

**O DISCURSO COMO POSSIBILIDADE: A AMOROSIDADE<sup>1</sup>**

*Ingo Voese*

Sempre que se tenta elaborar um projeto de superação do que é desumano e investir em mais bondade, piedade, amor e liberdade (MORIN, 1997), o desafio maior reside exatamente em trabalhar com a polissemia e a vagueza dos valores. E, em especial, a tarefa assombra porque, ao contrário da intensa atividade discursiva que requer a superação, o simulacro seduz com falsas certezas e uma transparência enganadora, ou seja, é preciso apostar que abandonar a tranquilidade e o descompromisso compensa e pode significar a única possibilidade de modificar os rumos da desestruturação social.

Não se trata, porém, de uma aposta cega: as pressões de uma lógica societal desumana correspondem a efeitos de referências que, embora aparentem certezas, manifestam, também, devido à heterogeneidade referencial, uma porosidade e uma fragilidade. Isso implica que, se os sentidos são fluidos e escorregados, também as coisas e os acontecimentos não são totalmente previsíveis e os controles não são capazes de impedir a intervenção dos indivíduos.

O discurso é, pois, como conjunto organizado de referências, um conjunto de *possibilidades* sobre as quais o indivíduo, a quem é dado escolher entre alternativas, pode atuar e intervir, transformando a possibilidade em acontecimento.

Ao contrário da descrença que empurra o homem, ou a uma vida de simulações e de fingimentos, ou à marginalidade e à violência, a esperança vive da compreensão de que onde há tentativa de engessamento do discurso, há, também, possibilidade de construção de novos sentidos e de reorientações.

A aposta na possibilidade como utopia começa, pois, em confiar no discurso como operador de desvelamentos de equívocos e como evento-possibilidade de construção de um projeto, porque um valor só existe como sentido que emerge das atividades interativas dos homens, e, por isso, um valor só existe *no e através do discurso*. Ele, o valor, é o sentido que, concomitantemente, é produto e orientador da atividade discursiva que avalia as referências que podem ser acionadas em relação a que tipo de necessidade se apresenta em dada situação histórica. Quer dizer: o valor é o *dever-ser* que orienta também um modo de andar e de proceder que encaminha o *vir-a-ser*. E esse movimento que toma o valor como referência para fixar objetivos e

finalidades dá ao discurso uma dimensão histórica: ele só é mediação que atua sobre escolhas e alternativas porque a sua própria produção implica acionar e produzir valores. Assim, o ininterrupto movimento dual – de ser produto e de conduzir atividades – faz do discurso a mediação que garante a continuidade do homem como ser social que se apropria do que se produziu como uma orientação para novas criações, ou seja, todo produto humano apresenta-se, na multiplicidade das interpretações que pode receber, como um conjunto de alternativas. E, por isso, a opção por um ou outro sentido avaliador é também possibilidade de equívocos que produzem, enquanto refração, efeitos negativos do que o simulacro é um exemplo preocupante.

E, quando se percebe que o homem, mesmo coisificado e transformado em mercadoria por um modelo social desumano, é amoroso quando busca, confusamente, a companhia afetiva dos animais, fica a impressão de que há esperança no anseio pela solidariedade que já não existe. E, por mais tênue que seja a esperança diante do aparente submetimento, uma crescente insatisfação pode impulsionar a utopia de uma superação do desumano e de um redimensionamento do valor-fim – a vida. E, assim, seriam de (re)humanização os valores de uma utopia que, deixando de ser miragem enganosa, se materializaria como *discurso*.

Falar em *utopia* significa, porém, iniciar pela tarefa de operar sobre a vagueza e a imprecisão dos inúmeros e polêmicos sentidos que a expressão pode provocar. E, quando se trata de falar, em especial, de mudanças, a iniciativa precisa prever que os controles acionados por diferentes interesses sociais tornam-se sempre mais atentos e implacáveis na desqualificação das novas referências. Isto é: ao falar de utopia, a atividade produtora de sentidos sofrerá redobrado controle porque se situa no plano dos sonhos, e sonhar é o primeiro estágio da transformação do instituído e da possibilidade do novo que, enquanto produção de alternativas, pode desmontar os privilégios injustificáveis e reorganizar as relações sociais. Controlar, pois, pode circunscrever, mas não impedir que os sonhos circulem.

E esse projetar o futuro só os homens podem realizar ao escolherem, entre as alternativas disponíveis, os rumos e meios para o momento que ainda não ocorreu. E nisso, nessa atividade essencialmente humana, incluem-se os sonhos e os desejos, pois “o sonho prospectivo é o vínculo da esperança, forma desenvolvida do afeto da espera, que já não é apenas afeto [antônimo de medo], mas ato cognitivo, o conceito correspondente e oposto ao de reminiscência.” (ALBORNOZ, 1985, p. 29).

O ato cognitivo, todavia, depende fundamentalmente do discurso, porque a

“forma desenvolvida do afeto da espera” busca no outro a solidariedade para um projeto que possa abrigar as muitas singularidades. O desafio de pensar um modelo social em que frutifique o convívio de diferenças exigirá indivíduos que saibam compartilhar o “sonho prospectivo”, como discurso comprometido, que será motivação para um mutirão solidário e permanente na objetivação de valores que conduzam o projeto:

Nossa utopia radical, portanto, liga-se a valores-guia cuja realização constitui e garante a *pluralidade dos próprios valores e das formas de vida*. [...] Afirmar uma pluralidade de valores-guia não significa [...] postular uma multiplicidade de interesses contrastantes, mas implica que a interpretação pluralista das idéias de valor sugeridas [...] *expresse uma afinidade com a pluralidade dos carecimentos ou das formas de vida*. (HELLER, 1983, p. 159).

Em outros termos, a polissemia da palavra que permitiu o desvio e o simulacro, é também condição para um projeto radicalmente oposto, pois, pelo fato de não haver a certeza, mas a possibilidade de sentidos, o discurso pode, ao invés do mascaramento, derrubar o que sustenta uma lógica societal perversa e mediar a utopia de novas formas de vida.

A concepção de “interpretação pluralista” confere a um discurso a tarefa de transmutar os efeitos do conflito das diferenças em projeto de socialidade em que os valores-guia conduzam a “uma afinidade com a pluralidade dos carecimentos”. Como, no entanto, o discurso não pode partir do silêncio, mas de vozes objetivadas, o rumo de uma utopia depende de um discurso que, embora tenha, como ponto de partida, a negação de um modelo social, possa acolher as vozes que objetivam alternativas em termos de valores e modelos de superação.

São as vozes sociais, pois, que precisam encontrar formas e espaços para expressar e conhecer as carências vitais do homem onde “se enraízam também os valores das relações pessoais inter-humanas: amizade, amor, generosidade, compreensão, tato, compaixão e, em primeiro lugar, a bondade”. (Idem, p. 171).

Na verdade, na utopia de que fala Heller, tomam forma motivações que são sentimentos que realçam valores os quais não pertencem aos animais em geral, mas exclusivamente ao gênero humano, precisamente porque são motivações verbalizadas, ou seja, socialmente direcionadas através de acordos que, embora vagos, imprimem um rumo ao vir-a-ser. E a imprecisão dos sentidos que resulta da diversidade dá, por sua vez, origem a diferentes formas de carência, ou seja:

Não existe só uma fome física: a fome do alimento do corpo. Há também as fomes afetiva, sentimental, erótica, intelectual. O conjunto dessas fomes pode ser caracterizado como o desejo, sendo a vontade de ir além que faz crescer, desenvolver e aumentar as dimensões do homem. (ALBORNOZ, 1985, p. 22).

Esse “ir além que faz crescer, desenvolver e aumentar as dimensões do homem” embora não o exclua, não se limita ao imediato da vida, pois, dependendo dos valores com que operam os homens, alcança também o plano mediato da generidade humana. É exatamente “a vontade de ir além” que redimensiona o vir-a-ser e que, por envolver interações que geram acordos, não é fruto de uma natureza ou de um “acaso” humano: pelo contrário, esse querer ir-além resulta, antes de tudo, do conhecimento dos obstáculos que impedem que os homens possam completar-se nas suas relações. O crescer para-além é, pois, *motivado* pela consciência de um *eu* que depende profundamente da relação com a consciência do outro.

