

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

***“QUEM ACREDITOU NO AMOR, NO SORRISO, NA FLOR”*: A
CONFIANÇA NAS RELAÇÕES AMOROSAS**

MARCELA ZAMBONI LUCENA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Sociologia sob a orientação do Professor Doutor Josimar Jorge Ventura de Moraes.

RECIFE, MAIO DE 2009.

Lucena, Marcela Zamboni

**“Quem acreditou no amor, no sorriso, na flor”: a
confiança nas relações amorosas / Marcela Zamboni
Lucena. – Recife: O Autor, 2009.**

256 folhas : il., fig.

**Tese (doutorado) – Universidade Federal de
Pernambuco. CFCH. Sociologia, 2009.**

Inclui bibliografia e anexo.

**1. Sociologia. 2. Confiança. 3. Relações Amorosas.
I. Título.**

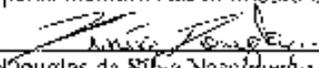
**316
301**

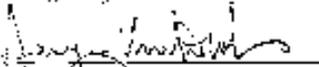
**CDU (2.
ed.)
CDD (22. ed.)**

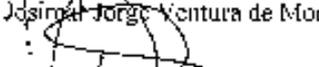
**UFPE
BCFCH2009/18**

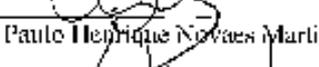
Ata da Sessão de Defesa de Tese de **MARCELA ZAMBONI LUCENA**, do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco.

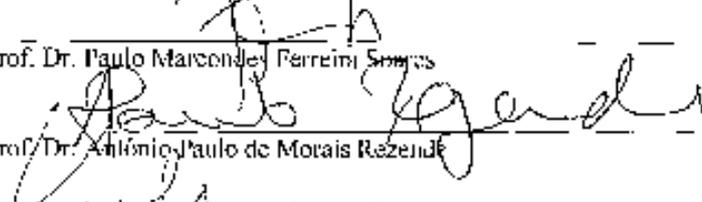
Ao sexto dia do mês de maio de 2009, reuniram-se na Sala de Seminários do 12º andar do prédio do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, os membros da comissão designada para o Exame da Tese de Doutorado de **MARCELA ZAMBONI LUCENA** sob o título **QUEM ACREDITOU NO AMOR, NO SORRISO, NA FLOR: A confiança nas relações amorosas**. A comissão foi composta pelos professores: **Prof. Dr. Josimar Jorge Ventura de Moraes - Presidente/Orientador**; **Prof. Dr. Paulo Henrique Novaes Martins de Albuquerque – Titular Interno (PPGS/UFPE)**, **Prof. Dr. Paulo Marcondes Ferreira Soares – Titular Interno (PPGS/UFPE)**, **Prof. Dr. Antônio Paulo de Moraes Rezende – Titular Externo (PPGH/UFPE)**, **Prof. Dr. Frederic Vandenberghe – Titular Externo (UPERJ)**. Dando início aos trabalhos, o **Prof. Dr. Josimar Jorge Ventura de Moraes** explicou aos presentes o objetivo da reunião, dando-lhes ciência da regulamentação pertinente. Em seguida, passou a palavra à autora da Tese para que apresentasse o seu trabalho. Após essa apresentação, cada membro da Comissão fez sua arguição, seguindo-se a defesa da candidata. Ao final da defesa, a Comissão Examinadora retirou-se, para em segredo deliberar sobre o trabalho apresentado. Ao retornarem o **Prof. Dr. Josimar Jorge Ventura de Moraes**, presidente da mesa e orientador da candidata, solicitou que fosse feita a leitura da presente Ata, com a decisão da Comissão Examinadora **aprovando a Tese por unanimidade**. E nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora e pela candidata. Recife, 06 de maio de 2009.

