

# Adultos adolescentes, família fragilizada e sociedade esfacelada



## RESUMO

Assistimos, neste começo de século, à interdição das diferenças: tudo parece organizar-se para que o indivíduo, no afã de buscar a igualdade entre os sexos, acabe por achar que somos todos parecidos. A sociedade, fascinada por si mesma, olha-se num espelho quebrado pela ausência de alteridade. Nessa realidade despedaçada, reconhecer a diferença torna-se inaceitável, porque se induz a encerrar o outro na representação de si para fazê-lo existir socialmente no prolongamento da própria imagem.

No seio familiar, esse fenômeno provoca o enfraquecimento ou a negação de uma série de funções simbólicas que permitem ao indivíduo vincular-se socialmente com os outros e, como efeito, o indivíduo dessocializa-se até tornar-se desinstitucionalizado. Uma vez fragilizada, a família perde sua insubstituível aptidão de formar indivíduos socializados, criando as bases para uma sociedade esfacelada.

*Palavras-Chave:* Família, Sociedade, Diferença, Ruptura, Crise.

## ABSTRACT

### *TEENAGERS ADULTS, WEAKENED FAMILY AND SHATTERED SOCIETY*

*In the beginning of this century, we have witnessed an interdiction of differences: everything seems to be disposed in order to lead the individual, in his eagerness to seek gender equality, to believe that we are all alike. Fascinated by itself, society looks into a mirror broken by the lack of otherness. In this scattered reality, the acknowledgement of differences becomes unacceptable, because the individual is lead to believe that the recognition of others is limited to its own reflection, in order for them to socially exist only as an extended image of one's self.*

*Within the family, these events cause the weakening or denial of numerous symbolic functions that allow an individual to socially relate with others and as a result the individual dissocializes until he*

*becomes noninstitutionalized. Once it's weakened, the family loses its irreplaceable faculty to form socialized individuals, creating the foundation of a scattered society.*

**Keywords:** Family, Society, Difference, Break, Crisis.

## **INTRODUÇÃO**

Nos dias atuais, a palavra-chave nas relações sociais é a diversidade. A reivindicação das identidades próprias que, no fundo, definem as diferenças, nunca foi tão significativa: desde as relações entre nações e a autodeterminação dos povos até a adoção de novos papéis sexuais tomados a partir de novas visões da sexualidade.

Embora a reivindicação das diferenças não seja um fenômeno estritamente novo, é inquietante observar que, paralelamente a partir dos anos sessenta, mas, sobretudo, depois de Maio de 1968, fala-se, cada vez mais, de “comunidades”, sejam elas locais, periféricas, sexuais, etnográficas, de estilos de vida, tanto mais quanto se enfatiza o rompimento com o vínculo social.

Ao se multiplicarem os grupos minoritários, muitos por intermédio de ficções identitárias, nossa sociedade dá a ilusão de tolerar a diferença, quando, na verdade, acaba por anulá-la: ser idêntico na tribo social e não se sentir ligado socialmente ao conjunto da sociedade. A diferença exaltada no parágrafo anterior resta aqui ofuscada justamente por sua negação.

Nesse amálgama estandardizante proporcionado pela interdição da diferença, o indivíduo tem dificuldade em se socializar e, em muitos casos, recorre à solidariedade ou prefere ser assistido e, se puder, até ser desresponsabilizado socialmente.

O indivíduo só é capaz de apreender, de forma narcisista, aquilo que se assemelha a ele e, sem possibilidade de inscrever-se numa história de vida, prefere viver o aqui e o agora, o imediato, sem se preocupar com as consequências, em relação aos outros e à sociedade, de suas ações e omissões.

Os efeitos dessa onda desinstitucionalizante estão em oferecer para a sociedade modelos incompletos nas dimensões socializantes da família. O casal, a sexualidade, a família propriamente dita, a educação familiar e os quadros simbólicos que acompanham tais dimensões são particularmente atingidos pelos influxos desse mundo indiferenciado.

Como se dão os efeitos da interdição da diferença na órbita familiar? Essa indiferenciação porta nuances negativas para o ente familiar? Caso afirmativo, como superar esse quadro fático, a fim de que não criemos as condições para o advento de um sociedade esfacelada?

A partir dos detalhes do cotidiano familiar, veremos que brota o implícito que estrutura o comportamento familiar, onde são vincadas muitas das representações sociais e das linguagens discursivas que circulam atualmente. Nosso caminho desenvolve-se desde este ponto de partida empírico.

## **DESENVOLVIMENTO**

Historicamente, os anos sessenta foram tempos de questionamento social, cujo ápice deu-se em Maio de 1968. Nesta data, aquilo que começou com uma greve geral de trabalhadores acabou por se

transformar numa revolta popular, liderada por estudantes universitários, ocasião em que, nesse barril de pólvora político, novas barreiras étnicas, culturais, etárias e classistas procuraram-se impor, como efeito de ideias inspiradas por postulados marxistas e anarquistas.

Muitos estudantes viram o evento como uma oportunidade para sacudir os valores da “velha sociedade”, contrapondo ideias progressistas sobre a educação, a sexualidade e o prazer. No campo pedagógico, Maio de 1968 pretendeu emancipar-se do sistema educativo instaurado no século anterior que, de fato, já havia se esgotado em muitos de seus postulados epistemológicos. Contudo, Maio de 1968 foi além: era preciso destruir e negar o passado, a fim de surgir um admirável mundo novo. Aliás, como tudo na retórica progressista, cuja beleza consiste em sabermos como começa e ignorarmos como termina.

Nesse caso, já não mais: um movimento formado por adolescentes significou a expressão da recusa da entrada na sociedade dos adultos. De lá para cá, as ditas ideias progressistas permaneceram no mundo juvenil e, indiretamente, influenciaram outras dimensões da realidade, mormente a familiar. Sem que seus defensores sequer desconfiassem disso.

Maio de 1968 consagrou, sob o manto do posteriormente denominado pós-modernismo, o indivíduo em prejuízo do senso social, a sexualidade divorciada da afetividade, a confusão entre sexo e gênero, a recusa do dado parental, o império da subjetividade, a abolição do sentido da lei de Édipo, o eclipse ou a indiferença da função paterna no seio familiar e o declínio da racionalidade em prol da irracionalidade no pensamento.

Jean-François Lyotard destacou, no âmago dessa visão de mundo pós-modernista, o abandono das precedentes metanarrativas fundacionais e a deserção de concepções genéricas, no dizer de Giddens (2005:536), idôneas a dar uma vazão de sentido universal ao homem, à história e à sociedade. “Numa excessiva simplificação, tem-se por ‘pós-moderno’, a incredulidade quanto às metanarrativas”<sup>1</sup> (LYOTARD, 1994:7).

Em outras palavras, equivale dizer que a pós-modernidade consiste na falta de crença em fundamentos reais para o mundo e para os discursos humanos. É uma espécie de contrafundacionismo ou antiessencialismo e nisso repousa seu traço distintivo em relação às visões de mundo que a antecederam.

Poderia ser dito que, se para o modernismo, a verdade é relativa, para o pós-modernismo, a verdade é irrelevante. O abandono das metanarrativas propiciou a avulsão de uma série de grandes teorias (pós-estruturalismo, teoria crítica, teoria do discurso, holística), com a diferença de que estas, em relação às metanarrativas pretéritas, buscam uma autoafirmação resignada à autorreferencialidade: a regressão infinita de enunciados nada mais é o tributo que se presta à abdicação do amparo numa verdade ou bem fundacionais.

A circularidade interna de tais teorias é, ao cabo, sua fonte de “legitimação epistemológica”. Seus defensores são presas de sua própria armadilha intelectual. Na carona de tais teorias, assistimos, quarenta anos depois de Maio de 1968, ao crescente império do “cada qual faça o que quiser”, perfeitamente legítimo, porém, no mais das vezes, sem qualquer interesse pelas consequências desse postulado sobre o tecido social, como se fosse possível atacar a estrutura do quadro simbólico questionado pelo movimento em foco dessa maneira. Salvo se, conforme já dissemos, suas ideias

tiverem permanecido aprisionadas na primavera da vida. Então, a ingenuidade dessa postura explica-se por completo.

A atual atomização social já esgarça os poucos vínculos sociais ainda resistentes. O pensamento débil dá livre curso às mais arcaicas representações do ente familiar, tratando seus principais protagonistas - sobretudo a figura paterna - como se fossem crianças adultas: indivíduos que recusam viver a realidade, em nome de um imaginário social, preferencialmente desligado das correlatas responsabilidades que as tarefas familiares sempre demandaram em qualquer época histórica.

“Cada um faça o que quiser!” é um lema que solapa as bases de qualquer tentativa de uma sólida constituição do ente familiar, cujos reflexos são sentidos na órbita comunitária em termos de sociabilidade. Ou melhor, da falta desta. Como efeito prático desse lema, as questões familiares vêm cada vez mais solicitar a proteção do juiz ou mesmo do médico. O lema de Maio de 1968 pretendeu ignorar, a partir de suas próprias visões sobre educação, sexualidade e prazer, uma certa estrutura antropológica objetiva do ente familiar.

A operação teve sucesso, mas sobre as ruínas que restaram constrói-se muito pouco ou mesmo nada, porque muitas das propostas do movimento de Maio de 1968 representam o testemunho de carências de uma sociedade esfacelada por não saber articular a dimensão conjugal com a pessoal e mesmo demonstrar algum apreço pelo sentido de sociabilidade do ente familiar.

Essa dissonância é uma das razões que explicam muitas das dificuldades com as quais se confronta a família contemporânea. Com efeito, a família, na imensa maioria das pesquisas de opinião, ainda representa um valor muito caro para os indivíduos, prova das várias expectativas que o ente familiar suscita entre nós.

Entretanto, a família parece trilhar por sendas experimentais que podem levar a precipícios existenciais e vivencia fortes tensões que, longe de serem sequer abordadas, são reiteradamente negadas, em prejuízo da solidez estrutural desta instituição natural, anterior mesmo à qualquer religião monoteísta: correspondem, a partir de nossa experiência forense no direito de família, à banalização das rupturas conjugais pela mentalidade divorcista, à desvalorização do matrimônio em prol de outras conformações conjugais, à standardização dos novos arranjos familiares e à aversão ao recâmbio geracional. Trataremos de cada uma dessas sendas e tensões daqui por diante.

### *Banalização das rupturas conjugais*

Desde a entrada em vigor da Emenda Constitucional 66/10, que possibilitou o divórcio direto, sem necessidade de separação judicial prévia, o número de divórcios nos tribunais tem aumentado vertiginosamente<sup>2</sup>. Desnecessário concluir que, a longo prazo, os divórcios, que têm um enorme peso sobre uma sociedade, podem alimentar um sentimento de insegurança, a ponto de o indivíduo duvidar não apenas do empreendimento familiar, mas também do êxito de qualquer projeto pessoal num seio conjugal. Por que a tônica das rupturas?

A crescente instabilidade dos vínculos familiares testemunha antes de mais nada as dificuldades de inserção do indivíduo na existência social. Já não se consegue tratar mais das crises, salvo se pelo caminho espinhoso da ruptura. Em muitas audiências conciliatórias em processos de família, parece que o mínimo problema ou acúmulo de ressentimentos ou de questões mal resolvidas ao longo da

relação conjugal só pode ser resolvido pela petição de divórcio, potencializada pela norma contida na Emenda Constitucional 66/10.

Essa válvula de escape divorcista influencia os comportamentos sociais na medida em que, agora, basta solicitar junto a um cartório extrajudicial a petição de divórcio, sem que os envolvidos tenham a possibilidade ou os meios de compreender o que se passa em suas vidas.

Um problema que poderia ser restrito à uma escolha equivocada de parceiro ou à evolução divergente de personalidades transforma-se, com o tempo, num problema social, inclusive econômico, a julgar pelos altos custos financeiros do divórcio, assunto que tem sido objeto de estudo por muitos institutos de economia americanos, dado o elevadíssimo número de divorciados naquela nação: para cada americano casado, existe um divorciado.

A facilitação do divórcio só se presta ao fim utilitarista de alívio dos tribunais da pleora de processos: uma série de problemas não percebidos por ocasião do divórcio somente aparecerão mais tarde. Então, esses novos problemas serão transformados, muito provavelmente, em outros processos. Essa pulsão desagregadora - diante de um conflito conjugal, o indivíduo sequer cogita a chance de tratamento - foi alçada à condição de dominante psicótica no direito de família.