Uma utopia, portanto, pressupõe indivíduos que se apropriam de orientações sociais e, embora elas, enquanto reflexo de interesses e ideais, limitem e controlem, fazem disso o suporte e a motivação para buscar as superações necessárias, isto é, “o problema [...] está em saber não o que pensa um grupo, mas quais são as mudanças suscetíveis de se produzirem na sua consciência, sem que haja modificação na estrutura essencial do grupo”. (GOLDMAN, 1972, p.9).

Um projeto de utopia, por isso, só conseguirá a adesão desejável e necessária se, no horizonte das possibilidades, os indivíduos envolvidos puderem adivinhar, não a desestruturação “essencial do grupo”, mas efeitos que contemplem tanto o grupo como as expectativas imediatas de suas vidas. Quer dizer: por mais que as referências do plano mediato possam ser valorizadas nos processos de abstração e de generalização, “desenvolver e aumentar as dimensões do homem” (Albornoz, 1985) significa acolher e não erigir barreiras que excluam a escuta do que se diz em um ou outro lugar social. É preciso desconfiar, enfim, das propostas que se valem da idéia de que as verdades são exclusividades de lugares sociais predestinados, e cultivar o que Heller (1983) chama de *atitude do espanto* e que exercita “a maravilhosa capacidade, a coragem de *pôr as questões mais pueris*. O que é isto? Como é isto? Por que é precisamente assim? Por que deve ser assim? Que finalidade tem isto? Por que tem de ser feito assim? Por que não pode ser feito desse outro modo?” (p. 22-23).

E o espanto de poder “pôr as questões mais pueris” talvez permita descobrir não só o prazer de um modo de buscar respostas, mas também o de incluir as vozes, mesmo aquelas que poderiam, num primeiro momento, ser consideradas extremadas e radicais.

Em outros termos, o discurso, para poder realizar satisfatoriamente a mediação dos conflitos sociais, não pode estabelecer limites estanques entre o que se produz nos diferentes lugares, pois estaria julgando e excluindo, em nome de pressupostos discutíveis, importantes vozes, o que sempre pode produzir efeitos negativos, especialmente, quando se considerar que, se as referências do plano imediato não alcançam a generidade humana, as do plano mediato não têm condições de vivenciar a singularidade da coisa e do fato.

Trabalhar, portanto, o discurso para que, nas avaliações, possa acolher as vozes de diferentes lugares sociais corresponde a manter o foco centrado na imediaticidade sem perder de vista as referências do mediato, de modo que mesmo perguntas simples e diretas sejam bem-vindas à tecedura inicial:

A árvore/ Ó árvore, quantos séculos levaste/ a aprender a lição que hoje me dizes:/ o equilíbrio, das flores às raízes, sugerindo harmonia onde há contraste?/ .../ Como conseguiste evitar que uma haste/ e outra se batam, pondo cicatrizes/ inúteis sobre os membros infelizes?/ Quando as folhas e os frutos comungaste?/.../ Quantos séculos, árvore, de estudos/ e experiências – que o vigor consomem/ entre vigílias e cismares mudos - /.../ demoraste aprendendo o teu exemplo,/ no sossego da selva armada em templo?/ E dize-me: há esperança para o Homem? (CAMPOS, Geir. on line).

As perguntas, aqui, lembram o que Heller (1983) propõe como “atitude de espanto” da qual emergem corajosamente as questões que denunciam e demarcam os primeiros desafios e os passos iniciais de uma utopia. Assim, perguntar se “há esperança para o Homem?” deve, antes de tudo, questionar uma eventual dúvida sobre a possibilidade de se projetar um mundo em que haja “harmonia onde há contraste”. A utopia não convive com a renúncia, mas com o sentimento de que na pluralidade de vozes incluídas num projeto, encontram-se as alternativas para “o equilíbrio, das flores às raízes”.

A utopia, por isso, enquanto projeto de um vir-a-ser só pode alcançar certa visibilidade quanto à sua efetiva realização, se as consciências dos indivíduos puderem formular, mesmo provisoriamente, respostas que reflitam a causalidade do que deve ser superado:

Por sua consciência antecipadora, sabe-se a si mesmo como ainda-não-sendo o que pode vir-a-ser, que ao alcançar esse novo modo de ser conterà uma margem de irrealização, e terá dentro de si, novamente, um algo não-ainda atual, não-ainda existente, mas virtual, possível. Portanto, o homem tem neste ainda-não-sendo do seu ser o fundamento para esperar. (ALBORNOZ, 1985, p.29).

A consciência, pois, do que se quer superar diz que, sabendo-se “a si mesmo como ainda-não-sendo”, o “poder-vir-a-ser”, apesar da precariedade das referências colocadas em cena, não representa uma espera sem intervenção. Em outras palavras, a negação de um simulacro que pulveriza as condições de solidariedade humana não se limita a simplesmente rebelar-se contra algo ou buscar refúgio em projetos sabidamente não humano-humanizantes, mas marcar um ponto do qual é possível partir, ou seja, esboçar uma tarefa:

Tarefa

Morder o fruto amargo e não cuspir,  
Mas avisar aos outros quanto é amargo.

Cumprir o trato injusto e não falhar,  
Mas avisar aos outros quanto é injusto.

Sofrer o esquema falso e não ceder,  
Mas avisar aos outros quanto é falso.

Dizer também que são coisas mutáveis.  
E quando em muitos a noção pulsar

- Do amargo e injusto e falso por mudar,

Então confiar à gente exausta o plano  
De um mundo novo e muito mais humano. (Geir Campos, on line).

O mais importante, nesse poema, talvez seja não só o esboço de uma denúncia, mas o destaque que é dado à relação do *eu* com o(s) outro(s), ou seja, não se exclui a intervenção da individualidade, mas se enaltece a necessidade da construção de um discurso em que muitas vozes são convidadas a participar do “plano de um mundo novo

e muito mais humano”.

O poema, na verdade, explora os sentidos possíveis de *amargo, injusto e falso*, e, onde a vagueza parece implodir o texto como um ponto de partida, de um outro viés, ela, paradoxalmente, provoca a motivação necessária para que a tarefa seja abraçada não por uma consciência privilegiada, mas por muitas – exaustas e sofridas – que se comprometeram com um sonho.

Uma utopia, por isso, para inscrever-se no horizonte dos possíveis, deve não só contemplar os desejos e os sonhos que brotam dos indivíduos insatisfeitos e carentes, mas também apropriar-se das vozes do passado e, avaliando-as, evitar os erros históricos dos projetos que fracassaram quando deveriam superar o “amargo, injusto e falso”. O discurso de utopia possível, ao contrário de um monólogo de falsas certezas e exatidões, resultará da atividade coletiva em que as diferenças, apesar do risco, serão possibilidade:

Não se pode começar nesse mundo, porque qualquer começo será fortuito – ele afundará nesse mundo de sentido ou significado. Esse mundo não tem centro, não fornece princípio para escolha, tudo que **é** poderia também **não** ser, poderia ser **diferente**, se pode ser pensado simplesmente como algo determinado com respeito ao seu conteúdo-sentido. Do ponto de vista do sentido ou significado, apenas o infinidade da avaliação ou absoluta inquietação são possíveis. (BAKHHTIN, s.d., p. 61).

A utopia que propõe a superação daquilo que o discurso revelou como um estranhamento precisa (re)direcionar um dizer apoiado em uma referência valorativa profundamente comprometida com o sonho de muitas vozes – de diferentes lugares sociais – todas motivadas pelo sentimento de mudança. E a necessidade de dar forma segura à referência que orientará os sentimentos e a caminhada obrigará os indivíduos a abdicarem de suas particularidades e fazer da fragilidade e da incompletude de sentidos a motivação para o encontro solidário.

