

## POR UMA CULTURA DO DIÁLOGO

Luiz Antonio de Carvalho Valverde\*

### **RESUMO:**

*Procuraremos entender as dificuldades de diálogo entre gerações a partir das idéias de Giorgio Agamben, segundo as quais a sociedade atual tem medo dos significantes instáveis, portadores da desordem e da subversão. Assim os adultos tentam interferir na sucessão histórica, marcada pela troca de lugar entre os significantes da continuidade, sincronia, e os da descontinuidade, diacronia. Os jovens, movidos pela apropriação lúdica da existência, jogariam pela renovação das estruturas, que os mais velhos buscam ritualisticamente preservar. Mostraremos que essa ausência de diálogo amplia-se na vida em sociedade. A saída parece estar na restauração dos laços comunitários.*

**PALAVRAS-CHAVE:** diálogo, gerações, individualismo, comunidade.

### **ABSTRACT:**

*We aim understand the difficulties between generations to dialogue, having in mind the ideas of Giorgio Agamben, according to which the present society is afraid of the instable signifiers, porters of the disorder and subversion. So, the adults try interfere in the historic succession, marked by the place exchange between the continuity signifiers, synchronic, and the discontinuity ones, diachronic. The youths, moved by the playful appropriation of the existence, would fight for the structures renovation, which the old people try ritualistically maintain. We are going to show that this absence of dialogue grows in the life in society. It seems that the solution would be to strengthen the community ties.*

**KEY-WORDS:** dialogue, generations, individualism, community.

### **RÉSUMÉ**

*Nous chercheront entendre les difficultés de dialogue entre les générations à partir des idées de Giorgio Agamben, selon lesquelles la sociétée actuel a peur des signifiants instables, porteurs de la désordre, de la subversion. Ainsi les adultes interviennent dans la succession historic, marquée par le échange de lieu entre les signifiants de la continuité, synchronique, e les signifiants de la discontinuité, diachronique. Les jeunes, mû par l'appropriation ludique de l'existence, joueraient par le renouvellement des strutures, qui les personnes plus âgées veulent rituellement préserver. Nous montreront que cette absence de dialogue grandit dans la vie en société. La solution peut être dans la reprise de certains principes de la vie communautaire.*

**MOTS CLÉS :** dialogue, générations, individualisme, communauté.

Para Giorgio Agamben<sup>1</sup>, o homem, ao falar, expropria-se da infância. Mas a infância aqui não é anterior à linguagem. Ela se constitui mesmo na “expropriação que a linguagem dela efetua, produzindo a cada vez o homem como sujeito.”<sup>2</sup> Este abandona, então, o reino da pura língua, em que joga com os elementos semióticos, e adentra o universo da semântica. Ao fazer uso da linguagem o homem rompe com a infância marcada pela experiência, e institui-se como sujeito. “A subjetividade nada mais é que a capacidade do locutor de pôr-se como um *ego*, que não pode ser de modo algum definida por meio de um sentimento mudo, [...] mas apenas através da transcendência do eu lingüístico relativamente a toda possível experiência.”<sup>3</sup> Assim, o sujeito seria uma “realidade de discurso”, uma sombra lançada sobre o homem pelo sistema dos indicadores de elocução...<sup>4</sup> Pelo advento da linguagem, se constitui o homem. Dá-se a ruptura com o tempo linear, e institui-se o tempo histórico, marcado pela descontinuidade.

Para Agamben, a infância “instaura na linguagem aquela cisão entre *língua* e *discurso* que caracteriza de modo exclusivo e fundamental a linguagem do homem.” Para esse pensador, os animais estão desde sempre na língua, ao passo que o homem, na medida em que tem uma infância, não é desde sempre falante, “cinde esta língua una e apresenta-se como aquele que, para falar, deve constituir-se como sujeito da linguagem, deve dizer *eu*.”<sup>5</sup>

A história surge no momento em que o homem põe a girar os signos, tentando estabelecer a comunicação com o outro, ao tempo em que nomeia coisas, fenômenos e estabelece verdades. E para estabelecer essa comunicabilidade, apóia-se no que foi traçado no âmbito da cultura, seara móvel e inconsistente, que retira o homem à experiência direta de pegar, olhar, sentir. A partir do discurso instaurado como mediador entre o homem e o mundo, há uma espécie de perda do mundo. O homem passa a habitar esse permanente fora, que tangencia, fricciona, mas não elucida. Deixa o reino dos sentidos biológicos, para viver na sintonia dos significados criados pela tradição cultural. A história é então marcada por essa supra-natureza, criada

---

\*Universidade do Estado da Bahia – UNEB.