Aceitar essa morbidez existencial equivale a se fechar na própria impotência de agir diante dos contratempos e a fazer vista cega para os problemas que irão aflorar mais cedo ou mais tarde. O indivíduo realista é aquele que aceita enfrentar as interrogações da vida para dar-lhes respostas e, como efeito, viver melhor.

Também contribui para essa pulsão desagregadora a ideia de que a afetividade entre o casal terá as respostas para os problemas e as crises da vida conjugal. "Basta que se gostem muito e tudo se resolverá!", costumava ouvir de uma psicóloga judicial que me auxiliou por muito tempo nas audiências de conciliação. Respondia para ela, em tom jocoso, que, se fosse muito ingênuo, acreditaria nisso.

O amor, no sentido objetal do termo, não é, de início, um sentimento, mas, sobretudo, o desejo de se construir uma relação comum que se inscreve na duração temporal. Os sentimentos, por mais nobres que sejam, constituem um dos elementos da relação de amor, mas não a definem por si só. Dessa maneira, confundem os afetos com a relação amorosa, que lhe serve de base. Os afetos não gozam de sentido em si mesmos. São relativos à natureza da relação e dependem, em muito, de um projeto de vida no âmago do qual adquirem sentido e alcance.

Mas os sentimentos não influenciam apenas os mecanismos de resolução dos conflitos conjugais. Alimentam a imaturidade que se vê na maioria das audiências de instrução em matéria de família e enfraquecem o vínculo conjugal, predispondo-o, com maior envergadura, à ruptura. Em relacionamentos cujos afetos assumem o reinado existencial, as demandas daí decorrentes detêm um tal controle que seria conveniente que seus protagonistas pudessem refletir sobre a própria personalidade e história pessoal, a fim de saber discernir entre sentimentos, desejos e sinais distintivos de uma autêntica relação amorosa.

Contudo, não o fazem, mormente porque, contemporaneamente, os indivíduos não são portadores de uma gama de recursos interiores, cujo efeito reside em deixá-los desprovidos diante das legítimas expectativas que um amor verdadeiro é capaz de produzir nas vontades de indivíduos enamorados.

Prova disso é o baixo interesse das pessoas no cultivo da interioridade: preferem, cada vez mais, canalizar um esmerado esforço para cursos de capacitação, especialização e reciclagem profissionais.

Esquecem a máxima aristotélica de que o agir segue o ser. Se o aprimoramento é focado somente no agir (aqui, no sentido de fazer), ele não se solidifica no indivíduo, pois não foi cultivado na dimensão anterior, o ser, a qual dá fundamento, alcance e sentido para o agir, porque lhe é precedente.

Quando os afetos ditam uma realidade tão rica e profunda como o vínculo conjugal, outro inconveniente notado é justamente a perda do gosto por projetos em comum de longo prazo. Então, a primeira vítima desse dado sociológico é a criança. O divórcio é uma constante ameaça a solapar sua personalidade.

Muitos dos problemas de identidade sexual e de socialização têm, como causa direta, conforme pode ser lido nos estudos psicossociais, os problemas de filiação. O menor sofre com a quebra do vínculo conjugal. Defender o contrário é querer jogar o problema que surgirá, anos depois, para debaixo do tapete.

Ouçó, com frequência, nas audiências, o advogado proclamar para a criança que “seus pais se divorciam, mas continuam a amá-la”. É um bom exemplo da afirmação feita no parágrafo anterior. Tais palavras ignoram a irracionalidade afetiva do menor, porque, para ele, o amor dos pais passa, essencialmente, pela relação conjugal deles, que significa uma espécie de amor parental: porquanto os pais se amam em sua relação conjugal é que a criança sente-se amada e, a partir dessa relação parental, ela constrói sua identidade. Quando o divórcio surge em seu horizonte, o amor parental dá lugar ao amor de sedução.

A continuidade na multiplicação das rupturas ainda provocará outros problemas sobre o tecido social, o equilíbrio dos indivíduos e a economia nacional: dificuldades escolares, instabilidade juvenil, perda de autoridade dos pais, falta de pontos de referência na existência, empobrecimento decorrente da divisão de renda familiar (o sujeito constitui uma segunda família, mas ainda está amarrado pela pensão alimentícia da família anterior), sem contar o fato de que a lei, ao invés de tutelar a família, resolve inscrever normativamente situações relacionais problemáticas.

A criança, depois de um lapso temporal, torna-se adolescente e, a partir de então, descobre outros modelos afetivos vividos por outros adultos e valorizados nas representações sociais e na mídia, a ponto de experimentar inconscientemente uma incerteza diante da imaturidade do ambiente, preferindo a falsa tranquilidade de uma relação mais sentimental que amorosa. Ao cabo, consegue, no máximo, buscar a si mesmo por meio do outro.

Torna-se um adulto, já entrado em idade, inseguro afetivamente, como efeito perverso da alteração generalizada do vínculo de confiança que tradicionalmente unia os parceiros conjugais entre si, o amor. Hesita em dar sua fé ao outro e, por isso, a fidelidade é, hoje, uma garantia muito comumente exigida do outro como condição de adesão numa vida em comum.

### *Desvalorização do matrimônio*

O aumento de divórcios leva a uma atitude pessimista ou, pelo menos, cética, em relação ao matrimônio. Esse fenômeno não é novo na história da humanidade. Todavia, nos dias em que

vivemos, isso é agravado pela tendência legiferante de valorização das práticas minoritárias em todos os domínios da vida social.

Terminamos por modelizar as representações coletivas, muitas delas problemáticas, como uma perspectiva de futuro. Sem prejuízo desse agravamento, de algumas décadas para cá, resolvemos separar o amor do sexo e, depois, o sexo da procriação. Com esse quadro sociológico, repleto de problemas e contradições daí decorrentes, o vínculo entre relação amorosa e matrimônio, como diz o bardo português, tende a padecer de todo fenecer.

A questão do matrimônio surge, segundo nossa experiência forense nas lides alimentares e declaratórias de paternidade, porque elas acabam por obrigar os envolvidos à reflexão sobre o sentido e o alcance da dimensão conjugal que, habitualmente, precede tais demandas. É uma espécie de tributo que o erro presta ao acerto.

Mesmo assim, aquela atitude pessimista leva muitos a se perguntar qual seria o liame entre os afetos e a necessidade de um matrimônio. Creem, honestamente, ser suficiente um forte apego sentimental recíproco, sem qualquer exigência de publicização ou institucionalização social da relação consolidada empiricamente a dois. Eis uma forma muito comum de se confundir amor com afeto até que o casal resolva ter filhos.

Nesse momento, muitos ainda pensam em convolar matrimônio, o que demonstra que os elementos conjugal e parental ainda estão estreitamente associados à órbita social daquele vínculo. Com efeito, enquanto a relação permanece num plano unicamente sentimental, a questão da identidade conjugal não vem à tona.

Os indivíduos sentem-se muito bem juntos e permanecem no âmbito de uma afetividade vivenciada sem muita necessidade de comprometimento recíproco, porque, no máximo, os envolvidos trilham por uma jornada individual de busca das próprias gratificações afetivas.

Em outras palavras, não se cuida primordialmente de construir uma história de vida juntos, mas de experimentar a si mesmo por meio do outro, por intermédio de uma resposta imediata dos sentimentos na interioridade existencial de cada envolvido. Sem essa sensação de completude afetiva, os indivíduos, se meros conviventes, separam-se. Se casados, divorciam-se.

O matrimônio, então, não deixa de adquirir psicologicamente uma certa dimensão psicossomática e mesmo histórica. Uma vez adquirida a maturidade temporal pelo indivíduo enredado nessa situação, a variável temporal deixa de ser reduzida à fugacidade dos afetos: surge o desejo de se construir uma existência comum, uma coexistência, que não seja mais fundada na provisoriedade e na precariedade de uma coabitação.

Alcança-se o sentido conjugal da relação a dois e, como consequência, tenciona-se criar uma comunidade de vida que se inscreve no tempo e passa pelo vínculo geracional: a maternidade e a paternidade. Aqui, inevitavelmente, põe-se o problema do matrimônio.

No entanto, para que se institucionalize a união de fato – a inscrição na existência e a socialização da vida afetiva-sexual – os envolvidos pedem uma espécie de cheque em branco recíproco, com vistas à duração dessa união, fadado a não ser sacado, porque a falta de confiança em si e nos próprios afetos, decorrente de um ceticismo no amor, somado ao recuo da sexualidade para um

registro puramente intimista e individualista, impedem a superação dessa etapa de comprometimento.

Ao contrário, caso vencida essa etapa, depois de casados, diante dos primeiros contratempos conjugais, a incerteza toma a cena e já não mais se tem a segurança de si para o prosseguimento da aventura conjugal. O divórcio é cogitado, nessa etapa, como uma solução viável, mas causa medo pelos efeitos publicamente nefastos produzidos, e o legislador, erradamente, valoriza-o ao afrouxar os requisitos para seu reconhecimento legal. De resto, surpreende-nos como, cada vez mais, a lei protege, cada vez menos, a instituição matrimonial.

Esse quadro empírico, aliado à supervalorização epistemológica da afetividade, encarada como a única realidade fundante de uma relação a dois, tende a provocar a rejeição ainda maior dos indivíduos pelo casamento, pelo temor da falta de confiança de si: o sujeito irá se questionar se encontrou o parceiro ideal para a construção de uma vida em comum ou se esse parceiro goza de pontos e referências comuns para que haja um entendimento recíproco.

De fato, são perguntas muito pertinentes e importantes para qualquer indivíduo que se vislumbre na iminência de convolar uma vida em comum. Todavia, a tendência a que assistimos nos processos de divórcio, a partir da leitura dos estudos psicossociais, é a de que tais questões acabam por ser mal respondidas, em regra, em nome de uma tábula rasa que o indivíduo faz de todas suas referências e marcos identitários, causada pelos fortes influxos dos sentimentos.

Mais tarde, paga-se caro por isso, porquanto a renúncia voluntária a uma importante dimensão da existência pessoal, antes do envolvimento afetivo a dois, equivale a um empobrecimento da personalidade. Prova de que a realidade de uma vida em comum não pode repousar exclusivamente nos afetos, como procura fazer crer, equivocadamente, boa parte das obras dos estudiosos do direito de família.

#### *Estandardização dos novos arranjos familiares*

A incidência, segundo nossa experiência judicial, de pais de segunda ou terceira união como réus nas ações de fixação de alimentos é crescente e, ordinariamente, vem em prejuízo de um justo balanceamento financeiro na equação necessidade-possibilidade. Muitas vezes, mormente quando o alimentante pertence às classes sociais mais baixas, temos a impressão de estar tirando o pão da boca do filho da primeira união e entregando-o ao irmão, por parte de pai, da terceira união.

Esse problema decorre do fato de ser cada vez maior o número de indivíduos abertos a dissociar a vida parental da vida amorosa. Deixam o pai ou a mãe de seus filhos para se engajar numa outra relação a dois, sem, por isso, desengajar-se da relação parental anterior.

Aos poucos, a sociedade vai se acomodando a essa tendência e o legislador ainda chancela, legalmente, tais práticas sociais, sob o argumento reducionista de que “o direito segue a vida como ela é”, como se o Direito confundisse-se com a Sociologia.

A par disso, muitas correntes no campo de direito de família imiscuíram-se disso: introduzem inúmeras confusões na juridicidade familiar, promulgam leis contraditórias e atabalhoam o trabalho dos notários e dos advogados especializados em questões familiares.



Em questão de tempo, o direito não conseguirá chegar a um consenso na definição da noção de família. Introduziu-se na psicologia social uma nova clivagem que pouco favorece o amadurecimento afetivo, porque se nega à natural dimensão procriadora o direito de ser parte integrante da sexualidade.

A difusão do modelo da livre convivência (ou união livre) influenciou sobremaneira as concepções atuais de compromisso conjugal. Será que não seria o momento de avaliar se essas ideias e modelos não agem em antinomia com as demandas afetivas dos indivíduos e muito à margem de uma reflexão antropológica objetiva da família?

Será que essa colcha de patchwork, chamada de “direito das famílias”, não desestabiliza os indivíduos e desestrutura o corpo social? Será que a negação do vínculo social amoroso, desencadeado pelo paradigma da união livre, não exprimiu o começo do questionamento de todos os ideais a partir dos quais se construía o discurso amoroso?