Por isso, talvez se devesse, como diz o poeta, começar por nomear o que não se quer de um modelo social em discussão e, discutindo e construindo solidariamente referências, só ensaiar alternativas após a manifestação das vozes das muitas “gentes exaustas”, com o que se recupera o valor da pluralidade de vozes como origem e possibilidade da liberdade de fazer opções.

A pluralidade dos valores e das formas de vida (HELLER, 1983) não apenas impede a cristalização na reprodução, mas também estimula o exercício saudável e

prazeroso da criação, de modo que é inerente ao gênero humano a liberdade, como valor-meio imprescindível para seu desenvolvimento. Isto é: o homem, na medida em que se afasta dos determinismos naturais, faz da produção de objetos e de sentidos a passagem para a socialização que, por submeter os produtos à interpretação pluralista, transforma-os em alternativas de referências avaliativas. E o discurso que, então, toma forma é o instrumento essencial para o convívio social, pois os valores “ [...] são fatos sociais primários. Toda sociedade é um sistema de instituições e de usos que pressupõe uma articulação consciente de preferências ou de desvalorizações expressas mediante categorias de orientação de valor”. (HELLER, 1983, p. 127).

Essas “categorias de orientação de valor” dão, pois, forma e modos de conduta ao grupo social, e possibilitam ao homem apropriar-se e operar sobre o ambiente através de categorias de valor que, afinal, existem apenas como discurso. E isso se realiza de duas maneiras distintas: ao nomear, o discurso dispõe e organiza fatos, pessoas e coisas num plano horizontal, e, quando avalia o que foi nomeado, conferindo-lhe um valor, ele dispõe hierarquicamente a realidade em termos de mais e de menos, de modo que aos nomes ajustam-se valores que definem que algo é *mais ou menos justo ou injusto, mais ou menos bom ou mau, mais ou menos importante*, etc. São, portanto, os valores produzidos pelos interesses dos grupos sociais que hierarquizam e comprometem sempre a produção do discurso como acontecimento e intervenção na realidade humana.

Essa realidade, porém, por ser heterogênea, confere um caráter polissêmico ao discurso que, na refração sobre a realidade, não permite que ela seja organizada em definitivo e desorganiza novamente o que estava configurado. Enfim, o discurso, por ser reflexo da heterogeneidade também dos valores que circulam na sociedade, quando realiza a mediação das interações sociais, recoloca em circulação alternativas que tanto podem promover, como dificultar o desenvolvimento do gênero humano. E, assim, o discurso, precisamente pela diversidade dos efeitos que pode produzir, também se submete à avaliação que, afinal, dirá quando ele conduz ou não à reprodução e à consolidação de determinado projeto social.

Desse modo, da relação entre o *eu* e o social, emerge um produto que, na sua contradição interna, tem uma unidade, tanto que, na sua efetiva objetivação, o discurso apresenta traços, tanto das referências sociais, como das ações singulares que os homens realizam nas interações, ou seja, é apenas aparente a imutabilidade das categorias de que fala Heller (1983) porque elas adquirem movimento e fluidez devido às atividades interativas dos indivíduos singulares. E, enquanto responsáveis pelo movimento



contrário à homogeneização e à cristalização, os indivíduos humanizam-se como seres em movimento, pois “ [...] toda categoria orientadora de valor tem um uso *adequado ao objeto*, um *adequado ao sujeito* e um *adequado à situação*. Tais categorias podem ser usadas, portanto, “em conformidade com a coisa, com a tarefa”, “em conformidade com a situação” e “em conformidade com a pessoa. (HELLER, 1983, p. 60).

E como coisas, tarefas, situações e pessoas podem sofrer mudanças ou superações, sempre que os indivíduos têm liberdade para atuar, valores novos podem vir à luz e redimensionar a processualidade social. “Chega-se [porém] sempre à escolha de novos valores depois da conservação constante de determinados valores; a escolha é uma *conseqüência* dessa conservação” (Idem, p. 83), ou seja, todo processo histórico do gênero humano comporta sempre uma reprodução do que já está instituído como um conjunto de alternativas, mas que, exatamente por ser alternativa, é também possibilidade do novo.

E, se o aval social de um valor resulta de uma escolha entre alternativas, a mediação do discurso conduz os inúmeros e prolongados processos de interação que são necessários para que se façam os acordos, o que diz que é indissociável, nesse processo, o social do individual, assim que “na escolha de valor e no uso racional com relação ao valor [...] não se pode pôr entre parênteses o momento da *responsabilidade pessoal*: e tanto menos quanto mais elevado for o valor.” (Idem, p. 89).

Dito, ainda, com outras palavras: um discurso, dependendo dos valores com que opera, pode ser considerado tanto bom como mau, importante ou dispensável, etc. E, assim, porque sua avaliação é social e já não depende de quem o produziu, o discurso pode ser criticado ou elogiado, incentivado ou proibido, tolerado ou excluído, etc.

Um projeto de humanização precisa, porém, marcar certos sentidos para poder dizer o que precisa ser superado e reconstruir os rumos de um vir-a-ser da coletividade:

As boas ações

Esmagar sempre o próximo

não acaba por cansar?

Invejar provoca um esforço

Que incha as veias da frente.

A mão que se estende naturalmente

Dá e recebe com a mesma facilidade.

Mas a mão que agarra com avidez

Rapidamente endurece.  
 Ah! Que delicioso é dar!  
 Ser generoso que bela tentação!  
 Uma boa palavra brota suavemente  
 Como um suspiro de felicidade! (Bertold Brecht)<sup>2</sup>

O sentido que Brecht dá a *boas ações* brota como contraponto a “esmagar sempre o próximo”, “invejar”, “agarrar com avidez” e, embora possa parecer simples como proposta que estabiliza o fugidio, o mesmo discurso que denuncia e propõe, também instala imediatamente novas perguntas sobre o rumo e o modo de viabilizar a utopia: como impedir que o próximo esmague e inveje o próximo? Como modificar o gesto da mão que agarra com avidez e endurece? É possível ser generoso dentro de um universo hostil e competitivo? E, quando uma “boa palavra” é discurso que se faz “um suspiro de felicidade”?

Do dever-ser ao vir-a-ser levantam-se, portanto, ininterruptamente questões que interrogam alternativas e avaliações: o *como* e o *por quê* das coisas e dos acontecimentos, embora sejam imprescindíveis à escolha dos sentidos que direcionarão as condutas de indivíduos e de grupos, apresentam-se instáveis e movediços. E o discurso que interroga será, então, o martelo (Nietzsche, 1996) com o qual os indivíduos podem auscultar e avaliar, aprovar e rejeitar, etc. Os valores, por isso, só podem emergir, como alternativas válidas, de um processo coletivo em que muitas vozes não só interrogam a realidade, mas também polemizam as referências com que operam.

E, porque a escolha de alternativas e a indicação de rumos pressupõem uma atividade coletiva, o indivíduo assume uma cota de responsabilidade pessoal quanto à coerência entre um *dizer* e um *fazer*, principalmente pelas dificuldades que a tarefa impõe:

Sobre o céu e o inferno

Um discípulo perguntou, certa vez, ao vidente:

- Mestre, qual a diferença entre o céu e o inferno?

O vidente respondeu:

- Vi um grande monte de arroz, cozido e preparado como alimento. Ao redor dele estavam muitos homens famintos. Eles não podiam se aproximar do arroz, mas possuíam longos palitos de dois a três metros de comprimento. Pegavam, é verdade o arroz, mas não conseguiam leva-lo à própria boca porque os palitos eram muito longos. E assim, famintos e moribundos, embora juntos, permaneciam solitários curtindo uma fome eterna, diante de uma inesgotável fartura.

Isso era o inferno.

Vi outro grande monte de arroz, cozido e preparado como alimento. Ao redor dele muitos homens famintos, mas cheios de vitalidade. Eles não podiam se aproximar do monte de arroz, mas possuíam longos palitos de dois a três metros de comprimento. Apanhavam o arroz mas não conseguiam levá-lo à própria boca porque os palitos eram muito longos. Mas com seus longos palitos, ao invés de levá-los à própria boca, serviam-se uns aos outros o arroz. E assim matavam sua fome insaciável numa grande comunhão fraterna, juntos e solidários.