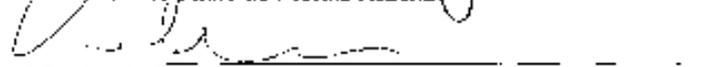

Vinícius Douglas da Silva Nascimento – Secretário

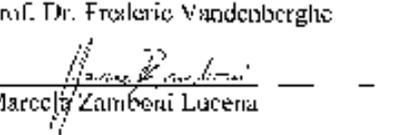

Prof. Dr. Josimar Jorge Ventura de Moraes


Prof. Dr. Paulo Henrique Novaes Martins de Albuquerque


Prof. Dr. Paulo Marcondes Ferreira Soares


Prof. Dr. Antônio Paulo de Moraes Rezende


Prof. Dr. Frederic Vandenberghe


Marcela Zamboni Lucena

*Para minha mãe, pelo exemplo de confiança e amor.
Para Jairo, por ter re-significado o amor.*

AGRADECIMENTOS

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, em especial ao professor Paulo Henrique, pela oportunidade em coordenar as discussões de gênero realizadas no Encontro do PET, promovido pela UFPE (2007), à professora Salete Cavalcanti, pelas contribuições em minha formação acadêmica – como orientadora de conclusão de Graduação e de Mestrado – e pelo apoio nos momentos difíceis; à professora Roberta Campos Bivar, comadre e amiga, pelas sugestões na defesa do projeto e forma carinhosa com que me acolheu e ao professor Joanildo Burity, pelo empenho e apoio no meu projeto inicial.

Ao professor Frédéric Vandenberghe, pela indicação bibliográfica, colaboração intelectual e espírito “habermaussiano”.

Ao professor Édison Gastaldo, pelo material bibliográfico enviado.

Aos funcionários do Programa, particularmente à Zenilda, pelo cafezinho de todo dia e à Priscila, pela presteza de sempre.

Aos meus colegas de turma, em especial a Rui, pelo humor, disponibilidade, amizade e pelo *abstract*.

À Fabiana e ao Cristophe, pelo *resume*.

Aos novos amigos e colegas da UFPB, em especial à Cristina e ao Anderson, pelas companhias nos cafés, biscoitinhos e conversas diárias, e aos “paralelos do ritmo”, pelos momentos de descontração.

Aos amigos confidentes Fafá, Fernando Mota e Dirceu, pelas conversas terapêuticas e bem-humoradas sobre o amor.

À Eliana, pelo cuidado, amizade e pelos livros enviados.

À Bia, pela paciência e alegria nos momentos de convivência, pela demonstração de amor nos momentos de tristeza e pelos livros trazidos da Inglaterra.

À Luzia, pela amizade, cumplicidade, suporte e tudo que compartilhamos desde a graduação. A irmã que eu sempre quis ter.

Ao meu irmão Marquinho, pela “doação” bibliográfica, conversas sempre acompanhadas de chocolates e apoio.

Ao meu irmão e meio pai, Marcinho, e à minha cunhada-irmã, Patrícia, pelos empréstimos dos livros, enorme disponibilidade, amizade e pela revisão do texto.

Aos meus amados sobrinhos Daniel e Rafael. Ao primeiro, pelas descobertas inocentes do amor, traduzida na frase: “eu olhei com olhos de amor para ela” e todas as suas intrigantes conclusões acerca das relações afetivas e amorosas. Ao pequeno Rafa, pelos momentos lúdicos.

À minha mãe, Ivete, pela resignação com que me criou, por tudo que fez e faz por mim e pelas renúncias diante das dificuldades da vida, além do seu apoio na revisão deste trabalho.

Ao CNPq, pela bolsa de estudos que viabilizou o desenvolvimento desta tese.

Ao professor, orientador, amigo e compadre, Jorge Ventura. Pela generosidade com que acolheu a idéia desta tese, pela confiança depositada, pelos conselhos e ombro amigo, pelas críticas e contribuições que viabilizaram este trabalho.

Ao meu amor, Jairo – Matemático abstrato, sambista e romântico – pela revisão do texto e sugestões, pelas tarefas domésticas, pelas broncas resolvidas no computador, pelas noites e dias de amor, pela paciência diante do adiamento de nossos projetos e dos momentos de ausência e ansiedade, pela amizade, paz e sublime amor.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar uma discussão do conceito de confiança nas relações amorosas, que possa ser útil às novas inquietações e indagações sobre as relações afetivas da contemporaneidade, considerando-se os atuais padrões de relacionamentos adotados. Para tanto, partiu-se de alguns autores que contribuíram na elucidação do tema no âmbito das Ciências Sociais: Georg Simmel, Michel Foucault, Niklas Luhmann, Zygmunt Bauman e Anthony Giddens.

