manter as aparências”, ela se sente confiante, reconfortada, sua postura corporal revelaria seu estado de espírito interior.

Nos anos 1960, Günther Anders, prosseguindo as intuições e as análises de Benjamin e de Adorno, realizou um conjunto de observações sobre os efeitos acentuados, e até provocados, pela técnica: a incapacidade de imaginar, de ver e de sentir. De fato, ele atribui a falta de imaginação, a insuficiência existente na percepção, no sentir (que se trate do mercado ou das sociedades totalitárias, e em particular do nazismo) à existência de um descompasso imputável à divisão do trabalho – ao “fracionamento das tarefas”.

Anders sublinha, por fim, que nas sociedades contemporâneas, o trabalhador “aparece como o detentor de uma capacidade de produção infinitamente superior à sua capacidade de sentir”, o que produz consequências importantes sobre a subjetividade. Anders opõe o caráter ilimitado de nossa “capacidade de

fabricação” e o caráter ilimitado de nossa “capacidade de representação”, observando, então, os efeitos do processo de alienação no fato que, ao renunciar, “nem sabemos que estamos renunciando, e que seria dever nosso imaginar aquilo que fazemos” (Anders, 1988, pp. 50-51).⁵

O descompasso entre maneiras de ver e maneiras de sentir

Lasch, no contexto um pouco diferente dos anos 1980, abordou o papel do olhar na emergência da personalidade narcisista das sociedades contemporâneas, “o êxito profissional dependeria menos agora das aptidões [...] do que da ‘visibilidade’ que exige ‘o gerenciamento da própria imagem’” (Lasch, 1979, p. 296). Lasch atribuiu a responsabilidade em parte à burocracia moderna, provocando e encorajando uma grande inquietude quanto à impressão que os indivíduos produziam uns aos outros, ao desenvolvimento dessas preocupações concernindo o eu, discernindo “traços de personalidade de tipo narcisista...” (ibid.).⁶

É essa análise das formas de superficialidade contemporânea que Elaine Scarry dedicou-se a aprofundar, esforçando-se para esclarecer algumas das causas e alguns dos efeitos políticos da cegueira: assim, ela centrou sua atenção na ligação entre olhar e imaginação, inferindo a insuficiência em matéria de sentir, uma insensibilidade ao sofrimento do outro. Lembrando que os sofrimentos infligidos ao corpo são “uma das razões profundas do contrato social de Locke e dos contratos mais antigos das cidades”, e sublinhando que “a maneira como nos conduzimos face aos outros é

modelada pela maneira como os imaginamos”, Scarry pesquisou sobre os efeitos da falta de imaginação nos comportamentos face aos outros (Scarry, 2002, p. 98).⁷ Ela insistiu no fato de que o infligir crueldade resulta da “incapacidade de perceber, representar e imaginar o outro como semelhante”, o que faz com que “não consigamos acreditar na realidade dos outros” (ibid., pp. 101-103). Teria ela conhecido evoluções e regressões na história?

É esse desapego, essa frieza, essa crueldade que se descobre na obra de Primo Lévi, que observa e detalha o papel do olhar na negação da condição humana.

Primo Lévi descreve uma cena em que as pessoas se encontram paralisadas pela altivez dos SS, pela inexpressividade, a impavidez de seus rostos, a lentidão e o desapego de seus gestos, a maneira como perscrutam em silêncio os prisioneiros, de maneira metódica, sem a menor emoção. O Alemão não se dá ao trabalho de falar (o que poderia significar uma expressão de um respeito mínimo), ele continua a fumar enquanto o intérprete lhe faz uma pergunta, “atravessando-o com o olhar, como se fosse transparente, como se ninguém tivesse falado”, realizando banais tarefas cotidianas (Lévi, 1958, p. 21). Nada poderia expressar com tanta força a intensidade da negação da pessoa, do outro. A recusa de olhar, de falar e de escutar é concomitante. Ele distingue, então, claramente a escuta da possibilidade de compreensão, de inteligência do outro “mesmo se nos ouvissem, não nos entenderiam” (ibid., p. 26).

O olhar está no centro da condição humana: impassível, glacial, reificante, pretendendo provocar medo, vergonha e humilhação. A negação do olhar também ou pelo menos

tende a desapropriar a pessoa de seus atributos mais fundamentais.

O declínio e mesmo a eliminação dos limites provocam sobre a subjetividade, a personalidade contemporânea, efeitos maiores ligados aos fluxos sensoriais e informacionais, suscetíveis de nos desviar do vínculo e do sentido, de provocar a angústia, o pavor: eles incitam a questionar-se novamente sobre os sentidos e os comportamentos mais elementares. Sendo a capacidade psíquica do olhar atingida pela eliminação dos limites da pessoa, dos limites e da pessoa, eles levam a meditar sobre a questão profunda de Mauss referente à permanência da categoria do eu: “quem sabe – se perguntava Mauss – se esta ‘categoria’ que todos aqui acreditamos fundamentada será reconhecida como tal? Ela é unicamente formada por nós, em nós” (Mauss, 1938, p. 362).

O empobrecimento interior do indivíduo no individualismo contemporâneo

Marx trouxe à luz a obrigação de vender-se: a parte de nós que vendemos, que somos obrigados a vender, não diminuiu: ela mudou de natureza. Ela concerne agora cada indivíduo, atinge, hoje como no passado, o corpo, e mais ainda, por intermédio deste último, o homem interior, a esfera psíquica. Ela será então feita pela injunção à exibição de si próprio: trata-se de oferecer não mais a força unicamente, mas a própria pessoa psíquica.