Isso era o céu.

(Sabedoria do Povo –2<sup>3</sup>)

Se a falta de solidariedade humana caracteriza, nesse recorte, o inferno, o dever-ser de “um mundo novo e muito mais humano” (Geir Campos) precisa encontrar uma alternativa ao modelo em que os homens “famintos e moribundos, embora juntos, permaneciam solitários curtindo uma fome eterna, diante de uma inesgotável fartura”. E buscar a fartura significa revalorizar a heterogeneidade social, enquanto geradora incessante de diferenças e alternativas de que os homens podem se valer para (re)estabelecer os rumos humanos para seu desenvolvimento. Sem a necessária solidariedade, contudo, as diferenças transformam-se em complexos problemas que, no simulacro, só aparentemente se resolvem. E, então, como efeito, o que poderia ser fartura é transmutado em miséria porque “os palitos”, ou seja, as diferenças atrapalham, afastam e dão origem à “fome eterna”.

O inferno, porém, uma vez reconhecido nos seus nexos causais, torna-se apropriável como discurso que, condenado, pode dar lugar ao dever-ser que toma a carência como “fome de completude” (ALBORNOZ, 1985) que só o outro pode viabilizar.

Por isso, o dever-ser que se opõe ao inferno não pode ser nunca creditado apenas à singularidade do indivíduo isolado: embora o ato seja dele, enquanto executante, a avaliação é acordo que pressupõe a inclusão das vozes singulares que *dizem* os muitos sentidos singulares possíveis da realidade. E, assim, na solidariedade, o discurso, uma vez trabalhado para livrá-lo dos bloqueios e das funções estranhadas, recupera as atividades enunciativas/responsivas como atos comprometidos e responsáveis. E a utopia, enfim, encontra condições para organizar-se quando o discurso é dever-ser que faz da carência o início do processo de humanização.

O dever-ser do discurso, por isso, não está pronto, porque é vagueza que precisa

tomar forma mais nítida para poder orientar o vir-a-ser, assim que o que Brecht chama de “boas ações” pode, somando-se ao poema que condena o amargo, o injusto e o falso, esboçar os contornos de um projeto que se contrapõe a uma lógica societal que está na raiz do estranhamento que produz o simulacro. E, em especial, a “boa palavra que brota suavemente como um suspiro de felicidade”, na medida em que se contrapõe a “esmagar sempre o próximo”, condena também toda e qualquer proposta individualista como a que propõe Hunter ao inventar o indivíduo como origem e fim:

O homem é essencialmente autodeterminante. Ele se transforma no que fez de si mesmo. Nos campos de concentração, por exemplo, nesse laboratório vivo e nesse solo de testes, nós presenciamos e testemunhamos alguns de nossos companheiros comportarem-se como porcos, enquanto outros comportavam-se como santos. O homem tem ambas as potencialidades dentro de si mesmo: a que se efetiva depende das decisões, não das condições. (2004, p. 120).

Esse caráter de autodeterminação que Hunter pretende, ilusoriamente, dar ao homem, está afinado com a idéia de determinação biológica e, obviamente, com o que Brecht lembra da mão que endurece quando se acostuma a “agarrar com avidez”. Quer dizer: a saída para o impasse não se encontra na atividade individual isolada, precisamente porque é preciso operar sobre os valores, sempre trabalhados a muitas vozes.

O grande desafio fica sendo, pois, a superação do individualismo, sem que isso corresponda à anulação das individualidades que, por serem não só constituídas, mas também constitutivas do universo de alternativas, precisam ser valorizadas:

Uma velha fábula indiana conta que, há milhares de anos, vivia em um templo abandonado, uma grande cobra venenosa. Seu nome era Naga e ela tinha em geral bons sentimentos, mas despertava terror nos habitantes da aldeia mais próxima porque – quando incomodada – mordida as pessoas.

Um dia, um sábio desconhecido apareceu misteriosamente no local. Ele sentou-se junto ao templo e chamou Naga para uma conversa. Disse-lhe que a vida é, na verdade, uma grande escola espiritual, e que aprendemos o tempo todo, mesmo quando não temos consciência disso. “Mas”, acrescentou, “o aprendizado é muito mais rápido quando fazemos um esforço por iniciativa própria”.

A consciência de Naga se expandiu. Ela viu a luz da sabedoria e disse que desejava trilhar o caminho consciente. O instrutor mencionou então duas condições básicas para esse tipo de aprendizado.

O primeiro passo é o autocontrole”, disse ele. “O processo sagrado começa quando o aprendiz deixa de obedecer aos

instintos animais.” E acrescentou, antes de prosseguir viagem: “Ao mesmo tempo, há uma outra condição. É preciso ser fraterno e pacífico em relação a todos os seres.”

Impressionada pela força das palavras do mestre, Naga deixou de lado as preocupações mundanas. Praticou meditação, Aproximou-se da sua alma imortal e experimentou a paz do universo infinito. Ela também tomou uma decisão: “De agora em diante, vou controlar os meus instintos e não morderei mais ninguém.”

Como a lei da evolução estabelece que todo conhecimento deve ser testado na prática, o novo comportamento de Naga chamou a atenção das crianças da aldeia. Por que razão ela ficava o dia todo imóvel, em jejum, recitando mantras e meditando sob o calor do Sol? Quando todos compreenderam que ela não atacava, começaram os risos, o desprezo e as agressões à base de paus e pedras. Com o tempo, a cobra emagreceu. Adoeceu. Sua pele começou a cair. Mas ela perseverava.

Um ano depois, o animal estava sem forças e à beira da morte, quando o mestre desconhecido apareceu outra vez e sentou-se para conversar. A cobra contou ao sábio o que acontecera, e falou – feliz – da sua fidelidade ao caminho espiritual. Surpreso com o sofrimento de Naga, o mestre explicou que tamanha dor não era necessária:

“Amiga, eu disse para você não atacar. Não disse que não ameaçasse morder. Não disse que não preparasse o bote. Não deixe de impor respeito: não faça mal a ninguém, mas – quando necessário – defenda-se sem violência.” (PLANETA, novembro de 2003, p. 19)<sup>4</sup>.

A adaptação, pois, das singularidades aos valores sociais não pode conduzir ao assujeitamento que sempre representa desrespeito e humilhação. O equilíbrio entre o singular e o social não ocorre sem conflitos, mas encontrá-lo abre as portas à possibilidade das ações solidárias em que a mediação transforma as diferenças em alternativas e motivações enriquecedoras, precisamente porque, nas interações, elas se expõem às avaliações do outro: os atos responsivos – alternados e responsáveis – determinarão, conseqüentemente, se a diferença representa o crescimento possível ou o risco da desestruturação. Isto é: a diferença pode, dependendo do valor-guia que for acionado, tornar-se *condição de libertação* ou, ao contrário, materializar-se como instrumento de *dominação* e de *exclusão social*.

E uma boa palavra para designar esse *mundo novo e muito mais humano* em que os indivíduos poderão conviver e crescer nas interações, fragilizando-se na humildade, mas fortalecendo-se no respeito, é o amor:

Amor não é só

Amor não é só de homem

por uma mulher  
 ou de uma mulher por um homem  
 Amor é tudo  
 que é justo e livre  
 Amor é horror a tudo  
 que o ser inventa  
 para humilhar outro ser. (MURRAY, 1992, p.9)

A voz que amplia o sentido de *amor*, na verdade, propõe uma *amorosidade* como um dever-ser de um discurso que fala da humanização enquanto gesto “justo e livre” que condena a humilhação do outro como um “horror”. O poema, porém, não encerra uma questão como se os sentidos de *humanização* e de *amorosidade* pudessem instalar uma transparência e uma tranqüilidade. Pelo contrário, precisamente por ser discurso, o texto instaura novos desafios quando fala em *ser justo* e *ser livre*, ou, ainda, mantém uma certa vagueza quanto ao que é, de fato, *humilhar*.