Da livre convivência (ou união livre) passamos a três concepções que coexistem atualmente com o matrimônio, a única dimensão que funda a família nos laços de sangue e da aliança conjugal: a união estável, a relação monoparental e o poliamor. A união estável, em essência, nada difere da coabitação clássica como conhecida na antiga Roma: era uma relação não declarada e definida pelo prazer, subtraindo a sexualidade de sua dimensão social. Os romanos tinham uma visão pessimista do amor e do casamento, fruto da influência estoíca, a qual associava os afetos amorosos às complicações do matrimônio.

Hoje, a clássica divisão pagã da sexualidade tomou contornos contemporâneos com todas as complicações modernas do desejo sexual que conhecemos. Viver em união estável, nessa quadra existencial, revela um duplo desafio. Em relação à sociedade, como se não tivesse nada a ver com a história pessoal dos envolvidos, e a si mesmo, na constante tensão entre a publicidade ou a privacidade da relação a dois.

A união estável é uma espécie de casamento que não ousa dizer seu nome, afora uma diferença decisiva com este: a formalização da relação matrimonial ancora uma história no tempo, decorrente do “sim” inaugural que funda um querer viver e permanecer juntos, enquanto a união estável não supõe esse compromisso solene dos envolvidos, feito em plena liberdade e responsabilidade.

A relação monoparental também não é inédita na história da humanidade. No passado, em razão dos esforços de guerra ou de grandes epidemias, o filho passou a viver só com a mãe (mais comum) ou o pai. Esse modelo, outrora accidental, passou a ser buscado por si mesmo e teve sua igualdade reconhecida ao lado da família nuclear.

A sabedoria acumulada ao longo de mais de cinquenta séculos sugere que a configuração parental ideal é aquela formada por um homem e uma mulher e, como corolário, deve receber uma tutela jurídica específica, na medida em que essa configuração reforça inúmeras dimensões do vigor teleológico da família. A relação monoparental, quando buscada como modalidade de vida, despreza com alguma arrogância semelhante acervo de sensatez.

Também não podemos nos esquecer dos reflexos do princípio da liberdade sobre o ente conjugal nos dias atuais, a culminar com a ideia de poliamor. A liberdade confunde-se, cada vez mais, com os mandamentos da cartilha libertária, na linha de Nozick: a liberdade levada às últimas

consequências.

Ser livre não se reduz à mera ausência de limites ou ao gozo de uns desejos. Uma pessoa que age segundo esta ótica certamente é menos livre que outra que aprendeu a ser crítica diante do objeto de sua vontade e se esforça com sabedoria em fazer melhores opções, atuando com o domínio de si.

Os defensores dos postulados libertários sugerem a ampliação da ordem conjugal para a união de pessoas de mesmo grupo (“poliamor”). Poderiam argumentar que o contrário equivaleria à violação do direito de interação com o(s) outro(s), segundo a própria vontade e não com base dos ditames do Estado.

Em primeiro lugar, a relação conjugal entre uma mulher e um homem é um dado natural e sociológico. Não foi criado por nenhuma religião, filosofia ou credo político. Em segundo lugar, se há liberdade para a formação de qualquer relacionamento humano, não se pode dizer que toda relação é um ente conjugal, sob pena de se reduzir uma estrutura antropológica sociologicamente objetiva, majoritária e central a outra realidade alimentada pelo mero interesse a três, que mais lembra o fruto de um experimento social pós-moderno. Uma espécie de clube dos corações divididos. Essas três tendências, que reatualizam práticas antigas, poderiam representar modelo de referência aptos a manter e enriquecer o vínculo social? Poderiam gozar da mesma equivalência axiológica da relação entre um homem e uma mulher, declarada publicamente, institucionalizada e reconhecida pelo matrimônio? Se o matrimônio deixar de ser a referência e a norma social, como assegurar a institucionalização dos indivíduos no seio social?

#### *Aversão ao recâmbio geracional*

A atual tendência de queda da natalidade, fato público e notório no mundo ocidental, só pode ser invertida por uma mudança muito forte das formas e estratégias familiares: câmbios culturais, desde a superação da mentalidade anti-natalista ou contraceptiva, sem prejuízo da busca de um novo valor social para o rol de atributos maternos, além de políticas sociais, trabalhistas e previdenciárias coerentes com tudo isso. Do contrário, podemos assistir ao fenômeno da espiral negativa, consistente no abandono do trabalho pela mulher, com a consequente diminuição do ingresso de receitas familiares.

A planificação familiar dos anos 60 e 70 transformou-se em implosão familiar nos anos 80 e 90. Apesar disso, os processos migratórios ainda conseguem completar o buraco de recâmbios geracionais deficitários dos países mais opulentos. Mas não por muito tempo.

Uma drástica e prolongada diminuição da fecundidade significa: a) dramáticos câmbios de formas familiares (crescimento de famílias sem filhos ou com filho único); b) falta de “input” nos sistemas econômico e previdenciário, com efeitos regressivos; c) forte envelhecimento da população e explosão de demandas próprias dessa fase da vida, somado ao fato da diminuição de recursos, que deveriam proceder da força de trabalho mais jovem, escassa em razão das baixas taxas de recâmbio geracional; d) necessidade de se redefinir toda a sociedade a partir de outras bases multiétnicas e multiculturais.

Nosso ambiente cultural não está mais interessado em refletir nos riscos de um baixo nível de recâmbio geracional, porquanto: a) os indivíduos preferem assumir posturas sentimentalistas, que impulsionam os indivíduos à postura ambígua de se almejar ter filhos, mas também de se ter receio

disso; b) a sociedade assume que a procriação desliga-se por completo da orientação familiar, porque, hoje, a procriação é um cometimento feito por indivíduos e entre indivíduos. Não se parte e não se precisa chegar à uma família nuclear. Não se vê que a procriação é um fenômeno mediado por uma relação de casal e pelo contexto familiar. Prefere-se que ela se desvincule das redes e das mediações entre os sexos e as gerações; c) a procriação, fenômeno natural e fisiológico, assume ares de fenômeno artificial e patológico.

A fecundidade de uma geração é, sobretudo, uma resultante da história das mentalidades. Atribuir valor preponderante a fatores culturais não significa menosprezar o rol de fatores materiais e seus efeitos na fecundidade. Todavia, no fundo, um maior ou menor recâmbio geracional revela aquilo que os filhos realmente representam para os pais. Se vivemos num ambiente de aversão à fecundidade, os filhos, então, andam mal vistos.

### **Considerações finais**

A julgar pela manutenção do quadro atual, a sociedade encaminha-se para um estado indiferenciado e acentuado pelos agentes sociais, cujas decisões nem sempre avaliam as consequências no seio social. Paradoxalmente, os ideais que moveram essa torrente de mudança, enraizados nos anos sessenta, mas, sobretudo, em Maio de 1968, terminaram por nos conduzir ao eclipse do pensamento sobre o sentido e o alcance da existência, com reflexos na cena matrimonial.

A atenção tão contemporânea aos mecanismos da vida psíquica e da subjetividade não pode mais fazer as vezes de reflexão filosófica, antropológica ou axiológica. Tudo na vida atual passa como se estivéssemos desprovidos de um legado veritativo das gerações precedentes, a partir do qual a vida poderia ser renovada em virtude das inflexões do pensamento atual.

Para se romper com esse quadro sociológico vigente, convém levar em conta três realidades simbólicas e tratá-las numa perspectiva antropológico-filosófica. A primeira delas, a da realidade do bem-estar humano, envolve a questão dos desejos interiores e a exacerbação da vivência destes para melhor se sentir viver, como é a tônica contemporânea.

Mas o desejo humano é insaciável, ainda mais quando o indivíduo toma a si mesmo por seu objeto. Por isso, o desejo precisa ser orientado e finalizado para assegurar a coerência da própria personalidade. Do contrário, a personalidade fica perdida e incapacita-se para saber o que deseja e, nessa perspectiva, o indivíduo nada ou muito pouco constrói.

Por isso, é indispensável que cada um construa sua existência a partir de algumas verdades perenes, de forma a entrar em contato com uma certa ontologia social, a fim de se superar a vida pulsional que carregamos dentro de cada um de nós.

A segunda realidade simbólica, a da consciência histórica, demanda uma certa maturidade temporal de saber aceitar e interiorizar a diferença, mormente entre as gerações familiares. Os mesmos influxos dos anos sessenta acabaram por criar uma ideia de tempo interrompido, movido pela ideia de uma juventude sem fim: a sociedade torna-se povoada de adultos adolescentes. Esvaziada de qualquer sentido transcendental, a vida social não permite mais ritmar, ritualizar, diferenciar e contribuir no bojo da relação das gerações umas para com as outras.

A terceira realidade simbólica, a do direito, propõe-se, contemporaneamente, a definir mais as

relações e as realidades humanas em termos utilitários, segundo critérios estritamente econômicos e não em termos de sentido. A própria dimensão moral é vítima desse nivelamento por baixo: a ética da ação comunicativa leva-nos a muitos impasses sociais, porque essa perspectiva impede de se cotejar o caso singular com os postulados de uma lei moral perene, da mesma forma, guardadas as devidas proporções, como se pronunciava a cosmogonia dos antigos gregos e romanos.

Como efeito, hodiernamente, as verdades passam a ser normatizadas subjetivamente, a ponto de se negar a dimensão de norma objetiva que o próprio complexo de Édipo representa no seio da juridicidade familiar. Se o direito e a moral, cada qual em seu campo de atuação, perdem sua órbita universal, os indivíduos já não podem mais criar liames sociais nem se comunicar uns com os outros. Restaria apenas nos agrupar em classes de interesse coletivos e nos defender em tribos existenciais.

A batalha contra a vigente propensão rumo à uma sociedade indiferenciada passa pelo resgate antropológico das três dimensões anteriores, a fim de anular os efeitos nefastos que a atual realidade empírica das famílias fragilizadas proporciona e fomenta: a fragmentação e o esfacelamento da sociedade, formada por indivíduos desinstitucionalizados que já não mais dispõem de ideais que possam ligar uns aos outros.

A experiência da família depende das concepções que dela temos. Ela não é inata e procede de uma vontade e de um projeto de vida. Não podemos ficar nos simples movimentos das representações primárias e dos afetos, sem qualquer regulação social e (ANATRELLA, 1998:61) sem que se reconheça uma hierarquia entre as diferentes organizações afetivas e sexuais que favoreçam, em maior ou menor grau, o vínculo da sociabilidade e o desenvolvimento e a perenidade de uma sociedade.

A partir de um casal, constituído de uma mulher e de um homem que se tornam mãe e pai para seus filhos, a família nuclear<sup>3</sup> atravessa a história e as culturas de todos os tempos e permanece como firme referência sociológica e antropológica para a construção da interioridade de cada indivíduo.

Eis a nossa contribuição para o debate nas relações entre família e sociedade, destilada a partir de um trabalho de indução teórica alicerçado na empiria familiar e desenvolvido analiticamente sob o filtro de uma maioria profissional vivenciada pelas alegrias e tragédias das lides familiares, as quais são capazes de forjar pedagogicamente o homem que está por trás do magistrado que assina estas linhas.

A família é um projeto existencial pleno de expectativas, a envolver tanto o destino do indivíduo como o da sociedade. Quando a ontologia social da instituição familiar respeita sua ontologia natural, favorece-se, em muito, sua função socializante. Quando a família é fragilizada nessa relação ontológica, pelo efeito da mentalidade do fenômeno dos adultos adolescentes, a sociedade resta esfacelada.

**André Gonçalves Fernandes** é Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito do Largo de São Francisco. Mestre e doutorando em Filosofia e História da Educação pela UNICAMP. Juiz de direito titular de entrância final em matéria de família e sucessões. Pesquisador do grupo Paideia, na linha de ética, política e educação (DGP - Lattes) e professor-coordenador de metodologia jurídica do CEU-IICS Escola de Direito. Juiz Instrutor da Escola Paulista da Magistratura. Colunista do Correio Popular de Campinas. Detentor de prêmios em concursos de monografias jurídicas e de crônicas

literárias. Autor de livros publicados no Brasil e no Exterior e de artigos científicos em revistas especializadas. Titular da cadeira 30 da Academia Campinense de Letras.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANATRELLA, Tony. *La différence interdite - sexualité, éducation, violence*. Paris: Flammarion, 1998.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Coimbra: Calouste Gulbenkian, 2005.