Os indivíduos não estão mais tão apegados em seus corpos indefinidos, sem limites (reconhecendo sua impotência profunda

ou, pelo contrário, acreditando em sua potência suprema). O homem não é mais tão subordinado ao outro, excluído como homem da sociedade contemporânea de mercado: os indivíduos estariam agora isolados em seu eu, um eu privado de suporte, de apoio, de proteção, tanto externa quanto interna. Pode-se, então, entender que a questão da dignidade e da humilhação passa a ser central.

O indivíduo nas sociedades democráticas contemporâneas está “isolado” no trabalho e fora do trabalho, e é esse isolamento que facilita e até encoraja o caráter repetido e intenso da humilhação. A flexibilidade e a fluidez impõem um ritmo, uma aceleração, uma velocidade que atingiriam as capacidades psíquicas e afetariam o eu, a identidade, a subjetividade.

O interesse dos trabalhos de Elias e de Arendt é destacar os processos psicológicos e sociais de humilhação entre grupos e no interior dos grupos, por meio de mecanismos de exclusão, de estigmatização e de marginalização. Arendt ofereceu uma explicação global da exclusão e da estigmatização, bem como dos sentimentos de desvalorização e de humilhação, chegando aos atuais processos de humilhação por uma genealogia da história dos judeus na Alemanha, através de suas relações com a aristocracia e a burguesia. Para tanto, ela se ateve a um tipo de marginalidade particular: a do pária na minoria judia. Recordamos que a representação era central nos comportamentos da aristocracia, enquanto na burguesia eram os bens que contavam mais, Arendt sublinha que se passou lenta e insensivelmente dos valores e comportamentos de representação aos dos bens materiais; da valorização da visibilidade à da invisibilidade” (Arendt, 1987, 1986). Na sociedade da representação, o homem era visível.

Na burguesia, em que se deve renunciar ao espaço da “representação”, após a dissolução dos estados, nasce a angústia de não mais ser visível, de não mais ter qualquer garantia de sua própria realidade (Arendt, 1987).

Ao retrair a história da condição do burguês no século XVIII, Arendt discerniu as origens da humilhação que se desenvolverá mais tarde nas sociedades individualistas. Ela prefigurou, acreditamos, um vínculo profundo entre a exigência da visibilidade de si, o encerramento, a redução a si próprio – a obrigação de mostrar-se para existir e o reforço do isolamento de cada indivíduo.

Arendt detalhou os efeitos desse isolamento como sendo indissociáveis de sentimentos de desvalorização e de humilhação, colocando que, de fato, “ver-se forçado a representar o tempo todo e solitariamente algo em particular, apenas para justificar o fato bruto de sua existência, é uma fadiga que chega a extenuar todas as forças do indivíduo” (Arendt, 1986, p. 264). Ela incita a pensar que a justificação contínua do direito de existir provoca não apenas fadiga, mas uma humilhação profunda, que deixa supor que não se trate mais que de um direito inalienável. Acreditamos que é nesse aspecto que o pária constitui uma figura decisiva da modernidade, das formas extremas do individualismo contemporâneo: o isolamento, longe de significar uma eventual retirada, um momento de introspecção, longe de proteger o indivíduo, constituiria uma condição pesada de ameaças para o mesmo.

Observando, então, de maneira admiravelmente precisa os mecanismos sociais e psicológicos de isolamento do pária, cujo eu sem defesa é de uma grande vulnerabilidade; prefigurando nisso certos traços característicos da

condição do homem na modernidade, ela coloca uma questão importante: “o que se possui quando não se tem nada além de si mesmo?” Acreditamos que Arendt levanta um problema maior na tentativa de compreender as formas de humilhação nas sociedades individualistas centradas no ego: o ser e o ter tendem à indistinção, “mostrar o que se tem” é, portanto, mostrar “o que se é”, mostrar o eu, a redução a um ego exibido e, nessa perspectiva, diminuído, fragmentado (ibid., pp. 82-83).

Pode-se entender de que maneira a figura do pária, como sublinha Arendt, encerra uma nova ideia do homem para a humanidade moderna que analisamos agora, bem como os efeitos do individualismo contemporâneo sobre as formas de fragmentação, de divisão do eu.

As tiranias da visibilidade

Gostaríamos de ressaltar aqui uma dimensão específica e inédita que diz respeito à visibilidade – a visibilidade de si próprio: um tipo de visibilidade que, ignorando as fronteiras do íntimo, do privado e do público, tende a encerrar o indivíduo pela exposição contínua de si, encorajando e reforçando o *voyeurismo*, o exibicionismo.

Reforçado pelas tecnologias contemporâneas, o indivíduo seria compelido a representar não uma parte de si, mas uma exposição total, uma revelação contínua de si, a mostrar-se para ser valorizado, e além disso, mais fundamentalmente, para existir. A visibilidade seria sinônimo de legitimidade, de utilidade, de garantia de qualidade: a frequência, a quantidade, e até a continuidade da visibilidade valorizam o

indivíduo. A invisibilidade, quanto a ela, seria sinônimo de inutilidade, de insignificância, e até de inexistência.

Essa visibilidade, pela qual o indivíduo é valorizado, traduziria novas formas de poder, de dominação econômica, social e política: ela seria acompanhada por transformações profundas do tipo de personalidade, como ressaltam em particular os trabalhos de Sennett e de Bauman.