Em outras palavras, no discurso da amorosidade manifesta-se uma processualidade que precisa ser compreendida na sua unidade para que não se cometa o equívoco de eleger uma referência como se ela tivesse um sentido transparente e fixo e, por isso, desequilibrar a tênue possibilidade de compreensão da relação do valor-fim da vida com o valor-meio da liberdade, o que se torna, particularmente visível com a expressão “ser justo”. Os sentidos que a expressão pode produzir tanto podem tanto afirmar que é justo *dar o mesmo a todos (desiguais)*, como entender ser justo *dar a cada um conforme suas necessidades*, ou, então, *conforme seus méritos*.

Ora, diante da heterogeneidade social, a opção por um determinado sentido como o único apropriado para *fazer justiça*, instala, obrigatoriamente, um conflito e uma injustiça possível que só serão superados na medida em que os diferentes sentidos possíveis efetivamente forem considerados alternativas para diferentes situações sociais, ou seja, *fazer justiça* implica, como ponto de partida, avaliar os sentidos como alternativas que dependem da negociação de acordos.

Assim, se o amor é horror a tudo que humilha, a utopia, enquanto “repouso amoroso sobre o devenir do que há é a base mais forte para rebelar-se contra o que existe” (BAUMAN, 2004, p. 308), objetiva-se como discurso que entende a amorosidade também como uma rebeldia que, por ser amorosa, não se conforma a uma lógica societal que encena, ao mesmo tempo, um jogo da competição e a simulação da generosidade. A desobediência a um referencial desumanizante requer, pois, uma

atividade radicalmente solidária em que o *eu* e o outro, num gesto de ousadia, se despem das máscaras para se estenderem as mãos e amar-se, ou seja, o dizer-se para o outro implica também a afirmação de que há disposição para ouvir e avaliar. Quem não se diz é porque não se dispõe a ouvir e, por isso, dispensa a inclusão do outro e a possibilidade de ser amoroso.

Não se submeter ao que se opõe ao ser amoroso lembra, porém, a importância do afastamento dos determinismos com os quais o homem nasce, mas dos quais precisa se libertar para ser pleno:

A lenda do monge e do escorpião<sup>5</sup>

Monge e discípulos iam por uma estrada e, quando passavam por uma ponte, viram um escorpião sendo arrastado pelas águas. O monge correu pela margem do rio, meteu-se na água e tomou o bichinho na mão. Quando o trazia para fora, o bichinho o picou e, devido a dor, o homem deixou-o cair novamente no rio. Foi então à margem e tomou um ramo de árvore, adiantou-se outra vez a correr pela margem, entrou no rio, colheu o escorpião e o salvou. Voltou o monge e juntou-se aos discípulos na estrada. Eles haviam assistido à cena e o receberam perplexos e penalizados.

“Mestre, deve estar doendo muito! Por que foi salvar esse bicho ruim e venenoso? Que se afogasse! Seria um a menos! Veja como ele respondeu à sua ajuda! Picou a mão que o salvara! Não merecia sua compaixão!”.

O monge ouviu tranqüilamente os comentários e respondeu:

“Ele agiu conforme sua natureza, e eu de acordo com a minha”.

No texto, fala-se de duas naturezas distintas que produzem condutas diferentes: o homem atua com valores e o escorpião reage conforme seus determinismos biológicos e fere – porque não tem referências para fazer avaliações – aquele que o salvou. Já o homem, além da natureza biológica, orienta-se pela avaliação da responsabilidade que tem com a vida. E, exatamente por não produzir e operar com valores, o animal não pode avaliar o gesto do monge que resultou de uma escolha entre várias alternativas e não pode exercitar a gratidão.

E, por mais que certas manifestações de animais possam parecer amorosidade, gratidão, respeito, etc.,

Só os seres humanos são capazes de julgar e de raciocinar; nós entendemos as conseqüências das coisas e pensamos a longo prazo. É também verdade que os seres humanos podem

desenvolver uma infinita capacidade de amar, enquanto os outros animais só são capazes de experimentar formas limitadas de amor e afeição. Quando os humanos se tornam irados, todo o seu potencial se perde. Nenhum inimigo, por mais armado que esteja, consegue anular todas as nossas boas qualidades, mas a raiva pode. Ela é a grande destruidora. (DALAI LAMA, 2005, p. 25).

E, embora em inúmeros momentos da história dos homens haja razões suficientes para duvidar e perguntar se “seriam os seres humanos tão mesquinhos a ponto de serem incapazes de agir humanamente, a menos que se sintam instigados e por assim dizer compelidos pela sua própria dor, ao ver outros sofrerem?” (ARENDRT, 1998, p. 23), um projeto de utopia nasce exatamente do perguntar pela superação possível, ou seja, perguntar pela possibilidade de uma humanização e pelas referências-meio que, acolhidas no discurso, podem promover o dever-ser do “agir humanamente”.

E, assim, modificando a indagação de Arendt, é preciso avaliar se não *teriam* os seres humanos se tornado, por efeito de equívocos históricos, incapazes de agir humanamente? Em outras palavras, a incapacidade de “agir humanamente” poderia não ser inerente, mas adquirida e, por isso, deveria ser abordada, não no acontecimento isolado e singular, mas dentro de uma perspectiva de totalidade porque

[...] perde todo sentido se isolarmos o momento da escolha de valor da *totalidade* do agir e da personalidade do homem, de sua relação com o mundo: no momento da escolha, ainda não nos pode guiar o valor escolhido. [...] Se uma personalidade escolhe um valor, sua consciência não é uma *tabula rasa*. Chega-se sempre à escolha de novos valores depois da conservação constante de determinados valores; a escolha é uma *conseqüência* dessa conservação. Trata-se de um ato livre, autônomo, já que é um ato de escolha, de decisão, ainda que jamais independente das anteriores ações racionais com relação ao valor; *de resto, a própria escolha constitui uma ação*. (HELLER, 1983, p. 83).

O discurso, pois, quando tenta apagar a dimensão social do homem, orienta os comportamentos a serem semelhantes ao do escorpião de que fala a lenda, ou seja, o indivíduo animalizado e movido apenas por impulsos de competição e de sobrevivência, não pode reconhecer os valores que fundam a amorosidade e desconhece a liberdade que produz a solidariedade.

E, por isso, a insurgência contra um processo de desumanização, representa, também, fazer da rebeldia um processo constitutivo de um dever-ser que inclua, forçosamente, outra palavra ao discurso: *coragem*. É ela a atitude que funda o enfrentamento, ao mesmo tempo que aceita, como *ousada humildade*, as manifestações



responsivas do outro.

Uma interação desse nível, (re)humanizada, requer, antes de tudo, que os indivíduos tenham a ousadia de trabalhar-se, em especial, quanto aos efeitos de um modelo social e os determinismos biológicos que promovem o retorno à barbárie. Em outras palavras, assim como diz Bauman (2004): “sem humildade e coragem não há amor. Essas duas qualidades são exigidas, em escalas enormes e contínuas, quando se ingressa numa terra inexplorada e não-mapeada”. (p.22).

Ganha força, no que diz Bauman, a positividade do sentido do risco porque o discurso que mediará a interação é “terra inexplorada” na medida em que não é transparente e “não-mapeada”. A coragem que o indivíduo retira, como força para assumir os riscos e as incertezas, alimenta-se, na verdade, da expectativa dos efeitos da amorosidade que a interação pode produzir.

Assim, cultivar a humildade e a coragem significa, sobretudo, preparar-se para atuar sobre o risco inerente ao ato amoroso porque “amar significa manter a resposta pendente ou evitar fazer a pergunta. Transformar *um* outro num alguém *definido* significa tornar indefinido o futuro. Significa concordar com a indefinibilidade do futuro.” (Idem, p. 36)

E esse futuro só poderá objetivar-se como possibilidade acontecida, se o discurso abrigar a idéia de que a pluralidade de interpretações (HELLER, 1983) é fundamental na construção de um novo modelo social, uma vez, porque, assim, nega-se o caráter eminentemente biológico do processo, e, segundo, alavanca-se o entendimento de que pessoas não se constroem sozinhas, mas necessitam da diversidade como possibilidade de singularização.