Em Georg Simmel, podem-se apontar três possibilidades para pensar o problema da confiança nas relações amorosas: 1. o surgimento de uma moral geral-particular resultaria no reconhecimento mútuo entre homens e mulheres, viabilizando a confiança entre eles, 2. as mulheres conquistariam a “liberdade social”, através da repetição da objetividade criada pelo homem. Neste caso, a confiança seria restrita ao âmbito público e 3. as mulheres seriam capazes de combinar os elementos subjetivos e objetivos, sendo a confiança no amor possível apenas entre elas. Os homens viveriam então, num estado solipsista.

A confiança nas relações amorosas, em Michel Foucault, poderia ser extraída de uma determinada formação discursiva, e criada pelas subjetividades dos objetos do mundo, e, portanto, variante e envolvido tanto pelas práticas de sujeição quanto pelas de liberação.

Segundo Niklas Luhmann, a confiança é importante porque reduz a complexidade social. Nas relações amorosas, esse conceito deve ser visto a partir de sua teoria dos

sistemas ou perspectiva neo-funcionalista. A fragilidade das relações amorosas no mundo contemporâneo é refletida na sensação de perigo – que depende da ação de terceiros ou de fatores sociais – o que pode levar o indivíduo a correr o risco – resultado da decisão do agente – e envolver-se menos. Superando-se esta possibilidade da relação entre risco e perigo, o amor seria transformado em confiança, esvaziando-se.

Para Zygmunt Bauman, o amor líquido é definido por relações de interesse e de extremo egoísmo. As relações afetivas são comparadas às bolsas de valores, e a confiança costuma ser transformada em desconfiança, em um curto período de tempo. A durabilidade e a estabilidade das relações são trocadas pela preocupação do indivíduo em conectar-se à rede narcísica do mundo contemporâneo.

Com uma visão mais otimista acerca do amor, e pode-se dizer aqui, da confiança nas relações amorosas, Anthony Giddens parte da democratização da vida pessoal, enfatizando as conquistas das mulheres e a combinação entre equidade, liberdade e autonomia.

Ao final da análise deste trabalho, a fidelidade evidenciou-se como um elemento central da confiança nas relações amorosas. Tentou-se, portanto, apresentar algumas categorias que pudessem refletir as motivações dos indivíduos relativas à infidelidade: 1. Desejo (necessidades biológicas e psico-sociais), subdivido em: a) Desejo sexual e b) Desejo-paixão; 2. Reconhecimento social/não reconhecimento social; 3. Manutenção da relação; 4. Combustível da relação; 5. Teste; 6. Auto-encorajamento para terminar a relação; 7. Forma de encorajar a(o) parceira(o) para terminar a relação; 8. Razão instrumental; 9. Vingança e 10. Sistema Social. Essas categorias foram criadas para iluminar o debate sobre a contraditória valorização da fidelidade e sua negativa empírica

no mundo hodierno, e enfatizar a necessidade de re-pactuar o vínculo amoroso, admitindo que o amor possa ser suplantado, considerando as elevadas chances do esvaziamento do sentimento, mas preservando os sentidos de amizade e de humanidade.

Palavras-chave: confiança, relações amorosas, Georg Simmel, Michel Foucault, Niklas Luhmann, Zygmunt Bauman e Anthony Giddens.

ABSTRACT

The aim of this research is to present a discussion on the concept of trust in love relationships, which can contribute to new concerns and questions about those contemporary affectionate relations, taking into account the adoption of new relationship paradigms. For that we have dialoged with some authors that have contributed to elucidate the theme within the social sciences: Georg Simmel, Michel Foucault, Niklas Luhmann, Zygmunt Bauman e Anthony Giddens.

Concerning Georg Simmel, it is possible to point out three possibilities to think the trust matter in love relationships: 1. the emergence of a general-particular moral would en up in the mutual recognition between men and women, turning possible the trust, 2. the women would conquer the “social liberty”, through the repetition of the objectivity created by men. In that case, the trust would be restricted to public space, and 3. the women would be able to articulate subjective and objective elements, being trust in love possible only among them. The men would live then in a solipsist state.