<sup>1</sup> Agamben, 2005, p. 54-78.

<sup>2</sup> Agamben, 2005, p. 59.

<sup>3</sup> Agamben, 2005, p. 56.

<sup>4</sup> Agamben, 2005, p.57.

<sup>5</sup> Agamben, 2005, p. 63-4.

pelo emaranhado discursivo, que se contrapõe à natureza. A insuficiência do discurso, sempre móvel, retira o homem ao paraíso das conexões primárias e contínuas.

O discurso instaura o semelhante como parâmetro. Cria um sistema de analogias que gira em torno da coisa, infla-a de sentidos que a distanciam em perspectivas imaginárias e inatingíveis. Nasce daí o propriamente humano, o mundo humanizado.

Podemos afirmar que cada nova geração traz o frescor da emergência ao estado de contemplação e puro gozo, traduzindo o não civilizado se inserindo no rol da cultura, para deslocá-la.

Giorgio Agamben<sup>6</sup> esclarece os mecanismos históricos que se estabelecem na interação entre sincronia e diacronia, rito e jogo. As sociedades frias<sup>7</sup> são de tendência estacionária, sincrônica. Fundamentadas em seus rituais, tentam perpetuar a estrutura social, protegendo-a contra a mobilidade desestabilizadora. O ritualístico aqui revela sua prevalência em relação à esfera do jogo. Nas sociedades ditas quentes, diferentemente da anterior, predomina o lúdico, com seu poder de renovação. O brinquedo é um objeto de pura diacronia.

Para Huizinga<sup>8</sup>, o jogo e o rito englobam elementos e atitudes análogas. As fronteiras entre o lúdico e o sagrado se confundem e se perdem através da história. O ritual é carregado por elementos de encenação e deslocamento, que operam à maneira do jogo, assim como no jogo colaboram elementos míticos, que dele fazem uma atividade marcada pelo ritualismo.

Agamben vê o sistema social como um "mecanismo complexo", em que operam significantes instáveis e estáveis, em permanentes trocas que o dinamizam. Os seres jovens são portadores dos ímpetos de instabilidade, que visam à renovação das estruturas que as velhas gerações tentam perenizar. Nesse sentido são comumente vistos como portadores da desordem e da subversão. Os mais velhos se prendem ao passado tentando barrar a renovação. Para o autor, é importante esse jogo da história, que possibilita a troca de lugares entre os significantes da continuidade e da renovação.<sup>9</sup>

Luis Kancyper<sup>10</sup>, na esteira de Freud, afirma a importância da ruptura com a autoridade parental, como um fator de progresso da sociedade. O abuso de Eros

---

<sup>6</sup> Agamben, 2005, p. 81-98.

<sup>7</sup> Essa terminologia, sociedades frias e quentes, é tomada de empréstimo por Agamben a Claude Lévi-Strauss.

<sup>8</sup> Huizinga, 2001.

<sup>9</sup> Agamben, 2005, p. 100-107.

<sup>10</sup> Kancyper, 1999.

acaba por sufocar o “espaço discriminado do outro” mediante o uso do poder de sedução e de submissão para preencher toda carência, que impediriam o desenvolvimento do ódio e agressividade fundamentais. Estes são “condição necessária para que se instale uma tensão entre os opostos, e assim se realize o movimento dialético da discriminação e da oposição entre as gerações”.<sup>11</sup>

O autor condena os “pais fazedores”, que provêm os filhos de “um universo isento de angústias e responsabilidade”, carente de conflitos. A presença de *Ananké* (coerção exterior) é necessária à superação do narcisismo nos filhos.

O adolescente necessita da presença e da permanência de um outro não unicamente como modelo, como objeto e como auxiliar, mas que também lhe permita - ao situar-se como um rival não-imortal e por meio da tensão entre os opostos - a confrontação de gerações na realidade material, porque na realidade psíquica “a consciência moral nos torna todos covardes”<sup>12</sup>

O desenvolvimento da autonomia nos jovens passaria pela superação da idealização das figuras parentais. Torna-se necessário para a sua afirmação no grande mundo, criar espaços de confronto e afirmação individual, rompendo com a eternidade subentendida, de caráter mitificante, que envolve as relações familiares.