## NOTAS:

1<sup>□</sup> "(...) On tient pour 'postmoderne' l'incrédulité a l'égard des metarécits".

2<sup>□</sup> EC 66/10 - Emenda que instituiu o divórcio direto completa 5 anos. Números de divórcios dobrou após aprovação da medida. Nesse mês, a EC 66/10, que agilizou o divórcio, completou cinco anos. A medida trouxe outra realidade às famílias brasileiras, já que suprimiu prazos desnecessários e acabou com a discussão de culpa pelo fim do casamento. Antes, era necessário estar separado judicialmente há um ano ou separado de fato por dois anos para que o casal pudesse se divorciar. Carlos Fernando Brasil Chaves, presidente do Colégio Notarial do Brasil - Seção São Paulo (CNB-SP), entidade que congrega os cartórios de notas de SP, afirma que a medida consagrou a prática social, trazendo mais facilidade aos casais que não desejam mais viver juntos. "Hoje, as pessoas que optarem por um divórcio consensual, podem consegui-lo no mesmo dia.". Segundo dados do CNB-SP, desde a instituição da EC 66, os cartórios de notas paulistas passaram a lavrar, em média, mais de 16 mil divórcios consensuais por ano, 100% a mais do que antes da emenda entrar em vigor. In: <http://intranet.tjsp.jus.br/Clippings/Clipping.aspx?Id=44566>. Acesso em 22.10.15.

3<sup>□</sup> Utilizamos o termo "família nuclear", mas intuímos que essa expressão, em muitos campos do saber que se entrelaçam com o ente familiar, como, por exemplo, a sociologia da família, parece demandar um certo revigoramento epistemológico. Não trataremos disso aqui e não é uma questão de a expressão estar superada ou não. As investigações empíricas dizem que a família nuclear continua sendo o modelo mais difundido e, no senso comum, dizer família é aludir ao símbolo cultural da convivência estável no seio de um casal heterossexual e de seus filhos. Sem prejuízo disso, o fato de se enfatizar a família nuclear, seja para relevar sua importância, seja para acentuar sua crise, conduz à reflexão da família como célula ou esfera privada e essa imagem oculta ou elimina o protagonismo da família numa série de mediações constatadas empiricamente, como a mediação entre os sexos, entre as gerações e entre seus membros e a sociedade. A família como sujeito de mediação social. No clima cultural atual, a família converte-se num sistema de mediações relacionais que vão além da família nuclear: é a família pós-nuclear, a qual exerce um rol de mediações que superam a estrutura e a identidade da família nuclear. Não se pretende abandonar a noção de família nuclear; apenas se afirma que sua centralidade já não é mais dada em sentido normativo, como forma vinculativa ou constrictiva.

---

# Mais justiça e menos direito?

Ouvi, recentemente, uma procuradora da república afirmar que “precisamos mudar nosso sistema urgentemente, no qual ricos e poderosos saem impunes e pobres e humildes pagam pelas brechas do sistema. Impunidade para uns e penas severas para outros. Reflitam: precisamos de mais justiça e menos direito!”.

A declaração caminhava muito bem no diagnóstico. De fato, ainda que de uma forma bem simplificada, o sistema a que ela se referia – o penal – guarda muitas iniquidades intrínsecas e, ao que parece, o julgamento do mensalão e a operação “Lava Jato”, com algumas ressalvas aqui e ali, animam nossa esperança por dias melhores para o mundo forense do direito criminal.

Quando chegou no prognóstico, a declaração não foi das mais felizes. De fato, coloquei-me a refletir: direito e justiça são expressões antagônicas, isto é, o império de um acarreta o ocaso do outro? Reformulo a questão: pode haver justiça fora do direito? Sigamos, então, a sugestão da procuradora. Vamos queimar os neurônios.

Dentre os vários problemas que as sociedades enfrentam, boa parte deles prende-se com a questão da justiça: direitos humanos, direitos sociais, intervenções militares da ONU, criminalidade, desobediência civil, cotas raciais, aborto, eutanásia, feminismo, direitos das minorias, proteção ao meio ambiente, educação e saúde entre outros temas candentes.

Cada um desses pontos é uma verdadeira arena de combate intelectual e prática e todos eles comportam uma boa dose de subordinação a um desejo de justiça. Kant já dizia que a maior miséria dos homens procede mais da injustiça entre eles do que da má fortuna. Ele também nos recordava que, se o fundamento da ética social é a dignidade da pessoa, da qual derivam seus direitos fundamentais, o centro é a justiça, pois a justiça é a virtude que protege a dignidade da pessoa e a que regula seus direitos e deveres.

Já Platão relacionava a justiça à saúde e a injustiça à enfermidade, ao sentenciar que a justiça e a injustiça são exatamente parecidas às coisas sãs e malsãs. Uma sociedade justa é sã e, uma sociedade injusta, malsã. Assim, a justiça é, pois, uma noção fundamental da existência humana e constitui, ao lado da verdade e do bem, a trilogia dos grandes conceitos humanos. Pelo contrário, a injustiça guarda relação com a mentira e o mal.

O ofício do profissional do direito, sobretudo do juiz, tem uma íntima ligação com a justiça, porque a justiça consiste em dar a cada um o seu direito. Ao discernir e assinalar prudencialmente entre este e aquele direito, o profissional do direito relaciona sua conduta, num caso concreto, a um saber-fazer justo, pois, muito embora não deva realizar sozinho a obra da justiça, deve, para ser fiel a seu ofício, ser pessoalmente justo, no sentido de amante da justiça. Do contrário, dará ouvido à injustiça e terá se corrompido.

Ao tensionar a justiça do caso concreto, o profissional do direito atende à uma necessidade social bem específica, a de criação de uma ordem social justa: uma ordem em que cada pessoa e cada instituição tenha o seu, aquilo que lhe pertence e cabe. Dado que a vida social é cambiante e o direito de cada um pode estar em situação de interferência por uma ação ou omissão alheia, gera-se um dinamismo orientado para estabelecer ou restabelecer uma situação devida. Então, só pode

haver justiça com o direito.

Ao cabo, tentar separar a justiça do direito serve apenas para misturar alhos com bugalhos. O direito que temos, posto pelas leis, pode não ser o direito ideal para uma sociedade idealmente justa. Infelizmente, eu não conheço nenhuma sociedade terrena idealmente justa. Até lá, prefiro que a justiça ande de mãos dadas com o direito, porque, historicamente, tudo que começou com “mais justiça e menos direito” acabou em “menos justiça e nenhum direito”. Com respeito à divergência, é o que penso.

**André Gonçalves Fernandes** é juiz de direito, doutorando em Filosofia e História da Educação, professor, pesquisador, coordenador acadêmico do IFE e membro da Academia Campinense de Letras ([fernandes.agf@hotmail.com](mailto:fernandes.agf@hotmail.com))

Artigo publicado no jornal *Correio Popular*, edição 05/10/2016, Página A-2, Opinião.

---

## [A política e a morte \(por Joseph Bottum\)](#)



Imagem: Paulo von Poser. Reprodução da ilustração que acompanha este artigo traduzido na versão impressa da revista *Dicta&Contradicta*.

*The communication  
of the dead is tongued with fire  
beyond the language of the living.*  
T.S. Eliot

São Francisco é uma cidade sem túmulos. Em 1900, os seus vereadores aprovaram uma lei proibindo enterros dentro dos limites da cidade. Em 1912, anunciaram a sua intenção de eliminar os cemitérios já existentes e, em 1914, todos os campos-santos receberam uma ordem de despejo em que eram declarados “um transtorno público e uma ameaça à saúde e ao bem estar dos habitantes da cidade”.

Seguiu-se uma longa série de batalhas judiciais, mas, por volta de 1937, os vereadores de São Francisco triunfaram e as covas se foram. O subúrbio de Colma - um vilarejo de uns cinco quilômetros quadrados, 73% dos quais são cemitérios - recebeu muitos dos corpos, mas não todos. É possível que cerca de onze mil cadáveres continuem a repousar despercebidamente sob o campo de golfe do Lincoln Park, próximo à praia. No Buena Vista Park, as lápides quebradas foram usadas como cascalho e ainda é possível ler fragmentos dos epitáfios nos muros de contenção e nas sarjetas.

As últimas exceções remanescentes são uns poucos túmulos da época da colonização espanhola na Missão Dolores, um cemitério militar federal no Presidio e um pequeno columbário no distrito de Richmond, deixado para trás quando o cemitério dos Odd Fellows que o circundava foi evacuado.

Nos últimos anos, foi criado na cidade um novo cemitério de animais: são fileiras e mais fileiras de pequenas placas indicando o falecimento de cães, gatos e papagaios de estimação. As sepulturas humanas, todavia, permanecem ilegais e, para a maior parte dos moradores, o único marco público que ainda recorda a morte é a Golden Gate Bridge, famoso ímã dos suicidas, cujos corpos esmagados submergem na corrente, indo perder-se no Pacífico Norte.

À sua maneira, a revolta de São Francisco contra os sepulcros constitui uma bela sinopse do século XX, de todas as forças dos tempos modernos dirigidas para um único fim. Assim, por exemplo, por mais que os políticos pensassem que governavam, as cidades americanas foram, em grande parte do século XX, movidas na verdade por uma avalanche de urbanistas e oficiais de saúde cujos olhos brilhavam com as suas visões de uma imaculada metrópole de *Torromowland*. Também o grande motor das finanças modernas pressionou enormemente o mercado imobiliário nesta direção - *arranha-céus!, torres bancárias!, o escritório no centro! -*, mesmo em espaços urbanos minúsculos como a península Golden Gate.

Nessa matéria, porém, São Francisco não fazia senão repetir a convicção generalizada do século XX de que a época anterior havia levado a morte demasiado a sério - aquela crença eduardiana de que os seus pais vitorianos tinham sido pessoas profundamente doentes, tão fascinadas com mostrar a morte como obcecadas com esconder o sexo.

No entanto, mesmo o modernista mais ardoroso tende a hesitar diante de uma rejeição tão completa dos mortos como a ocorrida em São Francisco. E essa apreensão reflete, embora de maneira vaga, uma profunda intuição política, pois uma cidade sem cemitérios deixou de cumprir uma das razões mais primordiais para a própria existência das cidades. Em algum lugar daqueles cemitérios banidos havia um espaço metafísico para a política, e neles estava enterrada uma verdade que um número excessivamente grande de teorias políticas modernas parece ter esquecido: os vivos dão-nos multidões; os mortos dão-nos comunidades.

## I.

“A sociedade está baseada na morte dos homens”, declarou certa vez o juiz da Suprema Corte Oliver Wendell Holmes Jr. É provável que apenas quisesse fazer um comentário ácido sobre a maioria da humanidade, esse bando de seres violentos, infantis e desagradáveis em quem nunca se pode confiar totalmente. Mesmo assim, é uma formulação muito curiosa. Em que sentido poderia a sociedade *estar baseada* na morte dos homens, ao invés de ser abalada e ameaçada pela mortalidade humana?

Trata-se na verdade de um assunto composto de um número excessivamente grande de peças soltas para que seja possível esclarecê-lo num piscar de olhos. É como um daqueles quebra-cabeças gigantes, com milhares de peças espalhadas sobre a mesa; só que perdemos a embalagem e não conseguimos lembrar-nos muito bem da figura que deveriam formar.

Eis, por exemplo, uma das peças: a questão da propriedade privada sempre foi uma das preocupações centrais da filosofia política. Se política e morte se unem na própria raiz da experiência humana, então teríamos de encontrar a morte envolvida de alguma maneira nas idéias sobre a propriedade, invadindo e imiscuindo-se em qualquer teoria a esse respeito.



E, com efeito, a morte logo aparece, uma vez que as questões de propriedade sempre levantam questões de herança. Na verdade, a relação provavelmente começou no sentido contrário. Como o próprio Holmes nota no seu famoso estudo de 1881 acerca da *common law*, a análise legal da herança surgiu historicamente antes das definições de propriedade e dos contratos, pois no direito inglês antigo estas se *originaram* daquela: do desejo dos pais de passarem as suas posses aos filhos, do desejo dos filhos de preservarem as aquisições dos pais falecidos. Holmes estava interessado primordialmente na transposição da *common law* inglesa para o contexto americano, e por isso não se deteve nesta realidade; mas basta que nos atenhamos apenas ao fato bruto para ver que é muito sugestivo para a nossa tese da prioridade da morte na experiência da organização social.

