

# A CONDIÇÃO SENSÍVEL

## *The sensitive condition*

Marion Brephol de Magalhães\*

HAROCHE, Claudine. *A condição sensível*. (Tradução de Jacy Seixas e Vera Avellar Ribeiro). Rio de Janeiro: Contracapa, 2008.

No livro *A condição sensível – forma e maneiras de sentir no Ocidente*, Claudine Haroche reúne doze artigos que tratam, em nível geral, das “maneiras de sentir”. Um livro que também é, segundo minha compreensão, uma associação entre dois momentos da trajetória intelectual da autora: primeiro, os estudos da década de noventa do século passado, e o segundo, os estudos mais recentes, principalmente a partir do ano 2000.

No primeiro conjunto (partes I e II), os costumes, os hábitos, os gestos, as condutas, a economia psíquica: configurações que induziram, desde o século XVI até o início do XIX (tendo por base a sociedade europeia, bem entendido), ao processo de subjetivação (p. 199). Em significativas mudanças tais como o controle de si, o autogoverno, a separação dos corpos, tanto quanto a divisão entre homem interior (a intimidade que se oculta) e o homem exterior (aquele que se apresenta, que atua em público) constelam-se as pré-condições para o estabelecimento de vínculos sociais. Como Norbert Elias, Haroche acredita que estes *mores* expressam um vínculo essencial entre as estruturas emocionais e as estruturas sociais; a presença ou ausência (de autocomedimento) interferem, de maneira decisiva, no atuar político.

Aí vejo uma enorme contribuição de Haroche para o aprofundamento dos estudos inspirados em Norbert Elias: enquanto que, para muitos, o autor se limita a compreender, numa perspectiva evolutiva da História, o processo de subjetivação ou o processo civilizatório como modelo explicativo das sociabilidades na esfera privada, Haroche interpreta aquelas ideias de outra maneira: atenta às afirmativas do próprio Elias, ela coloca em relevo que o processo civilizador é um fenômeno que precisa

\* Doutora em História. Professora Associada do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná. Bolsista do CNPq.

ser compreendido em sua dimensão política (p. 25-26). Pois, antes mesmo que as instituições inspiradas no Iluminismo pautassem o convívio social pela noção de igualdade entre os cidadãos, bem como pelo princípio de que tais cidadãos eram sujeitos de direitos e deveres, o controle de si ou o autogoverno foram moldando as relações entre os indivíduos de maneira a reduzir, gradativamente, ou pelo menos colocar em suspenso, a violência e as emoções reativas.

Este, em linhas muito gerais, o primeiro conjunto de reflexões.

Já no segundo conjunto, a atenção de Haroche se concentra no período atual, o que é por si mesmo uma atitude corajosa, pois este período exige inúmeras outras (e talvez ainda não elaboradas) ferramentas teóricas.

Outrossim, se ao tratar dos séculos precedentes, Haroche identifica condutas que refletem atitudes de deferência, consideração e respeito – vistos como formadores do *ethos* democrático, atitudes que são, inclusive, elogiadas como uma das heranças mais importantes da cultura europeia, já no que se refere às sociedades contemporâneas, seus passos caminham em outra direção.

Contudo, antes de comentarmos sua análise sobre o último quadrante do século XX – mais precisamente, o período que se inicia com a queda do muro de Berlim –, citemos as ideias que lhe inspiram: elas advêm de um conjunto de autores de diversas formações, mas seus principais quadros de interpretação derivam da psicanálise (Freud, Erich Fromm, Christoph Lasch), da crítica aos meios de comunicação de massa (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin) e da nova configuração do cotidiano sob a exacerbação da modernidade (Richard Senett, Georges Balandier, Zigmund Baumann, Nicole Aubert, Vincent de Gaulejac); são autores que identificam, com toda a propriedade, mudanças significativas nas maneiras de sentir, as quais podem ser traduzidas, a meu ver, pela expressão “excesso de velocidade”, ou simplesmente “excesso”: o homem subjugado à hiperfuncionalidade, exposto a uma demanda de desempenho cada vez mais intensa, à mercê da fluidez nas relações interpessoais, na iminência da substituição do sentimento pela sensação. Nas palavras de Haroche:

Sob o impacto da globalização, as sociedades contemporâneas tendem a se tornar em sociedades que se transformam de mane-

ra contínua; sociedades flexíveis, sem fronteiras e sem limites; sociedades fluidas, líquidas. Tais condições têm consequências sobre os traços de personalidade, dos mais contingentes e superficiais aos mais profundos, sobre os tipos de personalidade que tendem a desenvolver, e mesmo encorajar, e também sobre a natureza das relações entre os indivíduos. (p. 123)