Na verdade, estar disponível à pluralidade de interpretações inicia com o acesso aos valores do plano imediato e, por estarem eles sempre carregados de sentimentos e afetos, a socialização implica um discurso que direciona, mas também valoriza o querer bem e o cuidado com o indivíduo e com as coisas singulares. Já o afastamento dos valores do cotidiano, sem negá-los de todo, sempre significa um caminhar em direção ao genérico onde prevalecem os valores éticos e morais. Quem, porém, não puder vivenciar os efeitos positivos da amorosidade no cotidiano, dificilmente o fará no plano social mediato, pois são também referências afetivas as que motivam e fundam a relação moral e ética do indivíduo com o gênero.

A amorosidade não desaparece, pois, no plano mediato: ela é vital em qualquer esfera social, embora assuma dimensões diferentes, ou seja, os valores são positivos na

medida em que podem ser avaliados como um olhar amoroso, não só sobre as coisas e as pessoas imediatas ao indivíduo, mas também como uma projeção interessada sobre o que forma o horizonte social mais distante pelo qual, por sua vez, se orienta, em parte, o mundo do cotidiano.

A amorosidade, pois, quando dá forma ao discurso, abre as perspectivas para um mundo novo em que possam habitar, sem serem humilhados na sua dignidade, todos os homens:

Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros . (ARENDRT, 1998, p. 31).

Dar ao mundo uma dimensão humana pela via do discurso coloca, porém, o desafio de encontrar formas de operar com uma mediação que não pode revelar certezas. E, por isso, o dever-ser do discurso precisa buscar incessantemente garantias para a liberdade do diálogo através do qual se humanizam as alternativas e se constituem as individualidades. O homem amoroso caracteriza, portanto, a sua atividade como humana porque os valores que o orientam resultam de uma atividade solidária com seu semelhante, quer seja ele do presente, do passado ou do futuro. Isto é: a amorosidade exercita a escolha e o debate dos valores, entre os quais, o da *gratidão*, que, por sua vez, gera a capacidade de *perdoar* – a si e ao outro – pelo equívoco eventual, o que não significa submeter-se à humilhação de ter que aceitar a repetição do que foi perdoado. Assim, se a gratidão reconhece a importância da diferença, o perdão compreende os equívocos, mas exige o arrependimento que leva à sua superação para que o respeito não fique prejudicado. A gratidão, assim, desdobra-se como *compromisso e responsabilidade* com o futuro e abre novas perspectivas de convívio:

Ao avaliar esses afetos, de pouco adianta levantarmos a questão do desprendimento pessoal, ou antes a questão da abertura aos outros, que é de fato a precondição para a “humanidade”, em qualquer acepção do termo. Parece evidente que, a esse respeito, partilhar a alegria é absolutamente superior a partilhar o sofrimento. A alegria, não a tristeza é loquaz, e o diálogo verdadeiramente humano difere da simples conversa, ou mesmo da discussão, por ser inteiramente permeado pelo prazer com a outra pessoa e o que diz. (Idem,

p. 23).

O discurso da amorosidade toma forma, portanto, quando à gratidão acrescentam-se as referências que avaliam positivamente o perdão, a partilha da alegria e o diálogo prazeroso. E, desse modo, a responsabilidade quanto aos efeitos das escolhas se divide entre os interlocutores, porquanto a interação destaca a importância da figura do outro como a singularidade que pode responsivamente partilhar a busca do certo para construir a alegria de viver em comunidade.

Na verdade, o que se afirma aqui, quando se aproxima a produção de respostas com o sentimento de carência do outro, é a absoluta impossibilidade de humanização das relações quando, não há o outro com quem o *eu* se constitua na atividade interativa, e com quem a responsabilidade pelos efeitos do ato discursivo passam a ser divididos: o *eu* produz o discurso, mas não tem controle sobre os sentidos que dele o receptor poderá retirar, o que estabelece algumas compreensões sobre a relação:

1. O outro precisa objetivar, através do discurso, seus valores, para que o *eu* possa apropriar-se e incluir-se na generidade humana.
2. O outro, na interação produtiva, será a instância de interpretação e de avaliação das singularizações realizadas pelo *eu* e co-responsável pelos efeitos.
3. O outro é aquele a quem o *eu* precisa estender o discurso como possibilidade de ponte que, ao ser construída, constitui a cumplicidade e as individualidades.
4. O outro, para poder preencher a carência afetiva do *eu*, precisa que esse *eu* se diga como singularidade, porque só se pode amar na sua plenitude o que se conhece.

Diante da importância do outro, é impossível o discurso da amorosidade não cultivar a *gratidão* pela presença da(s) voz(es) com quem o *eu* estabelece a dialogia e a atividade responsiva. E valorizar a voz do outro cria novos desdobramentos de sentidos dos quais emergem os valores de *respeito* e de *humildade*. Respeitar o que diz o outro implica esforçar-se para não impor interpretações distorcidas à voz do outro, o que é evitado submetendo-se a interpretação à avaliação responsiva, ou seja, do exercício da responsividade resulta a humildade necessária para não engessar sentidos, mas aceitar o movimento gerado pelas possibilidades.

O discurso amoroso é, enfim, o que o homem dá ao outro como um dom: falar para servir de referência à apropriação do outro e construir as condições de interação em

que a felicidade maior é poder dizer-se, sem receios e tornar-se referência para o outro:

Dois homens, seriamente doentes, ocupavam o mesmo quarto em um hospital. Um deles ficava sentado em sua cama por uma hora todas as tardes para conseguir drenar o líquido de seus pulmões. Sua cama ficava próxima da única janela existente no quarto.

O outro homem era obrigado a ficar deitado de bruços em sua cama por todo o tempo.

Eles conversavam muito. Falavam sobre suas mulheres e suas famílias, suas casas, seus empregos, seu envolvimento com o serviço militar, onde eles costumavam ir nas férias.

E toda tarde, quando o homem perto da janela podia sentar-se, ele passava todo tempo descrevendo ao seu companheiro as coisas que ele podia ver através da janela. O homem na outra cama começou a esperar por esse período onde seu mundo era ampliado pelas descrições do companheiro.

Ele dizia que da janela dava pra ver um parque com um lago bem legal. Patos e cisnes brincavam na água, enquanto as crianças navegavam seus pequenos barcos. Jovens namorados andavam de braços dados no meio das flores e estas possuíam todas as cores do arco-íris.

Grandes e velhas árvores cheias de elegância formavam uma bela paisagem..

Quando o homem perto da janela fazia suas descrições, ele o fazia de modo primoroso e delicado, com detalhes e o outro homem fechava seus olhos e imaginava a cena pitoresca.

Uma tarde quente, o homem perto da janela descreveu que havia um desfile na rua e embora ele não pudesse escutar a música, ele podia ver e descrever tudo.

Dias e semanas passaram-se. Em uma manhã, a enfermeira do dia chegou trazendo água para o banho dos dois homens, mas achou um deles morto. O homem que ficava perto da janela morreria pacificamente durante o seu sono à noite.

Ela estava entristecida e chamou os atendentes do hospital para levarem o corpo embora.

Assim que julgou conveniente, o outro homem pediu à enfermeira que pusesse sua cama para perto da janela. A enfermeira ficou feliz em poder fazer esse favor para o homem e depois de verificar que ele estava confortável, deixou-o sozinho no quarto.

Vagarosamente, pacientemente, ele se apoiou em seu cotovelo para conseguir olhar pela primeira vez pela janela.

Finalmente, ele poderia ver tudo por si mesmo. Ele esticou-se ao máximo, lutando contra a dor para poder olhar através da janela e quando conseguiu fazê-lo, deparou-se com um muro todo branco.

Ele então perguntou à enfermeira o que teria levado seu companheiro a descrever-lhe coisas tão belas, todos os dias, se pela janela só dava pra ver um muro branco?