Infelizmente, *sugestivo* é tudo o que pode ser, pois nenhuma peça isolada será capaz de revelar toda a imagem ou resolver o quebra-cabeça. A maior delas talvez seja o fato de que, em um nível lógico bastante abstrato, o livre-arbítrio está intimamente ligado a um mundo em que há morte. Se nada morre realmente, então não temos liberdade de escolha; e se carecemos de uma liberdade de escolha significativa, então também a morte se mostrará irreal.

O argumento, se examinado a fundo, é mais complexo do que isso, e mesmo depois de provado não é suficiente nem de longe para provar a conexão entre morte e sociedade política. Revela, contudo, um padrão que se repetirá em níveis muito menos abstratos. O estoicismo de Roma Antiga é um bom exemplo: uma filosofia que habitualmente despreza a dor e menoscaba a morte, cedo ou tarde acabará por chegar à negação do livre-arbítrio. E o islamismo otomano pré-moderno, bem como o budismo tibetano, talvez possam constituir outros exemplos em sentido contrário: uma cultura que adere ao fatalismo tenderá também a negar que a morte possa ser repleta de significado.

Encaremos também este tema à luz da violência louvada por uma gama surpreendentemente vasta de teorias políticas modernas: Por que a morte aparece como um poder inesperado, milagroso, formador de cultura, sempre que um pensador se rebela contra o Iluminismo? Que lógica compele os filósofos políticos, da mais radical direita à mais radical esquerda, a aderir ao assassinato quando renunciam à pobreza e superficialidade da cultura moderna? E por que a literatura moderna mostra-nos uma e outra vez personagens que imaginam poder resolver as angústias da modernidade afogando-as em sangue?

Ou pensemos no papel da morte nessas passagens estranhas e perturbadoras que encontramos freqüentemente nos textos antigos: Qual é exatamente o ultraje cometido por Aquiles quando arrasta o cadáver de Heitor em círculos furiosos ao redor de Tróia? E por que Aquiles - *Aquiles de coração de ferro, destruidor de homens / que não havia de viver muito* (Auden) - escolheu a imortalidade da fama pela morte na batalha ao invés da vida longa, pacífica e feliz, mas em breve esquecida, que os deuses lhe ofereceram?

E pensemos neste tema também com relação à família. Em todas as culturas ocidentais, uma pessoa "reunia-se a seus pais". Mas as contínuas mudanças de casa e o desgosto urbano pelos cemitérios dificultaram o cuidado dos túmulos. Como não esperar um enfraquecimento das relações familiares num momento em que os jazigos familiares começam a desaparecer?

De fato, essa lógica volta-se sobre si mesma para entrar numa espiral descendente: a falha em manter os jazigos familiares esvazia cada vez mais o significado do nome da família, e o nome esvaziado de significado torna-se uma razão para não se terem jazigos familiares. A falência do

funeral nos tempos modernos é tanto uma causa como um sintoma da desintegração da cultura, primeiro em famílias nucleares, depois em indivíduos atomizados, e finalmente no nada - veja-se, por exemplo, a crescente difusão da "morte anônima", uma inovação europeia que agora começa a aparecer nos Estados Unidos e que consiste em abandonar os mortos sem qualquer ritual em túmulos não-identificados, ou em cremar os corpos e espalhar as cinzas em vastos espaços indiferentes.

## II.

Nenhuma dessas peças soltas - as origens do direito de propriedade, a lógica do livre-arbítrio, as tendências assassinas das políticas extremistas, os presságios literários da Antigüidade, a família enfraquecida - é suficiente em si mesma para mostrar a exata relação da morte com a comunidade política. Mas o simples fato de reuni-las faz com que comece a surgir uma imagem.

O que proponho é uma completa reavaliação da teoria política: o retorno a uma fundamentação extra-política, metafísica até, para o pensamento político. A morte - não a nossa própria morte, mas a dos outros - torna-se a chave para entender os agrupamentos humanos quando chegamos a compreender três proposições acerca da relação entre política e morte:

(1) *as perdas sofridas pelos seres humanos são a razão mais profunda para a cultura;*

(2) *o modelo básico de qualquer comunidade é a congregação em um funeral;*

(3) *uma sociedade saudável requer um sentido bem vivo da realidade e da presença continuada dos mortos.*

Consideremos a primeira proposição. Os teóricos da política sempre tenderam a tomar o medo - a apreensão perante a nossa mortalidade pessoal - como a principal manifestação da morte no reino político. Há muito que o liberalismo moderno rejeitou os relatos mágicos sobre a formação política: os deuses que teriam estabelecido eles mesmos a cidade de Gilgamesh, por exemplo, ou que a unção sacerdotal de Menes, o primeiro faraó, teria santificado o governo do Egito. Em consequência dessa guinada liberal, é inegável que as nossas explicações para os começos pré-históricos da cultura ficaram ralas. No entanto, a visão moderna (a da leitura padrão do *Leviatã*, de Hobbes) ainda nos parece suficientemente plausível: a civilização teria começado quando os homens abriram mão de certas liberdades naturais em troca de proteção cívica mútua contra tudo o que representasse uma ameaça para as suas vidas.

No entanto, o medo da nossa morte pessoal não consegue dar conta de tudo, porque a evidência arqueológica aponta esmagadoramente para o luto, não para o medo. A grande maioria dos vestígios dos primeiros assentamentos humanos são mausoléus, túmulos, sepulcros e cenotáfios (como Fustel de Coulanges foi o primeiro a observar, há mais de cem anos, na sua obra clássica *A cidade antiga* <sup>1</sup>).

Na medida em que as pedras antigas nos dizem alguma coisa, as civilizações antigas não parecem ser essas fortalezas armadas que o hobbesianismo prevê, mas o exato contrário: cultos religiosos aos mortos e associações para o cuidado comunitário dos seus túmulos.

É difícil fixar qual a relação exata entre as religiões primitivas e os antigos monumentos. Ambos parecem ter-se fortalecido mutuamente nos primeiros momentos da civilização: os funerais foram

um fator-chave para o traslado da religião de um contexto rural para um contexto urbano, e a religião urbana foi um fator-chave para a definição dos funerais litúrgicos. Mas pouco importa se foi a religião que se desenvolveu graças ao cuidado dos mortos ou se foi o cuidado dos mortos que se desenvolveu graças à religião; tanto em um caso como no outro, as relíquias humanas mais antigas sugerem uma origem ampla: as raízes mais profundas da civilização estão nos seus funerais e monumentos. Os mortos definem a cultura.

Mas a influência da morte não se limita às origens da civilização. Consideremos a nossa segunda proposição: *O modelo básico de qualquer comunidade é a congregação em um funeral*. Neste caso, a questão está em que, sem os mortos compartilhados, não há um sentimento forte de comunidade, o que nos deixa apenas com associações ao estilo dos clubes de boliche - ou, pior, com a *degeneração* dos clubes de boliche naquilo que o popular escritor de sociologia Robert Putnam chamou, em 1995, de “o boliche solitário” do americano contemporâneo: uma cultura com um senso de comunidade tão aleijado que tem dificuldade até em manter pequenas associações de amigos com interesses comuns.

No entanto, tal como os seus colegas comunitaristas - os escritores que, a partir de 1980, começaram a perceber com clareza que uma enorme quantidade de benefícios políticos e sociais se perde quando as associações voluntárias desaparecem -, Putnam parece não querer chegar às causas metafísicas dessas comunidades pelas quais suspira. Com efeito, os comunitaristas geralmente parecem imaginar que as comunidades se formarão praticamente sozinhas quando as pessoas compreenderem o bem sociológico que lhes advém da existência dessas mesmas comunidades.

É patente que isso não é verdade, ou apenas o é em alguns casos tão raros que vem a dar na mesma dizer que não o é. As sociedades para o enterro dos mortos e as congregações de oração por eles são as associações humanas que se dedicam ao tipo de trabalho metafisicamente vital para que uma comunidade pareça importante e relevante aos seus membros. Nem todos os membros de uma sociedade - nem mesmo uma porcentagem grande da sua população - precisam estar diretamente a serviço dos mortos, mas precisamente as comunidades mais duradouras e influentes de uma cultura sempre o estarão - das igrejas às confrarias beneficentes. Quer se trate dos grandes funerais públicos na Catedral Nacional de Washington, quer do Dia da Memória no Elks Club de Ottumwa, Iowa, são as associações funerárias que estabelecem o *modelo de comunidade* do qual se beneficiam as outras associações da sociedade.

E a causa disso está na nossa terceira proposição: *Uma sociedade saudável requer um sentido bem vivo da realidade e da presença continuada dos mortos*.

O significado da vida deriva da presença do futuro, enquanto a riqueza da vida deriva da presença do passado. A maneira como vivemos só é importante quando vemos vir na nossa direção um futuro que seja conseqüência dos nossos atos - a começar sempre pelo fato de que morreremos e temos de preparar os nossos filhos para assumirem o fardo da cultura. A maneira como vivemos só é rica e cheia de sentido quando vemos um passado importante, os fantasmas antigos, a morar entre nós - a começar sempre pelo fato de que os nossos pais morreram e deixaram os seus corpos aos nossos cuidados. A morte é a âncora de todas as associações humanas, da família aos estados nacionais: dá-nos uma razão para nos associarmos, e evita que nos lancemos à deriva atando-nos a uma realidade temporal maior, mais rica e mais significativa, do que o nosso mero presente individual.

Muitos dos problemas contemporâneos revelam novos aspectos se analisados à luz dessa relação entre política e morte. O estranho mal-estar que acompanha as fabulosas promessas de imortalidade feitas pela biotecnologia, por exemplo. Ou a crise da família, que agora se mostra fortemente relacionada com o aumento dos suicídios assistidos, da eutanásia e de todas as nossas tentativas de ocultar à nossa vista os enfermos e moribundos. Ou a falta de densidade da cultura moderna, que leva os seus membros mais instáveis a procurar sentido e importância nos assassinatos em massa.

Nada disso deveria ser surpresa. O fato de as pessoas morrerem é o ponto de partida e o alicerce de uma comunidade política normal. A sociedade está baseada na morte dos homens.

Mesmo um exame superficial revela os vestígios da morte presentes na nossa vida em comum. As pessoas *morreram* - e por isso os cemitérios existem; e por isso também amplos trechos da história política humana podem ser interpretados simplesmente como a longa batalha por conter o sangue derramado pelas rivalidades entre famílias. As pessoas *podem* morrer - e por isso um governo deve forçar cada cidadão a proteger o outro e a proporcionar-lhe toda a defesa de que seja capaz contra a fragilidade do corpo. As pessoas *morrerão* - e por isso procuramos planejar o futuro, da imensa massa do nosso direito de herança às nossas tabelas de seguros.

O liberalismo moderno sempre desconfiou da metafísica. Mas se de fato as relações políticas estão embebidas de morte, essa desconfiança é em grande parte um mero equívoco - porque nos cemitérios podemos discernir uma razão para a política que não está sujeita às críticas-padrão de que as afirmações metafísicas não passariam de uma questão de preferência pessoal absolutamente privada ou de um espécime do sentimento religioso irracional. Talvez até descubramos aqui uma maneira de diluir o cáustico ceticismo do pensamento moderno. A tentativa de construir uma política apenas em torno da morte pode ser uma idéia infeliz - sociologicamente incompleta e politicamente perigosa -, pois seria necessário acrescentar-lhe outros temas de densa consistência metafísica, como o amor, a procriação, o trabalho e o sentido da vida humana. Mas uma era da suspeição tem de contentar-se com o que tiver, e a morte é o fato inamovível que ceticismo algum é capaz de dissolver.

### III.

A morte sempre foi o grande problema do homem, mas nos tempos modernos, com um lugar apenas vago e incerto na ética, na arte e nas relações sociais, parece ter-se tornado um novo tipo de problema. Os registros antigos aludem uma e outra vez a um entrelaçado de funerais, cultura, política e morte; na modernidade, porém, essas alusões desaparecem - quer porque parece já não haver mais nada a que aludir, quer porque se pensa que chegou o tempo de deixar de lado as alusões e tornar explícito o que a teoria política dos antigos e dos medievais tinha deixado implícito.