As far as Michel Foucault, the trust in love relationships could be drawn from a certain discursive formation, and created by the objects of the world subjectivities, and, thereafter, instable and involved by subjection and liberation practices alike.

According to Niklas Luhmann, the trust is important since it reduces social complexity. In love relationships, this concept must be seen from his theory of systems or the neo-functionalist perspective. The fragility of love relationships in the contemporary world reflects on the danger feeling – which depends on others action or social matters –

that can take the person to run the risk – result of the agent's decision – and get less involved. Overcoming this possibility of the relation between danger and risk, the love would turn out trust, emptying.

For Zygmunt Bauman, relations of interest and extreme selfishness define the liquid love. The love relationships are compared with the stock exchange, and the trust usually becomes suspiciousness, within a short time. The durability and stability of the relationships are changed for one's concerning in connecting to the contemporary world narcissistic web.

With a more optimistic view on love, and, let's say so, on the trust of love relationships, Anthony Giddens focus on the democratization of private life, underlining the women emancipation and the combination between equity, liberty and autonomy.

In the end of this research, the fidelity would come to be a central element for the trust in love relationship. We have tried, thus, to present some categories that could reflect the individuals' motivations as far as infidelity is concerned: 1. Desire (biological and psycho-social necessities), subdivided in: a) Sexual desire e b) Desire-passion; 2. Social recognition/lack of social recognition; 3. Maintenance of the relationship; 4. Fuel of the relationship; 5. Test; 6. Self-encouragement to end the relationship; 7. Way of encouraging the partner to end the relationship; 8. Instrumental reason; 9. Revenge and 10. Social system. These categories were created to cast light on the debate about the contradictory valorization oft fidelity and its empiric negation of the hodiernal world, and emphasize the necessity of re-agreeing the loving bond, admitting that love can be overcome, taking into account the high possibilities of feelings emptying, nevertheless the sense of friendship and humanity must be preserved.

Key Words: trust, love relationship, Georg Simmel, Michel Foucault, Niklas Luhmann, Zygmunt Bauman e Anthony Giddens.

RESUME

L'objectif du présent travail est de présenter une discussion sur le concept de confiance dans les rapports amoureux, qui pourra être utile aux nouvelles inquiétudes et interrogations sur les relations affectives dans la contemporanéité, en tenant compte des nouveaux modèles de rapports adoptés. Pour cela, nous sommes partis d'auteurs qui ont contribué à l'élucidation du sujet, dans le domaine des Sciences sociales: Georg Simmel; Michel Foucault; Niklas Luhmann; Zygmunt Bauman et Anthony Giddens.

Chez Georg Simmel, nous pouvons signaler trois possibilités de réflexion sur cette problématique de la confiance dans les rapports amoureux: 1. l'apparition d'une morale général-particulier résulte de la reconnaissance mutuelle entre des hommes et des femmes, ce qui rend possible la confiance entre eux; 2. les femmes ont conquis la "liberté sociale" par le moyen de la répétition de l'objectivité créée par l'homme. Dans ce cas, la confiance serait limitée à la sphère publique et 3. les femmes seraient capables de combiner les éléments subjectifs et objectifs, la confiance en l'amour étant possible seulement entre elles. Les hommes vivraient dans un état solipsiste.

La confiance dans les rapports amoureux, chez Michel Foucault, pourrait s'extraire d'une formation discursive donnée et produite par les subjectivités des objets du monde, et, pourtant, variable et entourée tant par les pratiques d'assujettissement que par celles de libération.

Selon Niklas Luhmann, la confiance est importante parce qu'elle réduit la complexité sociale. La confiance dans les rapports amoureux doit être envisagée à partir

de sa théorie des systèmes ou perspective néo-fonctionnaliste. La fragilité des rapports amoureux dans le monde contemporain se fait remarquer par la sensation de danger – celle-ci dépendant de l'action de tiers ou de facteurs sociaux – fait qui peut mener l'individu à prendre le risque – résultat de la décision de l'agent – et se donner moins aux rapports. Une fois cette limite surmontée, l'amour serait transformé en confiance, et se viderait.