Sennett lembra que o fluxo contínuo provoca efeitos de alienação profunda, e até de supressão do eu, insistindo na necessidade de “salvar o sentimento de si do fluxo sensorial” (Sennett, 1998). O tipo de personalidade flexível se define paradoxalmente pela visibilidade máxima e pelo movimento, e mais ainda pela mudança incessante.

Foram esses traços de personalidade que interessaram Bauman, o qual discerniu um estado, um momento específico da sociedade, que chamou de “modernidade líquida”: esse estado caracteriza-se pela “desaparição do que é contínuo, estável e sólido”, pelo declínio da individualidade em sua singularidade, com aspirações de durabilidade, pelo declínio dos “compromissos duráveis, vinculantes, onde a individualidade é valorizada pela exigência, (os quais) foram substituídos por encontros breves, ordinários e intercambiáveis” (Bauman, 1998). Ele conclui que o desapego, e mais ainda, o descompromisso descrevem perfeitamente a atmosfera das sociedades individualistas contemporâneas.

O descompromisso aparece como um traço fundamental do clima, da atmosfera das sociedades individualistas, mais precisamente, da personalidade flexível como um elemento essencial dos novos modos de poder e domínio, dos mecanismos de alienação e humilhação.

É uma visão de conjunto dos efeitos de alienação e humilhação produzidos pelo mercado sobre a subjetividade dos indivíduos, sejam pobres ou ricos, que Dany-Robert Dufour oferece na superficialidade das relações, reforçadas pela fluidez das sociedades de mercado contemporâneas: de fato, o mercado encoraja “menos de tudo o que possa entravar a circulação da mercadoria”, o que provoca efeitos psicológicos desestruturantes sobre o indivíduo, mudanças profundas na subjetividade. Pensamos que Dufour prosseguiu e aprofundou as conclusões dos trabalhos de Lasch de 1978 sobre as sociedades narcísicas: com efeito, ele sublinha que ao incitar o consumo permanente – em particular ao consumo permanente de si –, levando o indivíduo a preocupar-se fundamentalmente apenas consigo mesmo, o mercado procura “suprimir os laços, os vínculos, os sentimentos que não são conversíveis em valores mercantis” (Dufour e Berthier, 2003).

Nada ter além de si mesmo

Portanto, a humilhação nas sociedades de consumo do ego não é idêntica à humilhação das sociedades de produção. A privação específica do olhar, do ego, a questão do sentimento, ainda mais que a consciência da humilhação está no âmago da humilhação nas sociedades de consumo.

Analisemos novamente o que Arendt estabeleceu: a existência de um vínculo profundo entre a injunção à visibilidade de si – a obrigação de mostrar-se para existir –, o indissociável isolamento e os sentimentos de desvalorização e de humilhação envolvidos.

Teríamos, assim, superado uma etapa suplementar da angústia do burguês evocada por Arendt: a incerteza quanto a si próprio, seria então decuplicada. “O que se possui quando não se tem nada além de si mesmo?”, interrogava-se Arendt.

A humilhação deve-se ao fato de se estar reduzido a si mesmo e, por conseguinte, ao corpo. Lévinas, ao discorrer sobre o homem que “acorrentado ao próprio corpo, vê-se recusado o poder de escapar de si mesmo”, prefigurou o clima contemporâneo, os valores, as maneiras de ser e de sentir superficiais, descomprometidos: “o pensamento se torna um jogo, o homem se compraz em sua liberdade e não se compromete definitivamente com nenhuma verdade”, escreveu em *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo* (Lévinas, 1934, pp. 20-21).

O espaço de intimidade, do corpo, é o local dos sentimentos mais profundos: lugar que abriga e protege o sentimento de existência, o sentimento de si, pode ser também um lugar ameaçador para o eu, um espaço de encerramento, de redução ao corpo, o espaço do sentimento de vulnerabilidade e impotência, o território onde a humilhação pode se exercer de maneira constante e inelutável.

Quero agora, antes de concluir, abordar rapidamente a condição sensível de hoje: a continuidade das sensações, o declínio das faculdades de perceber e experimentar sentimentos. Partiremos dos escritos de Hume, e, depois, analisaremos, no contexto do século XIX e do início do século XX, as questões e reflexões compartilhadas por Janet, Valéry e Bergson em um período de efervescência intelectual, de audácia e de imaginação criadora e cientí-

fica. Simmel evoca esse momento, como vimos, que anuncia em particular as interrogações de Mauss e de Benjamin, Adorno e Horkheimer. Não tenho tempo hábil para abordar os recentes trabalhos consagrados à história, à teoria e à evolução das mídias, em particular, os de Gitlin (Gitlin, 2003). Por isso, quero retornar muito brevemente ao século XVIII, a Hume, em particular.

A passagem de Hume nos parece particularmente interessante para elucidar os modos de percepção dos indivíduos na modernidade – seu caráter fragmentar, instável, mutável, impalpável – e os modos de existência dos objetos, seu funcionamento intermitente, imaterial, intangível, virtual nas sociedades pós-modernas, hipermodernas, supermodernas.