Podemos ler pilhas enormes dos textos filosóficos que marcaram o advento do mundo moderno sem encontrar uma só palavra sobre a mortalidade. Por exemplo, o ensaio-chave de Immanuel Kant, "O que é o Iluminismo?", de 1784, não menciona uma única vez a morte e os funerais, embora fale continuamente da religião e da ordem pública. Às características comumente atribuídas à alta filosofia iluminista - a preferência pela ordem racional, o desprezo pela superstição, o fascínio

com o método científico, a substituição da metafísica pela epistemologia -, podemos acrescentar mais uma: a desaparecimento do conhecimento cultural sobre a morte.

No entanto, a era moderna também nos deu os autores que pela primeira vez vinculam explicitamente política e morte na história da teoria política. Com efeito, essa ligação tornar-se-ia rapidamente uma regra do pensamento contra-iluminista: cada uma das revoltas contra o Iluminismo, cada um dos filósofos que buscam alternativas para o vazio da cultura moderna, fatalmente topa com *a idéia da morte*, que será então erguida ao alto em meio a exclamações de triunfo.

Mas o uso político da morte, desvinculada dos elementos que a restringiam nas culturas primitivas, torna-se cruel e monstruoso. Não há dúvida de que, em todas as épocas, os políticos ativos concluíram que um assassinato político podia ser muito útil, da mesma forma que perceberam ocasionalmente que uma nação pode unir-se como efeito da guerra; mas entre isso e os pensadores que teorizam sobre a necessidade de execuções ou de fazer mártires de guerra - os filósofos que propugnam a morte por propósitos políticos - há um abismo de diferença.

Embora o seu cristianismo geralmente os impedisse de abraçar os resultados a que chegaram, os conservadores do contra-iluminismo do século XIX perceberam a força social do assassinato. Joseph de Maistre, por exemplo, no seu tratado de 1821 sobre os sacrifícios, escreve: “Nenhuma nação jamais duvidou de que havia uma virtude expiatória no derramamento de sangue [...]. Isso está arraigado nas profundezas da natureza humana, e toda a história não mostra uma só voz dissidente a este respeito”. De Maistre acrescenta, contudo, que a Revelação Cristã refreia a cultura de cometer esses assassinatos: “Onde quer que o verdadeiro Deus não seja conhecido e servido por virtude de uma revelação explícita, um homem abaterá o outro e não raramente o devorará”.

O passo seguinte - não apenas *observar* o efeito da violência, mas *defender* o seu uso para criar a unidade social - é freqüentemente atribuído ao *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, escrito em 1854 por Juan Donoso Cortés. No fim das contas, porém, também Donoso Cortés, como De Maistre, afirma que uma cultura não deve recorrer à morte - pelo menos não de maneira *consciente*. Foi apenas a partir da década de 1920 que os conservadores contra-iluministas, já agora libertos do cristianismo, aceitaram integralmente a política dos assassinatos, como se vê na afirmação protonazista de Carl Schmitt, de que uma nação teria uma necessidade “existencial-ontológica” de inimigos para matar.

Socialistas e anarquistas radicais já tinham chegado muito antes à mesma conclusão. Aquilo que poderíamos chamar de “contra-iluminismo de esquerda” fez com que, no século XX, a teoria da utilidade social do assassinato se mostrasse mais sangrenta do que nunca. O exemplo mais claro são, provavelmente, as *Réflexions sur la violence* escritas em 1908 por Georges Sorel, que, com o seu enfoque sindicalista, vê a insurreição como uma força criativa pela qual o proletariado inventa a “imagem física” da sua classe mediante o apocalíptico “mito de uma greve geral”.

Em *Humanisme et terreur*, de 1947, Maurice Merleau-Ponty faz uma análise semelhante para defender os julgamentos públicos da Moscou de Stálin, afirmando a necessidade das execuções (pouco importando a culpa ou a inocência do acusado) para limitar e definir o estado socialista. E Frantz Fanon, em *Les condamnés de la terre* (1961), rejeita todos os eufemismos e proclama

orgulhosamente os benefícios psicológicos e sociais do assassinato por motivos políticos na guerra argelina contra o colonialismo francês; como explicava Jean-Paul Sartre na sua outrora famosa “Introdução” a essa obra, para os habitantes do terceiro mundo “atirar num europeu significa matar dois pássaros com uma só pedrada, pois desaparecem ao mesmo tempo o opressor e o oprimido: sobram apenas um homem morto e um homem livre”. Mais recentemente, o filósofo canadense Ted Honderich tentou restabelecer essa linha no seu livro de 2002, *After the Terror*, e na palestra em louvor do efeito político do jihadismo, “Terrorismo pela humanidade”.

Suponho que os pós-modernos estejam em algum lugar no rebanho dos contra-iluministas, embora seja difícil precisar filosoficamente se à esquerda ou à direita. (A sua política, especialmente a política sexual, tendia à extrema-esquerda, mas Jean-Paul Sartre viu nas suas obras algo de profundamente não-marxista e os rotulou de “jovens conservadores” quando surgiram pela primeira vez). Seja como for, de Roland Barthes a Michel Foucault, são todos fascinados pela morte; e Jacques Derrida, o mais desconstrutivista de todos, chegou por fim à conclusão de que pelo menos a morte não pode ser desconstruída.

Ao fim e ao cabo, porém, os pós-modernos parecem ter folgado demais com o seu próprio ceticismo cáustico, com a comédia de mostrar uma e outra vez como a racionalidade infundada do Iluminismo desembocava na irracionalidade. E, embora tenham seguido a regra geral contra-iluminista de desvelar a morte, lidaram com ela de uma maneira fundamentalmente leviana: em última análise, ela apenas lhes proporcionava mais um motivo para serem cáusticos. Ali onde o pensamento ocidental falhava em não reconhecer a centralidade da morte, zombavam dele por não enxergar como a morte desfazia toda a sua obra; e ali onde o pensamento ocidental reconhecia a centralidade da morte, zombavam dele por ser um negador mortal da vida. Contrastem-se, por exemplo, o livro *Donner la mort*, em que Derrida acusa o cristianismo de negar a morte, com o seu livro anterior, *Apories*, em que acusa Martin Heidegger de ser obcecado pela morte.

A chave de tudo isso é que o contra-iluminismo tem razão - ou melhor, razão pela metade: é horrivelmente preciso, está mortalmente certo. A pobreza e a superficialidade da cultura moderna podem mesmo resolver-se com a morte; o sangue realmente enriquece o solo sobre o qual brota a civilização. Mas se a morte necessária às sociedades fortes é ordinariamente a dos pais e amigos - mortes comuns, domésticas, que nos atam à extensão temporal da civilização e conferem à vida um significado consistente -, nas sociedades doentes ganham importância as pessoas profundamente dissociadas e com distúrbios psicológicos, que não possuem um passado a que possam estar ligadas por essas mortes. Ou talvez fosse melhor dizer que essas pessoas *têm* um passado, mas a sua relação com ele é inteiramente negativa. Ao rejeitar as próprias origens, precisam refazer-se a si mesmas, e acabam por encontrar a morte necessária à renovação da comunidade e da cultura, não na união no luto, mas na união no assassinato.

Seja como for, a regra continua válida: comunidade e cultura erguem-se sobre os cadáveres do passado, que nos estendem pelo tempo. A questão é que tanto o revolucionário como o contra-revolucionário necessitam de sangue novo para a sua obra nova.

#### IV.

Nem sempre foi assim. Estão espalhados pelos registros literários antigos indícios da forte conexão entre a justiça política e o respeito dos vivos pelos mortos, em paralelo com as relações que apontam entre as origens da cultura e a finalidade dos funerais.

Podemos começar com os textos mais antigos: o luto de Gilgamesh por seu amigo Enkidu é tão grande que chega a ameaçar a civilização, e o *Livro dos mortos* egípcio confere ao bom tratamento dos mortos um lugar central na sua lista das ações moralmente boas. As descrições das diversas práticas funerárias feitas por Heródoto nas suas *Histórias* são muitas vezes citadas como uma prova do relativismo cultural e do pouco valor atribuído aos funerais; mas o mesmo Heródoto considera a violação de túmulos praticada por Cambises durante a conquista do Egito uma evidência da insanidade do líder persa. Ou seja, as formas de enterro variam de uma cultura para outra, mas o respeito devido aos mortos não varia.

Sempre que lemos um texto antigo, deparamo-nos com momentos de estranheza, passagens que parecem escapar à nossa compreensão moderna. Muitas coisas contribuem para com essa característica alienígena, mas entre elas está o fato de os textos antigos assumirem consistentemente que a morte está próxima da superfície da ordem política.

Pensemos na estranha conclusão da *Odisséia*, em que Ulisses, antes de reassumir o poder em Ítaca, deve tomar um remo e reencenar alguns elementos do enterro de Elpenor, um dos seus marinheiros perdidos. Ou vejamos a história relatada por Heródoto acerca do líder espartano Pausânias: quando um habitante de Egina lhe sugere pôr no alto de um poste a cabeça do general persa Mardônio, Pausânias vê nessa sugestão um ato que ameaça as próprias raízes da civilização: “Tais atos são mais próprios de bárbaros que de gregos, e mesmo nos bárbaros nós os detestamos [...]. Não tornes a apresentar-te diante de mim com tais conselhos, e agradece à minha clemência que eu não te puna”.

Nesse sentido, pensemos também em todos os mitos sobre Tebas. Os trágicos gregos tinham fascínio por essa cidade, e com razão, pois a história mítica de Tebas transborda de narrativas em que política e morte se encontram relacionadas: do seu começo com Cadmo e os guerreiros assassinos nascidos dos dentes do dragão, passando pelo reinado de Édipo e a tragédia de Antígona, até a história dos cadáveres insepultos depois da expedição falhada dos sete contra Tebas. A versão da guerra civil tebana narrada por Heródoto menciona brevemente que Atenas se vangloriava de ter forçado Tebas a cuidar dos mortos insepultos, mas é a peça *As suplicantes*, de Eurípides, escrita provavelmente cinco anos mais tarde, que afirma com mais veemência o papel de Atenas como tutora moral do mundo: “Quando os mortos não recebem os funerais e os ritos que lhes são devidos, tens de usar do teu poder para compelir os homens violentos a cumprir esse dever”, diz Aetra a seu filho Teseu, rei de Atenas, quando Tebas não permite que se enterrem devidamente os seus agressores derrotados. “Tens de reprimir os que envergonham os costumes de toda a Grécia, pois são esses costumes o que mantém unidos os estados dos homens”.

A noção de que os ritos funerários são o que mantém unidos os estados aparece uma e outra vez nos textos antigos. Na literatura latina, por exemplo, vão desde o curioso final do *De rerum natura*, de Lucrecio - com o colapso político que se segue ao colapso cultural da ausência de funerais durante uma praga -, à descrição de ritos funerários em cada um dos pontos-chave da luta de Enéas por estabelecer uma nova cidade e levar os deuses à Itália. Depois que César proibiu a realização de funerais para os seus inimigos mortos em Farsália, Lucano sugere de maneira poética que seriam

desnecessários para honrar os mortos, uma vez que o próprio céu é a sua mortalha; mas a *Eneida* de Virgílio testemunha da antiga tradição romana quando a sibila alerta Enéas de que a sua descida aos Infernos será retardada devido à corrupção do corpo insepulto de um dos seus companheiros, Misenus.

Também na Bíblia encontramos esses elementos estranhos, passagens que põem a morte ao lado da ordem política e os funerais ao lado da cultura. No Antigo Testamento, os textos vão desde o traslado dos corpos de Jacó e José na saída do Egito à associação feita nas profecias de Jeremias entre exílio, corpos insepultos e injustiça. No Novo Testamento, esses textos vão do homem com espíritos impuros que habitava entre os túmulos, no Evangelho de Marcos, aos mortos insepultos que estarão nas ruas de uma grande cidade, no Apocalipse. O breve tratado de Santo Agostinho, *De cura pro mortuis*, contém um longo catálogo das passagens bíblicas que mencionam enterros. Agostinho baseia a sua análise principalmente no uso dos túmulos tanto para recompensa como para castigo na história dos profetas que falaram contra o rei Jeroboão, no primeiro livro dos Reis.