Pour Zygmunt Bauman, l'amour liquide est défini par des rapports d'intérêt et d'égoïsme extrême. Les rapports affectifs sont comparés aux Bourses de valeur, et la confiance est d'habitude transformée en méfiance, en une courte période de temps. La durabilité et la stabilité du rapport sont échangées contre la préoccupation de l'individu qui cherche à se connecter au réseau narcissique de la contemporanéité.

Ayant une vision plus optimiste de l'amour et, disons, de la confiance dans les rapports amoureux, Anthony Giddens part de la démocratisation de la vie intime, en soulignant les conquêtes des femmes et la combinaison entre parité, liberté et autonomie.

La fin de l'analyse de cette étude a mis en évidence la fidélité en tant qu'élément central de la confiance dans les rapports amoureux. Nous avons pourtant essayé de présenter quelques catégories qui pourraient refléter les motivations des individus par rapport à l'infidélité : 1. Le désir (les nécessités biologiques et psycho-sociales), sous-divisé en: a) Le désir sexuel et b) Le désir-passion ; 2. La reconnaissance sociale ; 3. L'entretien de la relation ; 4. Le combustible de la relation ; 5. Le test ; 6. L'auto-encouragement pour finir la relation ; 7. La façon d'encourager la/le partenaire pour finir la relation ; 8. La raison instrumentale ; 9. La vengeance et 10. Système social. Ces catégories ont été créées pour éclaircir le débat sur la mise en valeur contradictoire de la

fidélité, ainsi que sa négative empirique dans le monde actuel, en mettant en évidence la nécessité de reconstruire le pacte du lien amoureux. Tout cela en admettant que l'amour peut être supplanté, en considérant les fortes possibilités d'un anéantissement du sentiment. Cependant, les sens de l'amitié et de l'humanité doivent être préservés.

Mots-clés: confiance, rapports amoureux, Georg Simmel, Michel Foucault, Niklas Luhmann, Zygmunt Bauman et Anthony Giddens.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	19
INTRODUÇÃO	22
CAPÍTULO I – A CONFIANÇA E AS RELAÇÕES AMOROSAS NAS CIÊNCIAS SOCIAIS	32
I.1. O lugar da confiança nas Ciências Sociais.....	33
I.2. Relações íntimas e amor: fragmentos do passado.....	41
I.3. As relações amorosas sob a lente dos cientistas sociais.....	48
I.4. Confiança nas relações amorosas: redenção ou prisão?.....	56
CAPÍTULO II – “VOCÊ INVENTA O AMOR, EU INVENTO A SOLIDÃO”: DO ESSENCIALISMO AOS DETERMINANTES CULTURAIS EM GEORG SIMMEL	64
II.1. Alguns conceitos gerais.....	67
II.1.a) A “forma formante” e a realidade empírica.....	67
II.1.b) A porta e a ponte: definindo espaços e unificando relações.....	69
II.1.c) Cultura e sociedade.....	71
II.2. Amor, sexo e gênero.....	76
II.3. Confiança, gratidão e fidelidade: o tríplice sustentáculo do amor.....	89
CAPÍTULO III – “LUTEMOS, MAS SÓ PELO DIREITO AO NOSSO ESTRANHO AMOR”: MICHEL FOUCAULT E AS POSSIBILIDADES DE SUBVERSÃO NO AMOR	97