Um objeto pode existir e, no entanto, não estar em lugar algum. Afirmo não apenas que é possível, mas que a maioria dos seres existem dessa maneira e nenhuma outra – assevera Hume. [...] Uma reflexão moral não pode ser posicionada à direita ou à esquerda de uma paixão, e um odor ou um som não pode ter uma forma circular ou quadrada. Muito longe de necessitar um lugar particular, esses objetos e percepções são absolutamente incompatíveis com qualquer lugar. (Hume, 2004, p. 324)

A maneira como opera a percepção – o meio no qual ela se efetua – não depende unicamente da natureza humana, mas também da história. Durante longos períodos da história, vemos transformar-se o modo de existência das comunidades humanas, sua forma de perceber,

escreve Benjamin (2000, p. 74).

Dois séculos separam os textos de Hume e de Benjamin: o primeiro foi redigido em 1739, o segundo data de 1935. Hume pressente o papel decisivo do difuso, do impalpável, do intangível, enquanto Benjamin, interessando-se pelo modo de existência das comunidades humanas, por sua vez, trata de questões que estão no centro da sociologia alemã. Formulada em termos diferentes, a interrogação, surpreendentemente persistente, estranhamente próxima, prefigura as preocupações que serão os fundamentos da abordagem fenomenológica (Merleau-Ponty, 1945).⁸

Os modos de funcionamentos da sensorialidade, as impressões, as sensações experimentadas, os modos de percepção, as maneiras de sentir – suas origens, seus suportes, sua intensidade – evoluíram historicamente com a modernidade no individualismo contemporâneo: será que “sentir” equivaleria aqui a provar unicamente sensações efêmeras e, ao mesmo tempo, contínuas? A elaboração de uma dimensão pessoal, subjetiva na percepção é fácil, e até possível nos fluxos sensoriais contínuos?

Formularemos aqui a hipótese de que eles afetam a capacidade de experimentar sentimentos, fundamentalmente o sentimento de existência de si próprio e do outro. O sentimento de si próprio supõe, com efeito, uma certa forma de continuidade, de duração, requer um limite entre interioridade e exterioridade. Este limite é hoje questionado pelas formas de tecnologias contemporâneas, o que traz consequências – por um lado conhecidas, por outro inéditas – sobre o funcionamento da subjetividade, e além da própria existência do eu. Janet observou, assim, que “o estreitamento do campo da consciência tem uma grave

consequência: os fenômenos psicológicos não são mais sintetizados em uma mesma percepção pessoal” (Janet, 1898, p. 16).

Uma genealogia dos sentimentos

Em termos diferentes, Janet prolonga as análises de Hume, desenvolvendo-as em uma abordagem psicológica nova,

[...] se nos posicionarmos do ponto de vista exclusivamente psicológico, se considerarmos o eu, não mais tanto como um ser e uma causa, mas como uma ideia que acompanha a maioria dos fenômenos psicológicos, seremos forçados a pensar que existam sensações sem o eu, que possam haver fenômenos de visão, ainda que ninguém diga “estou vendo” (ibid., p. 58).

Simmel concebe, em uma linha de raciocínio próxima à de Janet, certos sentimentos – como efeitos de modos de vida, de maneiras mais como elementos originários, inefáveis e indizíveis: são os comportamentos que induziriam os sentimentos. Ligando, assim, a emergência do sentimento moderno de desorientação aos modos de existência das grandes cidades – que ele estenderá à vida moderna em seu conjunto – Simmel destacará, assim, os traços essenciais do homem moderno, sua subjetividade, seus modos de ser, suas maneiras de sentir, definindo-as por “uma impressão de tensão e de vaga melancólica, uma insatisfação secreta, um sentimento de urgência que nasce no frenesi da vida moderna”. Essas disposições, prossegue Simmel, “nos levam a procurar uma satisfação passageira, momentânea, estímulos

sempre novos, sensações e atividades externas” (Simmel, 1908).

É aí que devemos – rapidamente – evocar a questão das mídias e das telas. As mídias procuram um prazer imediato, deixam entrever a promessa de sentir “mesmo se não sabemos realmente como e o que sentimos em uma profusão de imagens” e até mais, se tivermos conservado a capacidade de sentir: de fato, não existe nada além da sensação, do prazer que conduz, necessariamente, a interrogar-se sobre a parte de passividade e atividade no eu. As mídias permitem, com efeito, ver sem interrupção, ouvir sem envolvimento psíquico, afetivo, estar ligado sem contato.

Essas observações conduzem a interrogações que dizem respeito ao humano e aos fundamentos da civilização, suscitam a angústia ante as formas eventuais e inéditas de barbárie por meio de possibilidades tecnológicas. “O que posso fazer para sobreviver no meio do *show*?”, se questionava Illich, que lembrava que a questão apresentou-se a nós “quando percebemos a necessidade de defender a integridade e a clareza de nossos sentidos – nossa experiência sensorial – contra as invasões incessantes da multimídia a partir do ciberespaço” (Illich, 1995, p. 288). Sobreviver: não apenas mover-se, mexer-se, deslocar-se – livremente ou obrigado –, mas ter a possibilidade de refletir, não se apressar, ser ativo no pensamento; experimentar certamente sensações difusas, passageiras, intensas, porém ainda poder experimentar sentimentos – duráveis, profundos – que permitam pensar, perceber e reconhecer o outro, e respeitá-lo. Os fluxos sensoriais contínuos das mídias provocam “uma mudança de papel atribuído ao espírito no ato da

percepção”, escreveu Illich ao vislumbrar a eventualidade de uma perda dos sentidos.