No seu estudo de 1970, *Sans feu ni lieu: signification politique de la grande ville*, Jacques Ellul chamou a atenção para Gênesis 4, 17, onde se diz que Caim, o assassino, é o fundador da primeira cidade, o que liga a cultura urbana à morte e anuncia a suspeita contra as cidades que encontramos nos primeiros livros da Bíblia. O segundo capítulo de Isaías entretece o tema da suspeita contra as cidades com o contra-tema do seu elogio: “No fim dos tempos acontecerá [...] que todas as nações acorrerão para lá”, para a Cidade Santa, “porque de Sião deve sair a Lei, e de Jerusalém a palavra do Senhor”. Ao que segue imediatamente a grande descrição da paz universal: “Das suas espadas forjarão relhas de arados, e das suas lanças, foices. Uma nação não levantará a espada contra outra, e não mais se arrastarão para a guerra”. Vale notar, entretanto, que isso acontecerá apenas “nos últimos dias” - pois apenas a Cidade Santa definitiva “desce do alto”, não se origina da violência que está na raiz das cidades humanas nem depende dela.

Os temas da violência e da morte na Bíblia desempenham um papel central nos escritos de René Girard, e não seria possível refletir sobre as questões da morte e das origens da cultura sem mencionar a sua obra fascinante. Numa entrevista biográfica dada em 1995, o escritor declarou que os temas que havia desenvolvido nas últimas quatro décadas estavam presentes na sua mente desde o final dos anos 1950 como uma “intuição densa”, um “bloco” a ser penetrado aos poucos. As suas publicações começaram a aparecer em começos dos anos 60, com exposições amplamente aclamadas sobre a maneira como se tendem a formar relações triangulares entre personagens de romance, especialmente os de Dostoievski. Depois, Girard dedicou-se à antropologia, sustentando a idéia de que as culturas antigas se baseiam na violência sacrificial contra um bode expiatório.

A conexão veio com os seus estudos crescentes de psicologia e a sua tese de que o desejo é “mimético”: que aprendemos o que queremos observando o que os outros querem. Os exemplos mais simples envolvem as inúmeras histórias antigas, do Egito a Roma, que falam de irmãos, geralmente gêmeos, um dos quais é destruído no processo de fundação de uma cidade. Girard insiste em que leiamos esses mitos como registros de assassinatos humanos verdadeiros: na espiral insana da violência mimética, com cada vingança sendo por sua vez vingada, a cidade nascente ameaçaria devorar-se a si própria, mas com a escolha de um bode expiatório a ser sacrificado essa espiral poderia ser rompida graças a um acordo inconsciente que dirigisse toda a vingança dessa cultura contra um alvo único.



Em resposta a essa violência que ameaçaria voltar todos contra todos, portanto, os velhos mitos fundacionais propõem outra violência como solução: a violência de todos contra um, a violência na qual uma vítima seria escolhida como fonte do colapso cultural e sacrificada. A vítima sacrificial, escreve Girard, “conjura sem o saber uma força maligna e infecciosa, que a sua morte - ou triunfo - transformará em garantia de ordem e tranquilidade”.

Alguns dos seguidores de Girard parecem vislumbrar um estado pré-cultural de violência primitiva, deixando o pensamento de Girard sujeito à crítica de que o pouco que sabemos da história antiga não oferece evidência alguma de que as cidades realmente tenham nascido no meio da revolta e do caos. Contudo, não precisamos postular uma fúria original para interpretar os mitos sacrificais; basta perceber que a cultura antiga manifesta, nos seus mitos, um terror profundo diante dessa possível escalada mimética da violência.

A guinada final de Girard para a teologia cristã explícita permitiu-lhe encontrar uma solução adicional: no centro do seu pensamento está a Cruz, o Sacrifício que quebra o ciclo dos sacrifícios, da violência e dos assassinatos miméticos. Para ele, o problema de formar uma cultura - de prevenir e conter a desastrosa espiral do assassinio intencional e do colapso cultural - seria como uma equação de segundo grau com duas soluções: a negativa seria a da mitologia sacrificial, e a positiva é a da não-violência, tornada possível pela revelação bíblica. O sacrifício de Cristo escancararia a mecânica do bode expiatório para que todos vissem o assassinato presente na raiz desse mecanismo.

Girard sem dúvida tem razão ao afirmar que a moderna teoria política subestimou a força social da vingança, e a sua teoria lança luzes verdadeiras sobre o modo como os antigos usavam o sacrifício e o porquê de os pensadores do contra-iluminismo recorrerem à morte quando buscam um novo fundamento. O problema, porém, é que Girard parece carecer muito de teoria política - ao menos de uma teoria política que não seja a de Isaías (“No fim dos tempos acontecerá [...] que todas as nações acorrerão para lá”), porque a escatologia é um péssimo guia para a política comum. No fim das contas, na leitura girardiana da história, a revelação judaico-cristã só teria aumentado ou até criado os nossos problemas políticos modernos, porque o mito do bode expiatório - solução negativa para o problema da cultura - já não funciona bem uma vez que se tenha compreendido o seu funcionamento.

Se, como Girard insiste, o mecanismo antigo começou a falhar ao ser substituído por um mecanismo novo que só funcionará no fim do mundo, o que então poderá ajudar-nos *agora*? O girardianismo força-nos a concluir que a cultura moderna é, na sua essência, irrecuperavelmente inconsistente e autocontraditória, ao passo que o Estado moderno tornou-se fundamentalmente ingovernável. O mecanismo do bode expiatório acaba por provar coisas demais: a explicação psicológica dada por Girard de que a rivalidade mimética seria a causa do sucesso da morte na formação de comunidades, deixa-nos apenas com o assassinato e a mudança apocalíptica como alternativas - as duas únicas soluções de uma equação de segundo grau.

Precisamos voltar a um uso mais ordinário e sensato da morte, que enriqueça a vida diária com a extensão temporal. Precisamos, penso, de uma nova teoria da força cultural do luto para esse entreto em que vivemos. Precisamos de um entendimento intermediário - e propriamente político - da dívida que os vivos têm para com os mortos.

Artigo traduzido da revista [First Things](#), junho-julho de 2007. Copyright © First Things, 2007. Todos os direitos desta tradução reservados a Dicta&Contradicta.

**Joseph Bottum** é editor da [First Things](#). Diversas partes deste ensaio foram lidas, como versões prévias, em Princeton University, Boston College, na University of Tulsa, e no Loyola College de Maryland, a quem o autor agradece.

Tradução de Cristian Clemente. O tradutor é licenciado em Letras pela FFLCH - USP.

Texto publicado na revista-livro do IFE, *Dicta&Contradicta*, Edição nº 1, Junho/2008.

---

## **Reflexões sobre abertura da linguagem no Direito; obstáculo ou trunfo? (por Debora Costa Ferreira)**



Imagem: reprodução (Dicta&Contradicta - site)

Refletindo sobre a incompletude na linguagem nas relações humanas, arrebatou-me a percepção do inexorável efeito que esse fato traz para o mundo do Direito. Sei que não é tema novo na discussão da filosofia jurídica, por isso apoio-me nos ombros dos gigantes<sup>[1]</sup> que por ora conheço pra resenhar uma humilde reflexão.

Hebert L. A. Hart, em sua obra escrita em 1961<sup>[2]</sup>, discorrendo sobre a textura aberta das normas jurídicas, chegou a uma das mais brilhantes compreensões sobre o tema (ainda mais quando se nota que advém de um positivista), diante de tamanha apreensão ontológica. Segundo ele, a fluidez da linguagem decorre senão da nossa natureza humana na sua jornada de trágicas escolhas diárias. Em suas palavras:

*“a necessidade dessa escolha nos é imposta porque somos homens e não deuses. É típico da*

*conduta humana que labutemos com duas desvantagens interligadas sempre que procuremos regulamentar, antecipadamente e sem ambiguidade alguma esfera de comportamento por meio de um padrão geral que possa ser usado sem orientação oficial posterior em ocasiões específicas” [3] (p. 166).*

Os economistas explicariam tudo com os conceitos de *trade-off* e custo de oportunidade, mas é Luhmann[4] que arremata toda essa imprecisão ao constatar que vivemos em um mundo complexo e contingente, no qual o Direito é um acalanto para toda essa instabilidade, engendrado por meio da generalização de expectativas recíprocas, objetivando-se o alcance de bons resultados seletivos e a estabilidade social.

De todo modo, como ficou bem pontuado até aqui, essas funções estabilizadoras do Direito têm limites na medida da sua abertura semântica, a qual impede que os legisladores estruturem concepções de norma tão detalhadas a ponto de cercear qualquer margem de escolha judicial no futuro. Aliás, se não fosse assim, o legislador não precisaria estar se dando ao trabalho de cumprir tal papel social, uma vez que poderia estar sendo muito mais bem remunerado na função de oráculo.

Assim, as normas jurídicas garantiam segurança jurídica e estabilidade social até o ponto em que previam as consequências jurídicas de condutas claramente identificáveis na realidade fática. O problema então estava na regulação dos comportamentos que extrapolavam tal descrição normativa, situação em que caberia ao juiz delimitar e determinar qual direito deveria ser aplicado no caso concreto, dentro de uma margem “discricionária”.

Esboçado esse quadro, conclui-se: foi dada asa à cobra. A grande frustração dos positivistas foi a sua incapacidade de conter a discricionariedade judicial dentro de certas raias jurídico-positivas. A moldura da norma de Kelsen era uma caixinha bem flexível, na qual o juiz podia esticar suas bordas com saltos twist-carpados hermenêuticos, sob o manto dos postulados lógico-científicos de Von Wright[5]. Mas note-se: qualquer semelhança com os dias de hoje é mera coincidência...

Foi preciso apelar para valores morais para disciplinar o juiz. Mas, me parece que o juiz Hércules de Dworkin[6] - nada presunçoso e arrogante, para não falar o contrário - não estaria muito disposto a receber ordens alheias. Até porque quem mais poderia alcançar tão bem o espírito moral do povo para aplicar o Direito com integridade senão ele próprio?! Quem mais seria capaz de escrever um novo capítulo do “romance em cadeia” tão bem escrito quanto ele, que tinha completo entendimento da coerência que deveria manter com o passado histórico jurídico daquela sociedade?! O legislador? Esse legislador que nem consegue prever o futuro ou regulamentar satisfatoriamente o que sua população clama?! Impossível. Melhor deixar a cargo das Cortes a função de tomar todas as decisões substanciais da nação, para proteger as minorias da força esmagadora das maiorias!

Sim. O ativismo é bom até o ponto em que me favorece, até o ponto em que eu concordo com suas decisões. Já que a textura das normas é aberta, melhor aplicar a técnica do *in dubio pro ego*. E quando essa cobra voadora começar a ameaçar suas preferências axiológicas? Não adianta se filiar aos céticos e profetizar que todo sistema jurídico não tem jeito mesmo; nem adianta voltar à lógica cartesiana dos positivistas extremos[7] para tentar racionalizar a decisão judicial a ponto de resumir a a silogismos.

Já chegou ao ponto em que o juiz escolhe até sobre o silêncio do legislador, se ele não falou por

querer - o “silêncio eloquente” - ou se não falou sem querer - a “lacuna não intencional”. Assim, os cânones da interpretação não são capazes de eliminar essas incertezas, podendo, por vezes, agravá-las.

Mas a existência de escolhas trágicas não implica em um fim igualmente trágico. É justamente por meio do livre arbítrio que nos foi dado pelos deuses que o homem é capaz de traçar suas vitórias. O processo de tentativa e erro interpretativo em uma sociedade plural decorre não só da última palavra do juiz, mas da construção social e democrática dos significados até que eles se estabilizem, fruto de um consenso temporário[8], que logo se desfaz novamente, e assim por diante. Daí a importância dos operadores do Direito nessa destruição criativa.

Mas que ingratidão dos juristas maldizer a abertura da linguagem como um obstáculo do Direito?! É justamente por intermédio dos artifícios linguístico-argumentativos quase esotéricos que esses conseguem encantar o detentor do poder de decisão, dentro de um hipnótico processo dialético, que garante uma reserva de mercado especialmente vantajosa e um poder de influência considerável sobre os rumos sociais. A infinidade de problemas e possibilidades geradas pela relatividade linguística é o que permite que os filósofos e doutrinadores do Direito divaguem à vontade sobre teorias jurídicas, que façam fluir a envolvente e admirável arte das palavras.

Nota-se, pois, que a capacidade de articulação da linguagem aproxima os indivíduos dos centros de decisão, mas, por outro lado, exclui aqueles que não tiveram acesso a tais ferramentas da possibilidade da alteração de sua realidade social. Como Fabiano de Vidas Secas[9] mesmo compreendeu: sua incapacidade de manipular a dubiedade e a riqueza da linguagem marginalizava-o da humanidade e aproximava-o dos bichos - sua cadela Baleia também não conseguia convencer ninguém que a sua interpretação era a correta e que, portanto, deveria prevalecer.