III.1. Das formas de viver e da sexualidade na antiguidade.....	99
III.2. A sexualidade moderna – entre os campos de saber, os tipos de normatividade e as formas de subjetividade.....	112
III.2.a) Da relação entre a sexualidade e os saberes-poderes.....	113
III.2.b) Da relação entre a sexualidade e as formas de subjetividade.....	116
CAPÍTULO IV – “SÃO DEMAIS OS PERIGOS DESSA VIDA, PRA QUEM TEM PAIXÃO”: DO PERIGO AO RISCO NO AMOR EM NIKLAS LUHMANN.....	131
IV.1. O mundo dos sistemas e os sistemas do mundo: uma perspectiva teórica multidimensional.....	133
IV.2. Familiaridade e não-familiaridade, risco e perigo: limites e possibilidades da confiança.....	139
IV.2.a) Familiaridade e não-familiaridade.....	139
IV.2.b) Risco e perigo.....	142
IV.3. Do amor e suas dimensões.....	145
IV.3.a) O amor: aspectos sócio-históricos.....	145
IV.3.b) O significado do amor.....	152
CAPÍTULO V – “O TEU AMOR É UMA MENTIRA, QUE A MINHA VAIDADE QUER”: A DESCONFIANÇA NO AMOR EM ZYGMUNT BAUMAN.....	165
V.1. Modernidade e identidade.....	166
V.2. <i>Homo consumens</i> e redes amorosas.....	173
V.3. Desejo, amor e desconfiança na modernidade líquida.....	180
V.4. Estratégias de proteção e desconfiança no amor líquido.....	185

CAPÍTULO VI – “QUE SEJA INFINITO ENQUANTO DURE”: A CONFIANÇA NAS RELAÇÕES AMOROSAS À LUZ DE ANTHONY GIDDENS.....	197
VI.1. A confiança na alta modernidade.....	199
VI.2. Das formas de amar: rupturas e continuidades.....	209
VI.3. Amor e auto-identidade: os manuais de auto-ajuda e a terapia.....	220
À GUIA DE CONCLUSÃO.....	230
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	247
ANEXO.....	255

*“Ainda que mal pergunte,
ainda que mal respondas;
ainda que mal te entenda,
ainda que mal repitas;
ainda que mal insista,
ainda que mal desculpes;
ainda que mal me exprima,
ainda que mal me julgues;
ainda que mal me mostre,
ainda que mal me vejas;
ainda que mal te encare,
ainda que mal te furtas;
ainda que mal te siga,
ainda que mal te voltes;
ainda que mal te ame,
ainda que mal o saibas;
ainda que mal te agarre,
ainda que mal te mates;
ainda assim te pergunto
e me queimando em teu seio,
Me salvo e me dano: amor”*

Carlos Drummond de Andrade
Ainda que mal

*...Para viver um grande amor, na realidade,
Há que compenetrar-se da verdade
de que não existe amor sem fidelidade –
para viver um grande amor.
Pois quem trai seu amor por vaidade
É um desconhecedor da liberdade,
Dessa imensa, indizível liberdade
Que traz um só amor...*

Vinícius de Moraes
Para viver um grande amor

APRESENTAÇÃO

O conceito de confiança tem sido amplamente discutido nas Ciências Sociais, estando relacionado como uma pré-condição para a prosperidade (Fukuyama, 1995), cooperação (Gambeta, 1988), capital social (Coleman, 1988 e Putnam, 1993), dentre outros. A confiança tem sido utilizada para pensar questões sociológicas relevantes, tais como ordem social, processo social, controle social, etc.

Em particular, dentro do universo das relações amorosas, o conceito de confiança apresenta-se como um elemento fundamental, já que o mundo hodierno tem sido marcado por mudanças relacionadas tanto à vida íntima quanto aos diversos âmbitos institucionais. A dificuldade em estabelecer uma relação afetiva estável e durável marca a preocupação existente no universo íntimo e amoroso. As mudanças decorrentes da revolução sexual – tais como o enfraquecimento do patriarcalismo, seguido das conquistas das mulheres no âmbito público, a criação dos métodos contraceptivos, o surgimento da AIDS, dentre outros fatores – criaram uma necessidade urgente de repensar o amor e a confiança estabelecida nas relações amorosas. Chega-se mesmo a duvidar que a confiança nesse tipo de relação seja possível. Autores mais otimistas apontam para a necessidade de rever os velhos padrões do relacionamento íntimo.

Neste trabalho: “*Quem acreditou no amor, no sorriso, na flor*”¹: a confiança nas relações amorosas – pretende-se dar continuidade ao debate sobre a confiança nas relações

¹ Trecho da música *Meditação*, composta por Tom Jobim e Newton Mendonça.

amorosas, no âmbito das Ciências Sociais, a partir das contribuições de cinco autores: Georg Simmel, Michel Foucault, Niklas Luhmann, Zygmunt Bauman e Anthony Giddens.