O que pode, então, se passar, que tipos de problemas surgem quando a percepção e a reflexão são substituídas pela sensação ilimitada? A imersão nas imagens e sons, o prazer da sensação, a individualização nos tornaram menos sociáveis? Menos democratas? Menos civilizados, como diria Balandier? (2003).

A conclusão de Arendt é clara, “o eu e o mundo, a faculdade de pensar e de sentir são perdidos ao mesmo tempo”, conduzindo, então, a homens sem profundidade, sem interioridade, sem consciência, ao “surgimento de homens cuja psicologia não se pode mais compreender” (Arendt, 1955).

Como evoluir e como se definem as maneiras de sentir quando os fluxos sensoriais contínuos em uma sociedade fluida penetram o espaço interior de cada um? As mídias permitiriam experimentar, por intermédio das telas como um prolongamento de si próprio para fora de si: a constância da sensação, progressivamente privada de sentido, teria se tornado primeira, confrontando-nos por conseguinte a novas experiências de vida e de pensamento.

Somos, assim, confrontados a uma transformação maior das formas da percepção? A imagem de síntese é uma produção de um tipo inédito “susceptível de instituir uma nova prática de percepção, ampliando os critérios pelos quais vinculamos essa atividade ao nosso corpo” (Belting, 2001, p. 28): não entendemos mais, ou, o que é ainda mais terrível para o exercício da sensibilidade de si e dos outros, não conseguimos mais saber o que faz parte de nosso corpo – o que nos mergulha em um estado de ilimitação e de indiferenciação.

Experimentaríamos outras maneiras de sentir? Estaríamos antes confrontados a um recuo, um declínio das qualidades sensíveis, a uma evolução das formas elementares da percepção em primeiro plano, sobre as quais será necessário, em razão da onipresença das imagens, do virtual, interrogar-se sobre o declínio do toque, do tátil? E, em consequência perceber modos inéditos de estruturação, de divisão e de fragmentação do eu, temer, por fim, formas radicais de surdez, de cegueira, de insensibilidade?

A percepção é ainda possível na mudança permanente? Os fluxos sensoriais contínuos que previnem a percepção das diferenças culminam, assim, na indiferenciação. Interrogando-se sobre o fato de saber “se uma antropologia é ainda possível”, Balandier lembra que “a antropologia, como modo de conhecimento das culturas e das sociedades, foi primeiro exploradora do diverso”. Ele sublinha, por fim, que “o homem se encontra comprometido em uma história toda distinta, mudando continuamente o mundo e mudando a si próprio” e se questiona sobre o fato de ser “ainda possível recorrer ao saber constituído antes para compreender, interpretar, definir as formas inéditas da realização do humano hoje?” (Balandier, 2003, p. 252).

Em *Le Grand Dérangement*, Balandier chama a atenção para a necessidade de

[...] prevenir os efeitos desastrosos de uma ameaça ao que foi originalmente um comércio sensível entretido com o mundo: a espacialidade, a temporalidade, a materialidade e o vivo em... sua diversidade. (Balandier, 2005, pp. 63-64)

Os trabalhos sobre os funcionamentos sensoriais até hoje abordaram mais frequentemente a visão e a audição, negligenciando um pouco o sentido do tato. No entanto, é essencial que se interesse novamente pelo papel original do tato nas origens do pensamento, lembrar que o tato garante e permite o vínculo e o afeto no pensamento, contra o desapego, a indiferença e a insensibilidade.

Em conclusão: experimentar maneira inéditas de sentir?

O exercício do pensamento é ainda possível quando a duração, a profundidade faltam? Quando os enquadramentos e as referências se tornam obscuros, fazem falta os momentos de parada, de pausa? O exercício da sensibilidade, do pensamento pode subsistir em um eu sem limites?

Voltamos aqui aos escritos de Bergson – Mas ainda temos tempo? – para discernir as condições da percepção nos fluxos sensoriais: se perceber é tender a imobilizar por momentos, como perceber quando a sensação do movente é permanente? Pode-se, enquanto sujeito, expressar um desejo, uma escolha, uma hesitação, uma recusa, em outras palavras, agir em um movimento ininterrupto, fluido? Envolvidos em um movimento constante, tenderíamos a experimentar apenas impressões difusas e voláteis, mergulhadas em uma sensação de mudança incessante? O ritmo das mudanças econômicas, tecnológicas, sociais entrava a parte da intenção e

do projeto, reduzindo-nos ao papel de atores passivos de nossa própria existência? Adorno e Horkheimer observaram que a imaginação e a espontaneidade dos indivíduos são atrofiadas através das mídias, que impedem qualquer atividade mental ao espectador, se ele não quiser perder nada dos fatos que desfilam a toda velocidade diante de seus olhos” (Adorno e Horkheimer, 1944, p. 135).

Essas interrogações são hoje decuplicadas pela intensificação dos fluxos sensoriais, informacionais de mídias onipresentes. O movimento contínuo leva a um estreitamento da consciência, uma exteriorização da esfera interior, concomitantes com uma fragmentação do eu e uma espacialização da experiência: uma relação com o tempo que parece esvaír-se, uma relação com o espaço ilimitado, porém virtual, acompanhadas pelo sentimento de um empobrecimento interior e da extensão ilimitada da sensorialidade.

Existem hoje outras maneiras de sentir, perceber, pensar, ser que não dependam mais da existência de um eu – que o eu seja uma ideia, uma representação, uma concepção, uma necessidade prática ou uma necessidade psíquica?