François de Singly<sup>13</sup> defende uma atitude crítica em relação à herança que recebemos do passado, evidenciando que as novas gerações devem fazer a triagem do que deve ser incorporado e o que deve ser criticado e abandonado. Uma idéia feita (recebida) carece de exame. Nesse sentido, as idéias dos pais podem ser consideradas como preconceitos, uma vez que foram elaboradas por outros, num outro contexto. O autor cita Finkelkraut, para quem “O indivíduo deve questionar a herança e recusar “circular à sua vontade num espaço preservado de qualquer herança”<sup>14</sup> E Singly acrescenta que “os indivíduos individualizados têm o poder de decidir o peso do passado que querem incorporar na sua sociedade e na sua existência pessoal.”<sup>15</sup> As novas gerações, diferentemente das sociedades tradicionais, em que a vida se dava na continuidade e respeito aos ensinamentos dos antepassados, agora têm a liberdade para decidir sobre o legado que recebem.

---

<sup>11</sup> Kancyper, 1999, p. 17-8.

<sup>12</sup> Kancyper, p. 19-20.

<sup>13</sup> Singly, 2003.

<sup>14</sup> Singly, 2003, p. 32, apud, A. Finkelkraut, 1999, p. 162.

<sup>15</sup> Singly, 2003, p. 33.

Cabe aqui uma reflexão na alçada dos *agenciamentos* e *maquinações*<sup>16</sup>, tendo em vista os comprometimentos do imaginário, que possam encaminhar as escolhas para o campo minado do desejo, em detrimento da razão. O homem, agenciado pelos discursos de sua coletividade, e maquinado por corpos e aparelhos disciplinares, certamente não goza da liberdade e distanciamento necessários a uma tomada de decisão quanto à herança dos antepassados a ser preservada.

Para Singly, a modernidade “não suprime a herança, as origens, o passado. Ela exige uma reflexividade por parte dos indivíduos para que estes saibam se querem ou não assumir essa herança, a fim de decidirem sobre a parte conservada e a parte rejeitada.” Isso estaria a cobrar do indivíduo um “distanciamento voluntário face ao estatuto de filiação existente”.<sup>17</sup> Para esse estudioso das relações sociais, para haver o processo de desfiliação é necessária a pertença. Aqueles que são privados da pertença “não podem efetuar esse distanciamento necessário para terem a sensação de serem eles próprios”.<sup>18</sup> O autor generaliza a não-pertença, como distanciamento em relação aos pertencimentos, estatutos, posições, lugares. Não discute a posição daqueles que poderiam ser considerados no entre-lugar, ou daqueles que, mesmo deslocados de uma tradição, não deixariam de ter pontos de apoio, pertencimento, mesmo que na contra-cultura, marginalidade, exclusão. O conflito entre gerações pode se dar em relação a qualquer *locus* de enunciação e enraizamento. Singly centra seu olhar sobre os adolescentes, em seus movimentos para desatar os laços familiares, tendo em vista a constituição familiar tradicional.

Singly aponta a recusa da clausura como um das características funcionais das sociedades modernas. Assume-se a flexibilidade e a reversibilidade, em contraposição a qualquer fixidez, propiciando a afirmação autônoma do eu. A relação amorosa enseja um trabalho, em mão dupla, de construção do eu, deslocado pelo espelho do olhar do outro, em absorção pigmalionica, que nos salva de um direcionamento unívoco<sup>19</sup>. Também, o processo de individuação e integração, nas sociedades modernas, se dá pela conjunção enormemente ampliada de fios condutores e direcionamentos. As identidades se tornam mais fluidas, diluídas.

Singly toca num ponto capital para a idéia de autonomia do sujeito nas sociedades modernas, midiáticas, em que os discursos ricocheteiam com excessiva rapidez e pouco tempo para decantação. “Os indivíduos modernos seriam cada vez

---

<sup>16</sup> Deleuze & Guatarri, 1995.

<sup>17</sup> Singly, 2003, p. 47.

<sup>18</sup> Singly, 2003, p. 48.