Pelo que Claudine Haroche descreve e inscreve, estamos, sem dúvida, diante de uma modificação radical. Vivemos um momento em que quase todas as pessoas experimentam uma intensa visibilidade no que concerne a sua interioridade: o que se mantinha oculto, o que pertencia à esfera da intimidade, fica exposto, muitas vezes, à revelia de nós. Ainda, algo que poderia ser ilustrado como o lapso de tempo entre o desejo e a sua satisfação, praticamente desapareceu. Este tempo tornou-se impossível e inútil: a escuta cede ao olhar e a fixidez ao virtual. A grande diferença entre um período e outro: que não há tempo, ou as pessoas não se dão tempo para sentir, refletir, aceitar o ócio como momento criativo.

Eu creio que, sobretudo, ocorre uma cesura brutal entre o cognitivo e os sentimentos; por certo não se trata do pensar enquanto refletir, enquanto exteriorizar o seu eu interior, mas, ou bem conhecer as técnicas de domínio da natureza (e não o mundo), ou bem se quedar no universo das emoções.

Ao ensejar este conjunto de constatações, Haroche apresenta seus receios e indagações: *é possível sentir, mas será que é possível perceber, experimentar, pensar no movimento contínuo e ilimitado, na instantaneidade e no imediatismo? O pensar não supõe reflexão, argumentação?* (p. 226). Ademais, conclui Claudine Haroche citando uma máxima de Bergson, *se tudo passa nada existe* (p. 226).

Esta rarefação ou ausência de duração, de se dar tempo para sentir e pensar é fruto, ao que podemos observar destes textos de fim de século, do assujeitamento dos indivíduos às funções que impõe o mundo cada vez mais tecnificado e, por outro lado, à necessidade (de resto, nunca satisfeita) de reconhecimento.

A atualidade destes temas, bem como suas profundas implicações na vida social e política – como, por exemplo, um extremo individualismo de caráter arrivista, por vezes, violento e indiferente à dor do outro –, convidam-nos a prosseguir o debate.

E eu o retomo com uma pergunta: para além da sedução da tecnologia, que hoje produz o mesmo efeito que a magia produziu e produz entre os homens imersos no sagrado (basta ver como lidamos com nossos computadores, e, sobretudo, com o *google*, este novo deus totêmico); para além da instabilidade econômica e social, que provoca um crescente medo da perda de *status* e de dinheiro; e, para além do bombardeio dos *media* sobre nossos órgãos sensoriais, a questão é: o que favorece a que não aconteça nada, ou seja, porque a máquina não para? Dito de outra forma, o que aconteceu para que experimentássemos, de forma tão passiva, tais mudanças?

Creio que alguns acontecimentos que ocorreram entre os dois períodos analisados pela autora podem nos auxiliar a compreender esta nova configuração.

Primeiro, a ampliação e o aprofundamento, em escala mundial, da fenda entre pobres e ricos, dos que vivem de e para o luxo e daqueles que vivem sob o reino da necessidade, desde o século XIX (quer nas relações de classe no interior da Europa, quer nas relações de poder entre Estados e regiões de todo o globo). Esta polarização demarca, segundo Nicole Aubert, no plano sociológico, dois tipos de condicionamentos: de um lado, um grupo social formado por indivíduos entendidos como indivíduos em excesso (*par excès*) e de outro lado, um grupo social formado por indivíduos em falta (*par défaut*)<sup>1</sup>.

O primeiro é chefe de seus empreendimentos, perseguindo de forma obstinada seus ojetivos e se mostra evasivo em todas as formas coletivas de enquadramento. No outro extremo, encontra-se o segundo grupo, o qual se expressa pela falta ou pela ausência de segurança, consideração, de um mínimo de poder aquisitivo e de vínculos afetivos. Na melhor das hipóteses, ele consegue ser alvo da benemerência pública ou privada.

Enquanto o primeiro se encontra sempre exposto a um excesso de solicitações, de projetos, de investimentos subjetivos, o segundo não possui meios que lhe permitam existir plenamente, como bens materiais, fixidez, vínculos profissionais estáveis<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> AUBERT, Nicole. De l'accomplissement de soi à l'excès de soi: dépassement de soi et rapport à la finitude. In: ANSART, Pierre ; HAROCHE, Claudine. *Les sentiments et le politique*. Paris : L'Harmattan, 2007. p. 295-310.

<sup>2</sup> CASTEL, R. *Métamorphoses de la question sociale*. Paris: Fayard, 1996.