A releitura dos escritos de Ravaisson e de Bergson oferece um aporte decisivo para a compreensão do contemporâneo: ambos se interessaram, de fato, ao estudo dos fluxos, examinam seus funcionamentos, suscetíveis de esclarecer as evoluções psíquicas mais recentes. Bergson atua, de certa maneira, como um pensador fundamental: dedicou-se a elucidar os funcionamentos fundamentais da modernidade, interessando-se às categorias elementares de tempo e espaço na obra da percepção e no pensamento individual, referindo-se

amplamente à obra que Ravaisson consagra ao hábito em 1838 (Ravaisson, 1838).

Ele atualizará uma tendência à permanência que concerne tanto o movimento, a mudança, como a imobilidade, “a tendência a persistir em sua maneira de ser”, perdurar no tempo. Em seguida, ele trata da questão do tempo, observa seu caráter ininterrupto, e infere assim o eu como um imperativo funcional, uma necessidade. Porém, é quando examina as condições de redução da sensibilidade, observa o exercício da vontade, que Ravaisson lança luz em particular sobre os mecanismos contemporâneos da percepção. “A excitação sensorial contínua” – explica ele – “reduz a sensibilidade”, a capacidade de desejo, de discernimento, observando que “na sensibilidade, na atividade se desenvolve [...] pela continuidade ou pela repetição uma classe de atividade obscura, que previne cada vez mais o querer e, em consequência, a impressão dos objetos externos” (ibid., p. 71). Ravaisson se fixa, então, nesse conhecimento indistinto, e detalha os mecanismos empregados, as condições, os caminhos para chegar a ele. Ele insiste sobre uma dimensão crucial dos funcionamentos contemporâneos ao destacar o papel da repetição, e, mais ainda, de uma repetição contínua, da existência de uma sensação permanente e de seus efeitos sobre os sentimentos: essa sensação os atenua, os debilita, provocando-lhes a mobilidade. É o que Ravaisson resume em uma fórmula extremamente concisa: “a continuidade ou a repetição diminui a sensibilidade; ela exalta a mobilidade” (ibid., pp. 74-75).

Longe de emanar do eu, essa atividade incessante impõe-se a ele, o ativa, consome, extingue de certa maneira, enquanto o decuplica, amplia pela hiperatividade. Ravaisson permite

discernir a importância do corpo, do movimento, do hábito, do automatismo, o caráter minorado da personalidade: “é cada vez mais fora da esfera da personalidade [...] nos órgãos imediatos dos movimentos que se formam as propensões que formam o hábito” (ibid., p. 79).

Ponto crucial na proporção em que a ilimitação – no âmago dos funcionamentos das sociedades contemporâneas – entrava a percepção.

É então que se deve deter sobre a necessidade prática, e mais além, sobre a necessidade psíquica e afetiva de imobilidade “temos necessidade de imobilidade”, diz ele em 1911 durante a conferência de Oxford (Bergson, 1938, p. 159).

Ele chega, assim, à questão do eu sensível, da sensibilidade, através de uma genealogia da dor: para que haja dor, é preciso que haja um sujeito capaz de sentir. Ser sensível significa ter a capacidade de sofrer ou sentir prazer, alegria; é também a capacidade de imaginar, perceber o prazer e o sofrimento do outro. É quando ele aborda a questão da capacidade sensível, da sensibilidade do ser humano ao outro que Bergson formula questões comportando um desafio civilizacional considerável. Ele recorda que

[...] quase não existe percepção que possa, por um acréscimo da ação de seu objeto sobre o nosso corpo, tornar-se afeição, e mais particularmente, dor. Assim, se passa insensivelmente do contato da agulha à picada. Inversamente, a dor decrescente coincide pouco a pouco com a percepção de sua causa e se exterioriza praticamente em representação. Portanto, parece bom que haja uma diferença de grau, e não de natureza, entre a afeição e a percepção. (Bergson, 1939, p. 53)

Bergson levanta, então, uma questão que se coloca de maneira aguda e inédita na extensão dos funcionamentos automáticos contemporâneos, afetando por conseguinte o papel do sujeito no exercício do pensamento: sublinhando que a afeição está “intimamente ligada à minha existência pessoal”, Bergson se pergunta “o que, com efeito, seria uma dor destacada do sujeito que a sente?” (ibid., pp. 53-54). Ele chega a concluir que a dor não poderia existir independentemente de um sujeito que a sinta: a dor sem sujeito não existe, é inconcebível.

Essas questões não cessarão de ser repetidas, e são surpreendentemente atuais para compreender a fluidez sem limite das sociedades contemporâneas. “Façamos um esforço – escreveu Bergson – para perceber a mudança como é, em sua indivisibilidade natural” (Bergson, 1938, p. 174). Essa indivisibilidade não coloca em causa a própria possibilidade de categorização, de classificação? Pode-se limitar a dizer que o eu nasce de uma necessidade prática, funcional de organização externa? De percepção da realidade? Ou de uma necessidade psíquica? Não se pode naquilo que diz Bergson discernir além da necessidade sensorial, uma necessidade fundamental de estabilidade psicológica, de continuidade subjetiva?

Prosseguindo as interrogações de Ravaisson e de Bergson, um certo número de trabalhos importantes se interessaram recentemente pelas reviravoltas psíquicas induzidas pela flexibilidade e a fluidez no mundo contemporâneo.