A enfermeira respondeu que aquele homem que morreria era cego e não poderia ver nada mesmo que quisesse. Talvez ele só estivesse pensando em distraí-lo e alegrá-lo um pouco mais com suas histórias. (Gazeta do Povo, 10-09-1998, p. 13) .

O discurso, cujo dever-ser se compromete com a amorosidade, pode encontrar, neste texto, as melhores orientações, na medida em que se explicita que o *querer o bem*

*do outro* significa superar suas limitações biológicas e constatar que, apesar de cego, “ele podia ver através da janela”. Sem esse *querer o bem do outro* não há, na verdade, um dever-ser que se afasta do biológico, precisamente porque o *querer* não se volta apenas a um corpo coisificado, mas é um estímulo a um crescimento que poderá levar o outro a “ver por si mesmo”. Falar, pois, coloca o outro em cena, de modo que ele possa “ver” e aprender a ver, apesar das limitações de quem fala. E, a amorosidade, quando é motivada pela carência do outro que, impossibilitado de se mover, espera “pelas descrições do companheiro”, pode prescindir das certezas de “ver” com exatidão e perfeição, mas não pode deixar de ser afeto e solidariedade.

E, mesmo que morra o corpo, sobrevive o discurso que, enquanto amorosidade motiva a superação do “muro branco” biológico: na narrativa, o gesto, que é doação, liberta, já que, na ausência do outro, aquele que parecia imobilizado na cama, percebeu que “finalmente, ele poderia ver tudo por si mesmo”. A alternância dos atos de dizer constrói, assim, as condições para ambos os interlocutores, cada um de seu lugar social, avaliarem e conduzirem o processo de desenvolvimento de suas consciências singulares. Como as palavras, porém, não são transparentes, o que garante o jogo da amorosidade é efeito da responsabilidade do ato que constrói a confiança. O discurso, pois, necessita apoiar-se na coerência entre um dizer e um fazer, o que, ato após ato, consolida a confiabilidade de que depende a expansão do *eu* na direção do outro:

O amor, por outro lado, é a vontade de cuidar e de preservar o objeto cuidado. Um impulso centrífugo, ao contrário do centrípeto do desejo. Um impulso de expandir-se, ir além, alcançar o que “está lá fora”. [...] 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. (BAUMAN, 2004, p.24).

Essa expansão, obviamente, não pode ser de ordem biológica exatamente porque a amorosidade resulta da intervenção da consciência sobre o universo de possibilidades e torna-se acontecimento real apenas com a mediação de um conjunto de valores que impulsionam o “eu que ama [e] se expande para o mundo”. O discurso, ao portar-se como instrumento de intervenção, é pleno de referências que convidam o indivíduo a *ousar dizer-se e dar-se a ser dito pelo discurso do outro*.

No discurso amoroso, pois, ao contrário do que se dá no simulacro, os interlocutores expõem-se ao responsivo, isto é, se, no simulacro, o indivíduo faz da fala

um instrumento de esquiva e de exploração daquele que se desnudou nos seus carecimentos, na relação fundada na amorosidade, cultiva-se a coragem para ousar o risco do novo.

Um certo grau de insegurança faz parte, pois, da liberdade de escolha e define o valor correlato da *responsabilidade* pelas avaliações realizadas com as referências alocadas. Isto é: dependendo das referências que o indivíduo escolher para orientar a atividade de sua consciência, os efeitos que se traduzem em atos podem tanto significar um querer da amorosidade, como uma estratégia de simulação. E isso acarreta a idéia de responsabilidade pessoal, já que é dado ao indivíduo optar entre um elenco de valores que se alinham em termos de graus de mais e de menos entre dois extremos opostos:

“...o que estabelece o conteúdo de valor de um amor ou de um ódio concreto, é, em primeiro lugar, *quem, por que e como* se ama ou se odeia. Os tipos são inumeráveis, mas o elemento fundamental da valoração vem dado pelo grau em que o particular (a instituição) que amo ou odeio é *objetivamente merecedor de amor e ódio*, pela quantidade de valores ou de desvalores genéricos nele incorporados. (HELLER, 1977, p. 379)

A concepção de graus que há entre os opostos *amor* e *ódio* permite entender que, num hipotético ponto de equilíbrio, há a indiferença e, nos demais, os sentimentos intermediários como *amizade, inclinação, aversão, simpatia, antipatia*, etc., cujos sentidos vagos precisam ser trabalhados para se fazerem orientação, de modo que, sem a mediação discursiva, a escolha fica prejudicada.

A amorosidade nega-se à objetificação e convida à cumplicidade de sentidos aqueles que, através da interação verbal, conseguiram construir uma confiabilidade que suporta a pluralidade das interpretações. E construir a cumplicidade de sentidos iguala-se a contar um segredo a alguém em quem se confia; é um dar-se que implica a confiança para dizer-se, pois:

Amar significa abrir-se ao destino, a mais sublime de todas as condições humanas, em que o medo se funde ao regozijo num amálgama irreversível. Abrir-se ao destino significa, em última instância, admitir a liberdade no ser: aquela liberdade que se incorpora no Outro, o companheiro no amor. (BAUMAN, 2004, p. 21).

É a coragem de abrir-se e de correr os riscos do imprevisível que dá origem ao “regozijo num amálgama irreversível” porque o amor consolidou a conquista de uma

cumplicidade prazerosa – e isso, evidentemente, não se refere apenas à sexualidade – em que a interação entre os indivíduos não só respeitou uma liberdade, mas a construiu e promoveu solidariamente.

E a descoberta de que a liberdade, na medida em que inclui o outro, só é um bem pessoal quando também é social, faz da interação um momento de regozijo e de amálgama. A amorosidade, então, não representa uma qualidade de alguém, mas é algo que se constrói **entre pessoas em interação, cada uma comprometida com referências do lugar social ao qual pertence**, mas disposta a **cultivar as diferenças como possibilidade de crescimento**. E, porque há a intenção de doar, as diferenças de sentido – por exemplo, para *liberdade, justiça, respeito, etc.* – são, na verdade, alternativas que devem ser consideradas como um dom que as individualidades oferecem e trocam entre si na interação, ou seja, as diferenças precisam ser ditas para que haja um dizer-se e um dar-se a conhecer para haver um amar possível. A diferença como singularidade é dom a ser avaliado com um bem que se recebeu e que se compartilha com o outro.

O dom, pois, é algo que pode ser dado, mas não pode ser pedido, porque quem dá o dom não pode ser transformado em objeto que se dá, mas em individualidade que tem a alegria de dar. O dom é um presente especial que se dá, mas o gesto de dar não pode ser usado por quem recebe como uma forma de aprisionar aquele que dá, o que diferencia *prazer* e *amor*. No prazer, alguém busca o outro e pede algo para satisfazer o desejo, enquanto no amor, alguém se dá sem que o outro peça ou queira tê-lo apenas como fonte de prazer. Por isso, o amor sempre precisa superar o *querer receber* para poder *querer dar*.

A amorosidade é incompatível com o *ter* que funda uma lógica societal capitalista. Buscar o outro para apenas usufruir é tentar imobilizar pela posse e a ausência de movimento é a morte. A vida depende do movimento que produz a diferença a todo instante, e a doação - porque ela não aprisiona o indivíduo – estimula e enriquece, tanto as pessoas imediatamente próximas, como contribui para uma processualidade saudável do gênero humano, ou seja, o indivíduo “... ao dar, não pode deixar de levar alguma coisa à vida da outra pessoa, e isso que é levado à vida reflete-se de volta no doador; ao dar verdadeiramente, não pode deixar de receber o que lhe é dado de retorno. Dar implica fazer da outra pessoa também um doador e ambos compartilham da alegria de haver trazido algo à vida.” (FROMM, 1986, p. 47).

Quando, porém, o indivíduo busca o outro para *ser amado*, em lugar de *amar*, ou

porque desconhece as condições de amorosidade, ou por falta de coragem e humildade, cultiva, para si e para o outro, o terreno da frustração e do ressentimento. A incapacidade para perceber que participar da interação amorosa exige um disciplinado trabalho de superação de obstáculos naturais e sociais faz com que o indivíduo busque, incessantemente, justificativas para não expor-se ao amor. E, quando entende que “[...] nada há a aprender a respeito do amor [opera com] a idéia de que o problema de amor é o problema de um *objeto* e não o de uma *faculdade*.” (Idem, p. 20).