Esta divisão entre indivíduos, a que Marx designou como classes sociais, não pode mais ser assim caracterizada, pois por classes entendia-se um grupo de indivíduos que se organizavam e lutavam por seus direitos, enquanto que na situação atual, com algumas exceções, o isolamento e a atomização são características marcantes tanto dos muito ricos como dos miseráveis.

Uma outra mudança ainda em curso, mas que também nos faz vislumbrar um outro acontecimento importante: a perda de relevância dos sujeitos coletivos e a transformação do governo em gestor da população, e não como representante legal das reivindicações da cidadania, o que Foucault e, mais tarde, Agamben, designaram como biopolítica.

A este propósito, ou seja, da transformação das relações entre sociedade política e sociedade civil por uma relação governante (médico)/governado (paciente), vale a pena mencionar que Habermas refuta, inclusive, o termo mundialização; para ele, a efetiva transformação reside na perda do poder dos governos nacionais em favor dos grandes conglomerados financeiros, do complexo industrial militar e da indústria derivada do petróleo<sup>3</sup>.

Habermas, como sabemos, foi um dos principais teóricos do Estado de Bem-Estar; via nele uma alternativa para o diálogo (a ação comunicativa) e para a modernização das relações sociais, com destaque para o trabalho socializado, tendo como elemento regulador as políticas sociais. Deste otimismo não compartilhava Hannah Arendt: para ela, o que se deve compreender, principalmente a partir da segunda modernidade, é a vitória do animal *laborans* sobre a vida ativa e contemplativa, seja nos países ricos, onde a sedução do consumo é mais voraz, seja nos países pobres, onde as pessoas trabalham em longas jornadas para obter o mínimo necessário para a sua sobrevivência.

Aliás, isso ocorre há mais tempo: segundo Arendt, desde Jeremy Bentham (do meu ponto de vista, penso que isso já está cravado no pensamento de Adam Smith), a felicidade consistia em evitar a dor e buscar o prazer; logo, a felicidade assim concebida, e não a liberdade, é o final último da vida. Por isso o labor, por insuportável que fosse, passaria a possibilitar aos indivíduos o prêmio do consumo.

3 HABERMAS, J. *Après l'État Nation*. Paris: Fayard, 1998.

A felicidade de Bentham, a soma total dos prazeres menos as dores, traz a vantagem de introduzir o espírito de cálculo nas questões morais, mas também de fortalecer a atitude introspectiva<sup>4</sup>.

Curiosamente, prossegue Arendt, quando o homem perdeu a certeza de um mundo futuro, ele se quis arremessado para dentro de si mesmo e não para o mundo que o rodeava; por esses motivos,

O último estágio de uma sociedade de operários, que é a sociedade de detentores de empregos, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido afogada no processo vital da espécie, e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente e aquiescer num tipo funcional de conduta entopercida e tranquilizada<sup>5</sup>.

Infere-se daí algumas pistas para a compreensão desta sociedade hipermoderna. Não mais uma sociedade de classe – obviamente, não porque a desigualdade entre os detentores dos meios de produção e os assalariados tenha desaparecido, mas porque as formas de organização, de ambos os lados, perderam sua representatividade. E perderam a representatividade porque não incluem nem os muito pobres, nem os muito ricos, nem aqueles que se valem da caridade ou os que se valem de seu conhecimento especializado para proveito próprio e individual.

O que me soa monstruoso quando penso na intensificação das desigualdades sociais em escala planetária e integradas por meio da internacionalização do mercado, é que a monstruosidade resultante das doutrinas racistas parece, sob a égide do biopoder e, ainda que de uma forma inversa, reapresentar-se: de um lado, homens e mulheres que, em virtude da subnutrição, da doença, do desemprego e da ausência de reconhecimento,

4 ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1983. p. 322.

5 *Ibid.*, p. 335.

são apresentados em seus corpos debilitados e suas mentes hipostênicas. No outro extremo, graças às técnicas de cirurgia plástica, do fisiculturismo, da drogadição, a celebração de homens e mulheres representados como semi-perfeitos em seus corpos e superdotados em sua capacidade cognitiva.

Todavia, se é possível uma outra inteligibilidade a respeito da sociedade hipercontemporânea, creio que a análise de outras sociabilidades que não as da política institucional (como as organizações não-governamentais, os grupos de convívio, as associações recreativas, dentre outras) pode se pautar em algumas das elaborações deste mesmo livro, no que conserne às afirmativas sobre a necessidade de deferência, respeito e consideração no registro democrático (p. 70).