<sup>19</sup> Singly, 2003, p. 49.

menos livres porque obedecem aos movimentos do seu coração em vez de seguirem a sensatez da razão.” E cita Durkheim, tributário da moral kantiana, ao dizer que o bem agir deve levar em consideração o homem *in abstracto* e não quando submetido às circunstâncias particulares.<sup>20</sup>

Complementando o que dissemos anteriormente, sobre os agenciamentos e maquinações, a idéia de liberdade fica condicionada ao grau de comprometimento individual e coletivo em relação aos imperativos bio-psíquicos e às intimações do meio. Durand denomina esse processo de trajeto antropológico, “a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social.”<sup>21</sup>. Por seu turno, Nikolas Rose chama a atenção para o processo de maquinação da linguagem, entre outras tecnologias de subjetivação que, por efeitos de significação, imagens enganadoras, realiza uma “montagem da pessoa”<sup>22</sup>. Para esse autor, agência

é um efeito, um resultado distribuído de tecnologias particulares de subjetivação, as quais invocam os seres humanos como sujeitos de um certo tipo de liberdade e fornecem as normas e técnicas pelas quais aquela liberdade deve ser reconhecida, agenciada e exercida em domínios específicos.<sup>23</sup>

Em face de tantas incertezas quanto ao estatuto de racionalidade e isenção do homem em suas tomadas de decisão, aqui, especificamente, em relação à herança das gerações precedentes, parece assomar o pasmo ante o salto para o futuro incerto. Apagamos o passado, ou simplesmente o esquecemos, numa atitude de adaptação ao presente. Para Valéry, segundo Tadié, o esquecimento “é a adaptação do ser ao momento do espírito”, ao que este acrescenta ser um paradoxo extraordinário constatar que o esquecimento é tão necessário como a lembrança à nossa adaptação ao presente. Sem o esquecimento a vida seria impossível.<sup>24</sup> Por esse viés, fica pouco afiançável a idéia de escolha deliberada e consciente. A maneira como somos envolvidos em discursos e interações corpóreas colabora para o apagamento da memória, restando-nos pouco para decidir. Talvez, surja daí a necessidade, não rara, de constituição de grupos preocupados com o resgate e preservação das tradições.

---

<sup>20</sup> Singly, 2003, p. 161.

<sup>21</sup> DURAND, 2002, p. 41.

<sup>22</sup> ROSE, 2001, p. 174-6.

<sup>23</sup> ROSE, 2001, p. 174-7.

<sup>24</sup> Tadié, 1999, p. 230.

Parece que, afinal, não decidimos sobre o inventário dos bens da tradição, mas corremos atrás do prejuízo, tentando evitar maiores perdas.

Nesse contexto, em que todos os discursos fundadores da sociedade chamada moderna são colocados em dúvida, parece não nos restar nada a não ser o pasmo ante o instante, que se alinhava como única realidade, e onde novos territórios são eleitos ou abandonados, ao sabor do desejo, esse espectro de múltiplas irradiações que tenta se vestir de alma e subjetividade.

Diante da Babel, em que ninguém se entende cumpre assumir um novo paradigma, talvez uma cultura do diálogo, tentando costurar os fios infinitos dessa diacronia alucinada, que se projeta do passado, rumo a um futuro inafiançável.

Para Martin Buber, o caminho para a personalidade autêntica, "que se realiza na relação com os outros [...] jorra para fora do indivíduo." Para esse autor, o que importa não é o indivíduo, no sentido de individualismo, "mas a pessoa, ou a personalidade. [...] A pessoa estabelece uma relação autêntica, real e total com o mundo e com os outros. [...] a personalidade se realiza na relação com os outros."<sup>25</sup> As idéias de Buber podem mostrar um caminho a ser pensado como proposta de uma outra vivência, que retome um certo conceito de comunidade, no sentido de superar o individualismo que mina a dignidade da pessoa. Para esse autor, a comunidade é fim e fonte de Vida. Em uma comunidade pura nada podemos criar que não intensifique o poder, o sentido e o valor da Vida. Vida e comunidade são os dois lados de um mesmo ser.<sup>26</sup> Para Buber, a vida do tipo mecânica impregnou e dissolveu o tipo orgânico. A comunidade é a expressão e o desenvolvimento da vontade original, naturalmente homogênea. A sociedade é a expressão do desejo diferenciado em tirar vantagens, gerado por pensamento isolado da totalidade. Na comunidade as pessoas estão ligadas através da posse coletiva da terra, assim como pelo trabalho visando à sobrevivência de todos. Também os costumes e a fé são comuns. Contrariamente, a sociedade é a separação ordenada, mantida externamente por coação. É uma massa organizada. Para esse pensador,

Nós que passamos pela era do individualismo, pela separação da pessoa de sua interdependência natural, não podemos mais voltar para aquela vida em comunidade. Nós não podemos retornar à totalidade primordial; podemos, no entanto, avançar para outra totalidade, produtiva, que não se desenvolveu como a primeira<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Buber, 1987, p. 106.