Essa postura poderia – se prevalecesse a dimensão biológica como referência avaliadora dos atos humanos – ser debitada apenas a uma negligência de ordem pessoal, mas se se lembrar que o atual modelo social caracteriza-se, exatamente, em coisificar pessoas em função do lucro, o obstáculo à doação tem uma gênese social, ou seja, “numa cultura em que prevalece a orientação mercantil, e em que o sucesso material é o valor predominante, pouca razão há para surpresa no fato de seguirem as relações do amor humano os mesmos padrões de troca que governam os mercados de utilidades e de trabalho”. (Ibidem, p. 22).

O homem, pois, quando busca, na dimensão biológica ou nas condutas de animais, orientações e respostas para preencher suas carências de afeto, conscientemente ou não, responsabiliza apenas os seres singulares – pessoas ou animais – pelo insucesso ou fracasso de suas interações. E isso pode ser considerado um equívoco perigoso, na medida em que o indivíduo, na sua confusão, não foca o universo social como o lugar onde as referências hierarquizadas e hegemônicas podem, mais do que qualquer outra instância, ser responsabilizadas pelo estranhamento que prejudica as interações humanas.

Do conhecimento, pois, dos nexos causais sociais que promovem e sustentam obstáculos e dificuldades, depende o domínio de um meio de avaliação das responsabilidades de eventos e atos, o que, em outros termos, se explica como condição de amorosidade. Quer dizer: o consumismo, a ignorância e a covardia devem ser entendidos como obstáculos incompatíveis com os valores de humanização. A condição de amorosidade, enquanto, possibilidade de humanização, necessita da mediação de um discurso que, na sua inquietude, se desdobra, necessariamente, para além do que ocorre no imediato dos acontecimentos.

E, então, o discurso da amorosidade, na medida em que valoriza o resultado da atividade coletiva e histórica dos homens, será dever-ser que, desde o início, prevê a liberdade de manifestação de todas as vozes humanas, porque são essas vozes que,



avaliando e avalizando, criticando e se comprometendo, respeitando e perdoadando, podem tornar-se cúmplices de um projeto de (re)humanização. E falar será também cobrir o outro do afeto que é antônimo do medo (ALBORNOZ, 1985):

[...] eles falavam, e os assuntos não eram esses de namorados; falavam de tudo, interessados um no que o outro dizia, trocavam idéias como se fossem dois grandes amigos, o que é raro entre homem e mulher. [...] aí, de repente, um carinho – sem olhares melosos, nada. Apenas a necessidade de tocar no outro, só isso. Estavam ali, inteiros, muito próximos e muito seguros. [...] Não, o amor não é lindo, como se diz banalmente: o amor é muito bonito quando é de verdade, e o deles era. (LEÃO, 2003, C2, ).

É esse falar de interlocutores “muito próximos e seguros” que confere a um discurso amoroso o caráter de verdade. Não a verdade imutável e cristalizada, mas a do momento dividido entre os indivíduos em interação, e que, por ser polissemia e risco, depende de uma atividade de permanente reavaliação para poder produzir o encontro confiável e a cumplicidade da partilha.

Por isso, um discurso da amorosidade não pode expandir-se na sua plenitude numa sociedade em que a referência do *ter* é central como orientação das relações humanas. A diferença entre *ter amorosidade* e *ser amoroso* explicita a diferença entre a posse e a doação, entre o prazer e a felicidade, entre os tempos sombrios e a humanização.

Em resumo:

1. O conceito do valor-fim “vida” que orientará o discurso de uma utopia da amorosidade deve trabalhar não um ponto de chegada, mas um caminho a andar. E esse caminhar envolve a desobstrução do discurso em termos de superação das referências desumanizantes que se constituem em torno do sentido de *ter*. Como o valor-fim é referência polissêmica e polêmica, não há um *a priori* fixo e cristalizado, há uma direção que os indivíduos em ação (re)desenham entre o ir-e-vir do valor-fim e dos valores-meio.
2. O discurso, libertado do estranhamento, ao ser tecido pelas múltiplas vozes em interação, tecerá também as coordenadas de um projeto social da amorosidade.
3. A recuperação da dialogia plena significará que o discurso poderá reverter a hierarquização cristalizada dos valores que provocaram historicamente diferentes modelos de dominação e de exploração dos homens. E isso

representará, além de um *redimensionamento da vida*, a *remotivação da caminhada solidária*, o *respeito* e a *gratidão* pelos efeitos positivos que podem produzir as diferenças, o *perdão* aos equívocos desvinculados dos objetivos da exploração do semelhante, a *humildade* para assumir a fragilidade humana, a *generosidade na doação*, etc.

4. A coragem para assumir o risco de uma permanente (re)construção dos sentidos que avaliam e orientam, afastará o risco maior que representa o medo que se esconde sob o manto do simulacro, ou seja:

Existe uma multiplicidade de campos de valor não derivados do lucro capitalista (poéticos, amorosos, éticos, desejanter) que podem ser descobertos. Uma variedade, sempre em aberto de cartografias emancipatórias, que permitam o estabelecimento de um tipo de **sentido ecológico do político**: o político como pulsão de vida, ou seja, o predomínio de uma **prática política do amor** (pulsão de amor) por sobre as práticas de poder derivadas das pulsões destrutivas. Práticas produtoras de singularidades, que sirvam para a formação de uma sociedade de auto-gestão, onde os homens tenham acesso a sua autonomia. Uma lógica cultural, diria, ecológica como expressão da alteridade e repúdio de toda tecnologia do inerte. Uma cultura, que sem ter horror do novo, permita a continuidade (o retorno) dos vínculos de solidariedade. O político também é a busca do amor. (WARAT, 1996, p. 19).

E o homem, enfim, produto e produtor de amorosidade, assumirá responsabilmente sua singularidade como riqueza que partilhará com o outro. O discurso será, então, orientação de um vir-a-ser: será travessia.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Texto inédito, no qual o autor estava trabalhando quando do seu falecimento.
- <sup>2</sup> [www.culturabrasil.pro.br/brechtantologia.htm](http://www.culturabrasil.pro.br/brechtantologia.htm)
- <sup>3</sup> [www.bethynha.com.br/lenda.htm](http://www.bethynha.com.br/lenda.htm)
- <sup>4</sup> Planeta – Edição 374, Ano 31, nº 11 – São Paulo, Editora Três, 2003.
- <sup>5</sup> [www.vertex.com.br/USERS/san/monge.htm](http://www.vertex.com.br/USERS/san/monge.htm)

## REFERÊNCIAS

ALBORNOZ, Suzana. *Ética e Utopia*. Porto Alegre: Movimento, 1985.

ARENDT, H. *A condição humana*. 6. ed. São Paulo: Forense Universitária, 1993.

----- *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

BAKHTIN, M. *Para uma filosofia do ato*. Tradução de Carlos Alberto Faraco e Cristóvão Tezza. Mimeo. S.d.

BAUMAN, Z.Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. R. de Janeiro: Zahar, 2004.

FROMM, E. *A Arte de Amar*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.

GOLDMANN, L. *A criação cultural na sociedade moderna*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

HELLER, A. *Sociologia de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1977.

----- *A filosofia radical*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HUNTER, J.C. *O Monge e o Executivo*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

LEÃO, DANUZA. Um amor tão bom. In. Folha de São Paulo, Caderno Cotidiano, C2, São Paulo, 22/06/2003.

MORIN, E. *Cultura de massas no século XX: Neurose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

MURRAY, R. Amor não é só isso. In. *Fruta no Ponto*. São Paulo: FTD, 1992.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução Delfim Santos Fº. Lisboa: Guimarães, 1996.

WARAT, L.A. *Por quien cantan las sirenas*. Joaçaba/Florianópolis: UNOESC/UFSC, 1996.