**Débora Costa Ferreira** é mestranda em Direito Constitucional. Possui graduação em Direito pelo Centro Universitário de Brasília (2014) e em Ciências Econômicas pela Universidade de Brasília. Tem especialização na área de Direito, com ênfase em Direito Constitucional.

## NOTAS:

[1] Expressão cunhada por Albert Einstein: “se vi mais longe foi por estar de pé sobre ombros de gigantes”. - *If I have seen further it is by standing on the shoulders of Giants*. - Carta de Newton para [Robert Hooke](#), 5 de Fevereiro de 1676; Inspirada numa famosa metáfora (em Latin: nanos Gigantum humeris insidentes) atribuída por John de Salisbury à [Bernard de Chartres](#)

[2] HART, H. L. A. *O conceito de Direito*. Tradução de Antônio de Oliveira Sette-Câmara. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

[3] Idem, p. 166.

[4] LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Tradução de Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983.

[5] VON WRIGHT, Georg H. *Deontic Logic*, 1951.

[6] DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos à sério*. Tradução Nelson Boeira. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

[7] Hart percebe que a história da teoria do direito é, sob esse aspecto, curiosa, pois costuma ou ignorar ou exagerar a indeterminação das normas jurídicas.

[8] Para Habermas, o estabelecimento do rol de direitos fundamentais de uma sociedade deve ser feito por meio de um ambiente dialógico no qual argumentos racionais possam ser apresentados e debatidos por cidadãos livres e iguais, fazendo com que a autonomia privada se compatibilize com a pública por meio da possibilidade de participação no processo democrático e da aceitabilidade dessas decisões por todos os destinatários. (HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia - entrevalidade e facticidade II*. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997).

[9] RAMOS, Graciliano *Vidas Secas*. Record, 74ª edição, 1998. Fabiano é o personagem principal de obra *Vidas Secas*. Fabiano é um homem rude, típico vaqueiro do sertão nordestino. Sem ter frequentado a escola, não é um homem com o dom das palavras, e chega a ver a si próprio como um animal às vezes. Empregado em uma fazenda, pensa na brutalidade com que seu patrão o trata. Fabiano admira o dom que algumas pessoas possuem com a palavra, mas assim como as palavras e as ideias o seduziam, também o enganavam.

Artigo publicado no site da revista-livro do Instituto de Formação e Educação (IFE), *Dicta&Contradicta*, em 21 de Junho de 2016.

---

## [RESENHA] Theodore Dalrymple: “Nossa Cultura ou o que restou dela” (por Pablo Gonzalez Blasco)

**Theodore Dalrymple: “Nossa Cultura ou o que restou dela”. E Realizações. São Paulo. 2015. 400 pgs.**

✘ O autor que está por trás do pseudônimo é Anthony Daniels, psiquiatra e escritor inglês, com experiência profissional em quatro continentes, incluídos trabalhos em prisões e hospitais de bairros pobres. A presente obra reúne uma coletânea de 26 ensaios, resultado das reflexões que o seu trabalho profissional lhe proporcionou ao longo do tempo. Uma atividade que o colocou junto a pessoas que são, nas suas próprias palavras, “cobaias da engenharia social parida no conforto das universidades pela elite politicamente correta e progressista”. Basta essa introdução para adivinhar o tom crítico que o escritor inglês emprega nos seus escritos.

O desenrolar dessa introdução não se faz esperar: surge nas primeiras páginas. “A fragilidade da civilização foi uma das grandes lições do século XX. Era de se esperar dos intelectuais - de quem

imaginamos que pensassem mais longe e com maior profundidade- que identificassem as fronteiras que separam a civilização da barbárie. Ledo engano. Alguns intelectuais abraçam o barbarismo, enquanto outros permanecem indiferentes, ignorando-o. (...) A civilização precisa de conservação tanto quanto de mudança. Nenhum ser humano é suficientemente brilhante a ponto de sozinho poder compreender tudo, e concluir que a sabedoria acumulada ao longo dos séculos nada tem de útil. (...). Os intelectuais têm que perceber que a civilização é algo que vale a pena ser defendido, e que um posicionamento hostil diante da tradição não representa o alfa e o ômega da sabedoria e da virtude. Temos mais a perder do que pensamos”.

Os intelectuais politicamente corretos são alvo direto e constante das críticas de Daniels. “O intelectual se eleva acima do cidadão comum, que ainda se agarra quixotesicamente aos padrões, preconceitos e tabus. Diferentemente dos outros, ele não é mais um prisioneiro de seu passado e de sua herança cultural; e prova a medida da liberdade de seu espírito em função da amoralidade de suas concepções”.

E as coisas se tornam ainda piores quando esses elementos pensantes simulam advogar em causa alheia. São aqueles que “dão uma de pobre”, e o resultado seria cômico se não fosse trágico, pois ao invés de solidariedade com os necessitados, praticam uma paródia perversa deles. Neste ponto comenta os paradoxos da filosofia de Virginia Woolf que tanto se assemelham aos nossos intelectuais de esquerda de hoje, proveniente de altas camadas da sociedade, que defendem uma revolução na qual nunca se incluem. Criticam tudo sem construir nada. “VW ambiciona os dois lados, a aristocracia à qual pertence, e os excluídos. E quando se lhe oferece a inclusão, diz que não vale a pena. É uma versão sem graça de Groucho Marx, que não queria ser membro de nenhum clube que o aceitasse. Aquilo que é piada para Groucho Marx é alta filosofia política para Virginia Woolf”.

Os temas que aborda são variados, e o espectro reflexivo que o livro oferece é amplo. Mas um denominador comum é, sem dúvida, a crítica contumaz, não à miséria e às baixezas humanas, mas sim aos que podendo impedir tudo isto permanecem na inatividade, ou mesmo, justificam sua passividade com filigranas intelectuais que a ninguém convence. Sublinha a conhecida afirmação de Edmund Burke: “Homens de mente intemperada não podem ser livres. Para que o mal triunfe basta que os bons nada façam. Hoje em dia, a maior parte dos bons faz exatamente isso. Ao se temer mais a alcunha de intolerante do que a de perverso temos o cenário perfeito para que a malignidade esteja livre para prosperar”. E alerta contra o falso liberalismo que comprovamos diariamente: “O real propósito daqueles que defendem a denominada diversidade cultural é a imposição da uniformidade ideológica. A intransigência é a grande defesa contra a dúvida, impossibilitando a convivência, em termos de genuína igualdade, com outros que não compartilham da mesma crença”.

O problema do mal e os seus responsáveis ocupam grande parte dos ensaios, em variações sobre o mesmo tema. “Os homes cometem o mal dentro de um escopo disponível. Não se trata de demônios ou gênios malignos, mas daqueles que fazem o que podem para conseguir o que querem. Quando as barreiras que seguram o mal são derrubadas, o mal floresce; e nunca mais acreditarei na bondade fundamental do homem, ou que o mal é um estado excepcional ou estranho à natureza humana”. Daí nasce o que denomina a frivolidade do mal, que naturalmente evoca a banalidade do mal da que falava Hannah Arendt, mas que vai além. “A capacidade do homem para a desumanidade transcende condição social, classe ou educação. O passado de alguém não se confunde com o seu destino e é de interesse próprio fingir o contrário. Cabe à responsabilidade e liberdade de cada um. A elevação do

prazer efêmero que se sobrepõe à miséria de longo prazo, que se desencadeia sobre terceiros em relação aos quais se tem obrigações. Basta um exemplo: a mãe que põe para fora sua própria filha porque o seu atual namorado (da mãe, entenda-se) não a quer em casa! ”

Faz uma crítica feroz à sociedade inglesa, que “ troca profundidade por superficialidade, pensando que levam vantagem nessa negociação. São como aqueles que pensam que o tratamento adequado para a constipação intestinal seja a promoção da diarreia (...) A espiral decadente da cultura, a perda do refinamento, o dignificar certos comportamentos por meio de representações artísticas que acabam promovendo-os, tudo isso não é trabalho de um momento. Roma não foi destruída em um dia (...) A transgressão carrega um bem por si, independentemente do que está sendo transgredido. Basta com quebrar um tabu e tornar-se herói imediatamente, desconsiderando-se o conteúdo do tabu. Hoje em dia para mostrar-se como homem de gosto artístico, é preciso se abster de quaisquer padrões e acolher todas as violações, o que, como disse Ortega y Gasset, caracteriza o vestíbulo do barbarismo”.

Recomenda a leitura de Shakespeare, que “dá respostas muito mais sutis do que qualquer ideólogo ou teórico abstrato, pois é um realista sem o cinismo, um idealista sem a utopia. E mostra claramente que a linha divisória entre o bem e o mal não passa pelos Estados, tampouco entre as classes, menos ainda entre os partidos políticos; mas percorrer todos e cada um dos corações humanos (...) A prevenção ao mal sempre requererá muito mais do que arranjos sociais: exigirá o autocontrole pessoal e uma limitação consciente dos desejos. Devemos reconhecer as limitações que a natureza nos impõe e nunca desistir do esforço por controlar os próprios impulsos”. Assim como sugere outros autores que ajudam a pensar: “Ler Stefan Zweig é reaprender tudo aquilo que, por meio da estupidez e do mal, fomos perdendo de forma progressiva, ao longo do século XX (...) Lembremos a afirmação de Orwell: a linguagem politizada é elaborada para que mentiras soem como verdades, e para dar solidez ao vento. ”

Propõe coragem moral para ir ao núcleo dos problemas da sociedade e não uma cosmética de formas, uma maquiagem do que é politicamente correto, e nos exige de qualquer responsabilidade. “A fim de compensar a sua atual falta de compasso moral, surgem espasmos de bondade autoproclamada que passam a funcionar como substituto da vida moral. E adverte, com Jung, que o sentimentalismo é uma superestrutura para encobrir a brutalidade”.

Impõe-se, por tanto, aprender a contemplar o mundo, os exemplos bons e os ruins. E refletir para tirar consequências. “Quando leio algo sobre o Khmer Vermelho, ou sobre o genocídio em Ruanda, reflito longamente sobre minha vida, meditando um pouco sobre a insignificância dos meus esforços, o egoísmo de minhas preocupações e a estreiteza de minhas afeições (...) Ou aquela pianista tocando Mozart na National Gallery enquanto as bombas da Luftwaffe caíam sobre Londres, ou os quatro homens cultos que, esperando a Gestapo para serem presos (o que acabou não acontecendo) passaram a noite tocando um quarteto de Beethoven”.

Quando lia estas linhas lembrei daquela cena do filme *Titanic*, com os músicos tocando enquanto outros se desesperam para conseguir um lugar no bote salva-vidas. ‘Foi um prazer tocar com você esta noite’, diz um deles. O prazer de saber pensar, refletir, e atuar de acordo, destacando-se da fauna humana, do rebanho inconsciente. Um prazer que é também um dever, uma missão que nos cabe como homens. Para cumpri-la, a leitura pausada deste livro -em cómodas prestações, um ensaio por dia- é uma ótima ajuda.



**González Blasco** é médico (FMUSP, 1981) e Doutor em Medicina (FMUSP, 2002). Membro Fundador (São Paulo, 1992) e Diretor Científico da SOBRAMFA - Sociedade Brasileira de Medicina de Família, e Membro Internacional da Society of Teachers of Family Medicine (STFM). É autor dos livros "O Médico de Família, hoje" (SOBRAMFA, 1997), "Medicina de Família & Cinema" (Casa do Psicólogo, 2002) "Educação da Afetividade através do Cinema" (IEF-Instituto de Ensino e Fomento/SOBRAMFA, São Paulo, 2006) , "Humanizando a Medicina: Uma Metodologia com o Cinema" (São Camilo, 2011) e "Lições de Liderança no Cinema" (SOBRAMFA, 2013). Co-autor dos livros "Princípios de Medicina de Família" (SOBRAMFA, São Paulo, 2003) e Cinemeducation: a Comprehensive Guide to using film in medical education. (Radcliffe Publishing, Oxford, UK. 2005).

Fonte: <http://www.pablogonzalezblasco.com.br/2016/06/27/theodore-dalrymple-nossa-cultura-ou-o-que-restou-dela/#more-2659>

---

**Tags:** Crise, Diferença, Família, Ruptura, Sociedade,

**Fonte:** IFE Campinas. Disponível em: <http://ife.org.br/adultos-adolescentes-andre-fernandes/>