<sup>26</sup> Buber, 1987, p. 34.

<sup>27</sup> Buber, 1987, p.50-2.

Estaríamos, então, diante do desafio de tentar retomar elementos da estrutura comunitária, para fazê-los funcionar como elemento harmonizador de nossa estrutura societária?

Singly detecta traços do comunitário, como se fosse um espectro a rondar a casa de nossa subjetividade.

Se o elo societário não congrega toda a convicção e se o elo comunitário continua a assombrar o imaginário é em virtude do esquecimento da afeição na representação das sociedades modernas. [...] O coração está situado do lado da "comunidade" e a razão do lado da "sociedade", poder-se-ia também acrescentar o quente, oposto ao frio da razão (e do cálculo do interesse).<sup>28</sup>

A constatação dessa dualidade deixa de certa forma um caminho a ser explorado no sentido da integração coletiva de nossos estados de ser. Singly argumenta que o elo societário, sob a forma de contrato, une indivíduos livres, numa postura racional e movida apenas pelo interesse. A emoção, que seria o elo primordial de união entre os indivíduos, é constantemente olhada com desprezo.<sup>29</sup> Outro fator a aquecer as relações, seria a cumplicidade, interpretada como "uma concordância profunda que não precisa de palavras porque resulta de uma história."<sup>30</sup> Baseado em entrevistas realizadas por Celine Paris, o autor conclui que "os laços de amizade são uns dos que melhor misturam a lógica societária da eleição com o encanto do imaginário do calor comunitário."<sup>31</sup>

Para Singly, o individualismo só é positivo se oferecer a cada indivíduo os recursos para individualizar-se e permitir uma vida em conjunto, quer na esfera privada como na pública. Para o autor, as relações na primeira são satisfatórias, mas na segunda deixam a desejar. "A "boa vida" em comum não pode limitar-se às fronteiras da esfera privada, senão cada um é levado a virar-se sobre si mesmo, a emparedar-se."<sup>32</sup> Citando Richard Sennet, o autor afirma que "Outrora dual – vida privada, vida pública – a sociedade cai hoje sob a alçada desta "força misteriosa e

---

<sup>28</sup> Singly, 2003, p.188.

<sup>29</sup> Singly, 2003, p. 192-4.

<sup>30</sup> Singly, 2003, p. 208.

<sup>31</sup> Singly, 2003, p. 209.

<sup>32</sup> Singly, 2003, p.215.



temível que é o eu”<sup>33</sup> E conclui pela gravidade do momento pois “a idolatria da intimidade é sinal de uma sociedade não civilizada”<sup>34</sup>

Para David Bohm, uma sociedade “é uma rede de relacionamentos entre pessoas e instituições que possibilita que vivamos juntos. Mas ela só funcionará se formarmos uma cultura – o que implica compartilhar significados, isto é, razões de ser, propósitos e valores.”<sup>35</sup> Mas para se chegar a esse patamar, seria necessário desenvolver redes de diálogo e convivência. Há, entretanto, toda uma postura a ser desenvolvida, entre os componentes dos grupos de diálogo, a começar pela suspensão das idéias prévias.<sup>36</sup> A totalidade do grupo deve funcionar como um espelho para cada um dos seus membros, a fim de que sejam observadas as sensações, emoções. Não se deve tentar mudar opiniões, apenas perceber como as pessoas se comportam, suas reações. É crucial “manter a reunião num nível em que as opiniões surjam” e possam ser apreciadas e examinadas. Assim se pode perceber “a semelhança entre as dificuldades de um grupo e os conflitos e pensamentos incoerentes de um indivíduo.”<sup>37</sup> O autor fala das necessidades absolutas. Necessidade cuja raiz latina *necesse*, quer dizer “não ceda”. Quando há o conflito entre duas necessidades absolutas, as partes reagem de forma emocional, tomadas pela raiva e frustração. Desse conflito, pode se dar que as pessoas de repente sintam que estão agindo da mesma forma, se apegando a suas idéias. E podem questionar se o que defendem é absolutamente necessário. Para Bohm, o fazer artístico é o modo em que se alcança a percepção criadora e o exercício da liberdade, especulando novas ordens de necessidade. Já o fazer o que se gosta raramente é liberdade, pois aquilo de que gostamos é normalmente determinado pelo que pensamos, seguindo com freqüência um padrão fixo.<sup>38</sup>