Sennett observa, quanto a ele, uma necessidade de fixação e de referências análoga à que Bergson elucidou: as enquetes que Sennett realizou durante os dez últimos

anos levaram-no a observar a incerteza dos indivíduos quanto ao futuro e a enfatizar que “o que mais necessitam é de uma ancoragem mental e emocional” (Sennett, 2004, p. 148). Isso o leva a pesquisar sobre os efeitos das organizações flexíveis e, a curto prazo, estudando as consequências sobre os afetos: a necessidade de inscrever-se no tempo, a necessidade de continuidade, de contar para os outros, de ter um lugar, de ser reconhecidos não podem mais ser satisfeitas. Sennett resume, então, o estado em que se encontra hoje o sujeito nas duas fórmulas que destacam sua passividade ou, inversamente, seu caráter ativo: os indivíduos perderam a iniciativa motora, psicológica, privados de uma necessidade fundamental que decorre do “sentimento de ser um agente” ou do fato de “pensar como artesão” (ibid.). Ele se interessará, então, por entender o efeito do consumo sobre as próprias condições do pensamento. Ele distingue e opõe as atividades automáticas, as operações mecânicas exercidas no consumo das que requerem reflexão, pensamento, autonomia, uma certa relação com o objeto, o interesse que se dedica ao trabalho, o trabalho bem feito, o prazer que se pode obter desse trabalho, em suma, o que ele designa como o fato de pensar como artesão. O consumo não poderá coexistir com o fato de pensar como artesão

[...] ou seja, de procurar a compreender o que se faz [...] No que diz respeito ao trabalho, o bom artesão é mais que um mecânico. Ele quer entender por que um pedaço de madeira ou um processo informático não basta; com isso, o problema se torna abarcador e suscita um procedimento objetivo. Esse ideal se realiza em um ofício tradicional, como a fabricação de instrumentos de música, mas também

em uma atividade mais moderna, como um laboratório científico. Porém, é também o caso em uma empresa bem administrada: longe de querer evitar dos problemas, presta-se atenção a eles. (Ibid., p. 138)

Por fim, dentre os autores de trabalhos aos quais nos referimos longamente na análise como “a transformação das maneiras de sentir”, Balandier é, sem dúvida, um dos que foi mais longe no exame das consequências de tais efeitos: tendo entrevistado o declínio e a eliminação das categorias antigas, das classificações tradicionais, ele evocou muito recentemente o caráter crucial de tais questões em diversos escritos e, há pouco, em um texto dedicado à “desaparição”. Balandier se interroga, assim, sobre as categorias, os âmbitos em que nos percebemos, concluindo que nos encontramos hoje confrontados menos à “passagem a um novo período de uma história continuada que (à) passagem a outros tempos, supermodernos, que engendram o inédito e constituem a mudança contínua em um novo estado das coisas” (Balandier, 1985). Ele recorda que se a mobilidade é uma dimensão intrínseca às mídias, no entanto, sublinha que “por sua multiplicação e a extensão de seu domínio, os efeitos de realidade tendem a se tornar a realidade como um todo, em um estado de indistinção crescente” (ibid., p. 240). Ele observa que o aumento do virtual, contribuindo ao indistinto, conduz ao questionamento das categorias pelas quais percebemos e pensamos o mundo.

Podem-se experimentar sensações, mas se se pode perceber, sentir, pensar no movimento contínuo e na ilimitação, na instantaneidade e no imediatismo? Não seria necessário repensar o papel da sensorialidade e da percepção, criar

um novo lugar à corporeidade, ao movimento, à mobilidade, à mudança no processo de pensamento? Podem eles ter um sentido?

Se admitirmos que existem necessidades psíquicas fundamentais, como a duração, a estabilidade, a confiança, a profundidade que

tendem cada vez mais a faltar, a necessidade de tentar levá-las em consideração, protegê-las, garantir sua existência, na proporção em que constituem nossa humanidade, tornou-se hoje uma questão política, antropológica e civilizacional crucial.

Claudine Haroche

Diretora de Pesquisa do Le Centre National de la Recherche Scientifique–CNRS. Centro Edgar Morin/ Institut interdisciplinaire d’Anthropologie du Contemporain–IIAC da L’École des Hautes Études en Sciences Sociales–EHESS. Paris, França.

clharoche@aol.com

Notas

- (*) Este texto foi extraído de uma conferência realizada no IPPUR em 11 de novembro de 2009: ele retoma os argumentos desenvolvidos em Haroche, C. *L’avenir du sensible. Les sens et les sentiments en question* Paris, PUF, 2008 (Versão remanejada: *A Condição Sensível* (2009), Rio de Janeiro, Contracapa.
- (1) Elias remete a Descartes quanto à “necessidade de observar e de pensar antes de agir” (“Conscience de soi et image de l’homme”, 1991, p. 152).
- (2) Simmel observa que “antes da criação de ônibus, ferrovias e trâmueis no século XIX, os homens simplesmente não podiam viver uma situação em que as pessoas pudessem ou devessem se fitar mutuamente durante minutos ou horas sem se dirigir a palavra” (Ibid.) Goffman e Sennett farão, mais tarde, observações análogas.
- (3) Ver *L’Avenir du sensible* (Haroche, 2008, capítulos 1 e 5). Rousseau foi um dos primeiros a se mostrar particularmente sensível à necessidade fundamental de ser visto, de ser olhado, condição para a autoestima, a dignidade e a integridade. Os sentimentos nascidos do olhar são o próprio fundamento do sentimento de existência: a invisibilidade não desejada poderia suscitar um sentimento de abandono, de inexistência. Rousseau atualizou, assim, os mecanismos inerentes ao olhar: não apenas ser olhado, mas, inevitavelmente, de maneira voluntária ou não, ser olhado mais que os outros. Condensando opinião, consideração, aparência e olhar, Rousseau conclui que “é, portanto, certo que é menos em nós mesmos e mais na opinião de outrem que buscamos nossa felicidade. Todos os nossos esforços convergem apenas para o parecer ser feliz. Não fazemos quase nada para sê-lo de fato, e se os melhores de nós deixassem por um momento de se sentirem olhados, nem sua felicidade, nem suas virtudes seriam mais nada” (Rousseau, 1964, p. 324).