Para que o diálogo flua, é necessária a suspensão das opiniões, dos pressupostos, para que sejam observados. Observar os acontecimentos de forma participativa possibilita o estabelecimento de uma consciência compartilhada.<sup>39</sup>

---

<sup>33</sup> Singly, 2003, p. 216, apud, Sennet, 1979, p. 275.

<sup>34</sup> Singly, 2003, p. 216, apud, Sennet, 1979, p. 276.

<sup>35</sup> Bohm, 2005, p. 54.

<sup>36</sup> Bohm, 2005, p. 55.

<sup>37</sup> Bohm, 2005, p. 56-7.

<sup>38</sup> Bohm, 2005, p. 58-61.

<sup>39</sup> Bohm, 2005, p. 65.

Se as pessoas puderem compartilhar a frustração, e dividir entre si seus pressupostos diferentes e contraditórios, repartir sua raiva mútua e persistir no processo – se todo mundo ficar irritado junto e, em comum, observar esse fenômeno –, haverá uma consciência comum. Se pudermos observar atentamente o poder, a violência, o ódio ou seja o que for, observar o processo inteiro, até o fim, ele acabará por entrar em colapso – [...] perceberemos que somos todos iguais. Em consequência, conseguiremos mais participação e companheirismo.<sup>40</sup>

Trata-se de um processo de reeducação que tenta desarmar noções e pressupostos que, aceitos por sucessivas gerações, chegam ao ponto da naturalização de distorções nas concepções do eu e da subjetividade.

Seguindo na mesma direção da desqualificação do discurso interiorizado como uma plataforma da subjetividade, pretensamente autônoma, Ortega Y Gasset (1973) pensa nas implicações dos usos e costumes no horizonte vivencial do homem:

Ora, o usual, o costumeiro, nós o fazemos porque se faz. Mas: quem faz o que se faz? Ora, a gente. ... mas: quem é a gente? *Todos* e ao mesmo tempo *ninguém determinado*. *Ninguém*, esse ninguém indeterminado, decide em nós, resolve-o e propriamente o faz sendo, pois, um ato inumano. Que gênero de heteróclita: formalmente contraditória, – que é, ao mesmo tempo, humana e não-humana, isto é, inumana? Mas, ocorre que, se fizermos o balanço das idéias, ou opiniões com as quais e das quais vivemos, acharemos com surpresa que a sua maior parte nunca foi pensada por nós com plena e responsável evidência; ao contrário: pensamos-las porque as ouvimos e dizemo-las porque se dizem.<sup>41</sup>

O autor afirma que os usos são uma coação e violência de todos contra cada pessoa, transformando-se em um poder a que não conseguimos escapar.<sup>42</sup> Assim, o falar “é uma operação que começa na direção de fora para dentro” de forma mecânica e irracional, e por isso inumana. Em contraposição, o dizer, “operação que começa de dentro do indivíduo”, é uma ação propriamente humana. Para Ortega, a palavra é “uma criação que tinha sentido para aquele que a inventou e para os seus imediatos receptores; foi, portanto, uma ação humana que, ao entrar no uso de língua, se esvaziou de sentido, se converteu em disco gramofônico, em suma: se desumanizou, ...”.<sup>43</sup> E afirma que “a maior parte das idéias com as quais vivemos e das quais vivemos não as pensamos nós nunca por conta própria; nem sequer as

---

<sup>40</sup> Bohm, 2005, p. 75.

<sup>41</sup> Ortega y Gasset, 1973, p. 217.

<sup>42</sup> Ortega y Gasset, 1973, p. 231.

<sup>43</sup> Ortega y Gasset, 1973, p. 289-90.

repensamos”<sup>44</sup>. Assim, atuam em nós como convicções, mas nada têm de racionais. “São usos como a língua ou o cumprimento; em definitivo: elas são nada mais do que usos mecânicos, ininteligíveis e impostos a nós como usos”<sup>45</sup>.

Edgar Morin e Boris Cyrulnik, também falam das idéias como nossos intermediários com a realidade. Para o primeiro, o problema reside no fato de que as idéias dissimulam a realidade, levando-nos a confundi-las com o real. Acabamos por obedecer muitas vezes ao espírito do que aos nossos olhos. Em seqüência, Cyrulnik afirma que o pensamento é um organizador da percepção do real.<sup>46</sup> Adiante, este afirma que na nossa “condição humana: a linguagem desencadeia as nossas emoções e as nossas representações do tempo, visto que somos capazes de viver num mundo do relato.” Uma frase é capaz de mudar radicalmente nossas emoções, representações, comportamento.<sup>47</sup>

Edgar Morin lembra um importante acontecimento no conhecimento científico, há cerca de vinte anos, deixando claro a falha no reinado da ordem. A “desordem fez irrupção na termodinâmica, na microfísica”. Até então, a ciência via o mundo como uma “máquina determinista perfeita”, tudo funcionando com precisão. “Compreendeu-se que os acontecimentos, que têm todos uma dimensão aleatória, desempenham um papel. Compreendeu-se que o nosso pensamento deve funcionar fazendo um jogo entre a ordem e a desordem”. O autor conclui que o estatuto dessa liberdade, não deve prescindir de que “os espíritos livres possuam em si, de maneira muito interior, o sentido da comunidade. Se este sentido se revelar inexistente, a liberdade tende a tornar-se mais destruidora do que produtiva.”<sup>48</sup> E Morin reafirma a idéia de liberdade na diversidade tendo em mira a convivência produtiva de cada um com os demais: “Se pretendermos que a complexidade exista no plano humano, com o mínimo de coerção, só podemos apoiar-nos no sentimento de solidariedade e de comunidade em cada um dos membros. Sem isso, é a destruição.”<sup>49</sup>

O homem desenvolveu, a partir do animal, a função cultural que configura o lado lúdico da existência. Huizinga (1993) fala das inúmeras conexões entre jogo e as diferentes facetas da vida prática. O elemento lúdico assim está presente em

---

<sup>44</sup> Ortega y Gasset, 1973, p. 293.

<sup>45</sup> Ortega y Gasset, 1973, p. 294.

<sup>46</sup> Morin e Cyrulnik, 2004, p. 35-6.

<sup>47</sup> Morin e Cyrulnik, 2004, p. 59-60.

<sup>48</sup> Morin e Cyrulnik, 2004, p. 60-1.

<sup>49</sup> Morin e Cyrulnik, 2004, p. 61-2.

atividades tão antagônicas como o mito e a guerra. Ele permeia toda a existência humana. A representação teatral e as demais formas artísticas, notadamente a poesia, estão ligadas ao culto religioso, assim como os jogos esportivos podem, desde a escala animal, representar a luta pela sobrevivência. Nessa conformação, não faltam ao homem motivos, sejam de ordem cultural ou de sobrevivência estrita, para disputar em grupo e individualmente. A honra no amor, por exemplo, é uma das questões que motivam as disputas humanas desde tempos imemoriais. Nas sociedades primitivas, performando um jogo de atração e repulsão, eram comuns as disputas através de versos, canções de insulto e troça entre grupos de jovens ou trabalhadores. Eles seguem, de forma jocosa, uma tradição que em tempos mais remotos levaria impreterivelmente ao embate sangrento.

Há, pois, uma tradição de disputas, físicas e verbais, por motivos reais ou imaginários, entre pessoas e grupos, com uma permanência por demais longa pela história das civilizações. É com essa tradição que devemos, pois, dialogar, tentando uma abertura para novas possibilidades relacionais. Mas seria salutar avançar nessa concepção da vida como jogo, exercitando o situar-se numa exterioridade neutra, que nos permita olhar-nos, e aos outros, com um distanciamento de expectador. Quando nos afastamos em perspectiva, tudo parece diminuir e perder importância.

Pesa sobre as novas gerações esse ato inaugural, plenamente possível, de estabelecer novas regras e procedimentos para que os torneios de palavras, disputas ou diálogos, saiam dessa zona do automatismo e da paixão que mascaram a personalidade, para entrar numa zona de colaboração, os sujeitos se comprazendo da construção compartilhada do pensamento. Não se trata de uma utopia. Trata-se antes de uma cruzada para desacreditar o pequeno Eu discursivo, e orgulhoso de sua cegueira, propiciando uma abertura para uma ampla interação. Negar-se a uma tal empreitada seria cancelar nossa confortável condição de seres falados por discursos que não cumprem a função de expressar nosso sempre renovado pasmo ante o desconhecido, nossas dúvidas e descobertas.