- (4) Ele nota que “a ‘desatenção civil’ permite ao homem e à mulher trocarem um rápido olhar recíproco... o segundo breve olhar que ele lhe dirige pode ser um sinal de encorajamento (p. 62).
- (5) Arendt tomou consciência, com estupor, durante o processo Eichmann, da superficialidade deste último, de sua incapacidade de refletir, de sua ausência tanto de reflexão como de olhar (ver Eichmann à Jérusalem, op. cit.).
- (6) Lasch sublinhava que esses traços consistem em “uma certa superficialidade protetora”.
- (7) Lembra que um certo número de escritos políticos tem como ponto de partida a questão da crueldade contra os estrangeiros.
- (8) Versamos aqui sobre as maneiras de sentir, os modos de percepção com uma abordagem transdisciplinar de sociologia, antropologia e psicologia, procurando reformular as questões sobre os fundamentos do eu, da pessoa, da subjetividade, do sentir, do sentimento. Não entramos aqui em debates internos à filosofia que tratam dessas questões.

Referências

- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. (1944). “La production industrielle de biens culturels. Raison et mystification des masses”. In: *La dialectique de la raison*. Paris, Gallimard, 1974
- ANDERS, G. (1988). *Nous fils d’Eichmann*. Paris, Payot et Rivages, 1999.
- ARENDT, H. (1955). “Karl Jaspers”. In: *Vies politiques*. Paris, Gallimard, 1974.
- _____ (1986). *Rahel Varnhagen, la vie d’une juive allemande à l’époque du romantisme*. Paris, Tierce.
- _____ (1987). *La tradition cachée*. Paris, Christian Bourgeois.
- BALANDIER, G. (1985). *Le pouvoir sur scène*. Paris Fayard, réédition 2006.
- _____ (2003). *Civilisés dit-on?* Paris, PUF.
- _____ (2005). *Le grand dérangement*. Paris, PUF.
- BAUMAN, Z. (1998). *Le coût humain de la mondialisation*. Paris, Hachette littérature.
- BELTING, H. (2001). *Pour une anthropologie des images*. Paris, Gallimard.
- BENJAMIN, W. (1935). L’œuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique. *Œuvres*, Tome III. Paris, Gallimard.
- BERGSON, H. (1938). *La pensée et le mouvant*. Paris, PUF.
- _____ (1939). *Matière et mémoire*. Paris, PUF.
- CASTEL, R. e HAROCHE, C. (2001). *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l’individu moderne*. Paris, Fayard.
- DUFOUR, D. R. e BERTHIER, P. (2003). Vers un nouveau nihilisme. *Le débat*, n. 123.

- ELIAS, N. (1991). "Conscience de soi et image de l'homme (1940-1950)". In: *La société des individus*. Paris, Fayard.
- GITLIN, T. (2003). *Media unlimited, how the torrent of images and sounds overwhelms our lives*. Nova York, A Metropolitan Owl Books.
- GOFFMAN, E. (1967). *Les rites d'interaction*. Paris, Minuit.
- _____ (1977). *L'arrangement des sexes*. Paris, La dispute.
- HAROCHÉ, C. (2008). *L'avenir du sensible. Les sens et les sentiments en question*. Paris, PUF.
- HUME, D. (1995). *Traité de la nature humaine*, Livre I, De l'Entendement. Garnier-Flammarion.
- ILLICH, I. (1995). *La perte des sens*. Paris, Fayard, 2004.
- JANET, P. (1898). *L'automatisme psychologique*. Réédité en 1989 par la Société Pierre Janet.
- LASCH, C. (1979). *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*. Castelanu le lez, Climas, 2000.
- LÉVI, P. (1958). *Si c'est un homme*. Paris, Julliard, 1987.
- LÉVINAS, E. (1934). *Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme*. Paris, Payot, 1997.
- MAUSS, M. (1936). Les techniques du corps. Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi. *Anthropologie et Sociologie*. Paris, PUF, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 2001.
- RAVAISSON, F. (1838). *De l'habitude*. Paris, PUF, 1999.
- ROUSSEAU, J. J. (1964). *Fragments politiques*. Folio Gallimard.
- SCARRY, E. (2002). "The difficulty of imagining other people". In: COHEN, J. (org.). *For love of country?* Boston, Beacon Press.
- SENNETT, R. (1998). *Le travail sans qualité*. Paris, Albin Michel, 2000.
- _____ (2004). *La culture du nouveau capitalisme*. Paris, Albin Michel, 2006.
- SIMMEL, G. (1908). Excursus sur la sociologie des sens. *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*. Paris, PUF, 1999.

Texto recebido em 4/maio/2011
Texto aprovado em 15/maio/2011