Nessa abertura para uma nova dimensão dialógica é importante valorizar o oxigênio que as novas gerações aportam às estruturas sedimentadas pelo tempo. É preciso evitar que os fluxos da decadência comprometam, domesticuem e se apropriem desse ímpeto em causas comprometidas com a continuidade do que temos de pior. Um bom exemplo de convivência produtiva entre gerações é apresentado por Paulo de Salles Oliveira, em sua pesquisa sobre as relações de entre netos e avós, nas classes mais pobres da cidade de Marília, São Paulo. Há um respeito e aprendizado mútuo entre os membros dos dois grupos, que se encontram no limiar da existência. Os mais velhos, por se situarem naquela zona de perda das energias e esperanças, conseguem renascer, ao cabo de um processo que coloca a todos, jovens e idosos, em

estado de experiência, moldando a matéria da vida, e com isso gerando uma cultura de forma mais autêntica. Parece que isso se torna possível, porque os idosos se colocam num ponto neutro, além de si, materializando a abertura para as coisas essenciais, re-aprendendo com os mais jovens a encarar a existência, transgredindo o receituário da cultura estabelecida. Assim, acabam por produzir uma cultura que é, como diz Walter Benjamin<sup>50</sup>, citado por Oliveira, fruto de uma vida pensada, resultante do trabalho.

Começamos e concluímos nossa fala com a importância das novas gerações na oxigenação do tecido social. Se, em Agamben vimos teoricamente os processos históricos que entrelaçam rito e jogo, sincronia e diacronia, continuidade e renovação, em Paulo Salles Oliveira tivemos o exemplo de que a abertura dos mais velhos aos ímpetos e espontaneidade das crianças e adolescentes pode ser revitalizante. Se o tema deste colóquio nos conduz a pensar as relações dialógicas entre gerações, não podemos esquecer que o problema é bem mais abrangente e envolve a idéia do Eu, da subjetividade, mediados pela língua e discursos que nos exortam e nos vigiam no cumprimento de papéis determinados pelos interesses predominantes.

Podemos então finalizar, afirmando que essa abertura entre as diversas gerações e também entre as pessoas, procurando relacionamentos mais harmônicos, se tornou uma questão de sobrevivência. As máquinas robotizadas podem produzir infinidades de inquietudes, numa escala inimaginável, mas só a reconquista de valores comunitários poderá aquecer as relações e dar um sentido mais amplo à existência, promovendo um bem estar e segurança sem precedentes, resultante do respeito à natureza, aí se incluindo a espécie humana. Mas para que isso ocorra teremos de realizar um processo de re-educação, em que o outro seja uma substancial parte de nós mesmos.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte, UFMG, 2005.
- BOHM, David. *Diálogo: comunicação e redes de convivência*. São Paulo, Palas Athena, 2005.
- BUBER, Martin. *Sobre comunidade*. São Paulo, Perspectiva, 1987.
- BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo, Perspectiva, 2007.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo, Editora 34, vl.1, 1995.

---

<sup>50</sup> Oliveira, 1999, p.33, *apud* Benjamin, 1994, p.114.

- DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A, 2002.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. São Paulo, Perspectiva, 1993.
- KANCYPER, Luis. *Confrontação de Gerações*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 1999.
- MORIN Edgar e CYRULNIK Boris. *Diálogo sobre a Natureza Humana*. Lisboa, Instituto Piaget, 2004.
- OLIVEIRA, Paulo S.. *Vidas compartilhadas, cultura e co-educação de gerações na vida cotidiana*. São Paulo, Hucitec: Fapesp, 1999.
- ORTEGA Y GASSET, José. *O homem e a gente (inter-comunicação humana)*. Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, Ltda, 1973.
- ROSE, Nikolas. Inventando nossos eus. In *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Tradução e org. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte, Autêntica, 2001.
- SINGLY, Francois de. *Uns com os Outros: Quando o Individualismo Cria Laços*. Lisboa, Instituto Piaget, 2003.
- TADIÉ, Jean-Yves & Marc. *Le sens de la mémoire*. Paris, Éditions Gallimard, 1999.