O capítulo I – A confiança e as relações amorosas nas Ciências Sociais – versará sobre o lugar da confiança nas Ciências Sociais, situando este conceito dentro de algumas perspectivas desenvolvidas. Além disso, será realizado um breve levantamento sobre o problema das relações amorosas, e, posteriormente, da confiança nas relações amorosas.

Os demais capítulos serão formados de alguns conceitos gerais, que poderão iluminar os problemas propostos, e desenvolvidos a partir da discussão sobre a confiança nas relações amorosas segundo a perspectiva de cada autor selecionado. Portanto, os capítulos estarão divididos a partir da seleção dos autores:

O capítulo II – “*Você inventa o amor, eu invento a solidão*”²: do essencialismo aos determinantes culturais em George Simmel – será composto de três subseções: (II.1.) com a apresentação de alguns conceitos gerais, (II.2.) formado pela discussão entre o amor, o sexo e o gênero e (II.3.) onde o conceito de confiança será combinado ao de gratidão e de fidelidade.

O capítulo III – “*Lutemos, mas só pelo direito ao nosso estranho amor*”³: Michel Foucault e as possibilidades de subversão no amor – será dividido em duas partes: (III.1.) a importância da sexualidade no mundo antigo e (III.2.) a sexualidade moderna e as formas de subjetividade que se opõem às normatividades.

“*São demais os perigos dessa vida, pra quem tem paixão*”⁴: do perigo ao risco no amor em Niklas Luhmann, é o título do capítulo IV, formado por uma breve discussão

² Trecho da música *Ui (você inventa)*, composta por Tom Zé e Odair.

³ Trecho da música *Nosso estranho amor*, de Caetano Veloso.

⁴ Trecho de *Soneto de Orfeu*, de Vinicius de Moraes.

sobre a sua teoria dos sistemas (IV.1), por alguns conceitos relacionados à confiança: familiaridade e não-familiaridade, risco e perigo (IV.2.), e por uma apresentação multidimensional e histórica do amor segundo a ótica do autor (IV.3.).

O capítulo V – “*O teu amor é uma mentira, que a minha vaidade quer*”⁵: a desconfiança no amor em Zygmunt Bauman – será composto de três seções: (V.1.) acerca da noção de modernidade e identidade, (V.2.) sobre as redes amorosas e o lugar do amor no mundo líquido, (V.3.) a desconfiança no amor e (V.4) relacionada às estratégias de proteção e a desconfiança.

O último capítulo (VI) – “*Que seja infinito enquanto dure*”⁶: a confiança nas relações amorosas à luz de Anthony Giddens – será dividido em (VI.1.) a confiança na alta modernidade, (VI.2.) perpetuação e rupturas do amor na alta modernidade e (VI.3.) os manuais de auto-ajuda, a terapia e a construção da auto-identidade.

Ao final, constatou-se que o problema da infidelidade ocupa um lugar de destaque quando o tema tratado é confiança nas relações amorosas. Algumas categorias foram então produzidas, a fim de suscitar um espaço reflexivo sobre o não cumprimento do pacto amoroso, mesmo diante da valorização da fidelidade, e para expor a complexidade existente entre o mundo empírico e o mundo ideal.

⁵ Trecho da música *O nosso amor a gente inventa (estória romântica)*, de Cazuza, Rogério Meanda e José Rebouça.

⁶ *Soneto de fidelidade*, de Vinicius de Moraes.

INTRODUÇÃO

Mesmo com uma farta biografia sobre o amor e as relações amorosas, tanto ficcionais, a exemplo do amor de Nastenka, personagem de Dostoievski, em *Noites brancas*, quanto reais, tal como a vida de Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre, sobra espaço para a imaginação. Na tentativa de estabelecer certo distanciamento da idéia de que as relações íntimas não podem ser compreendidas, dar-se-á início a uma reflexão sobre a confiança nas relações amorosas, enfatizando os elementos tangíveis e padronizáveis, encontrados nas Ciências Sociais.

A passagem entre o modelo de casamento que durava toda a vida – independente do custo ou do sofrimento proporcionado – e a coragem de negar esse modelo corroído, muitas vezes destrutivo, mas sempre desejado: o amor eterno, a chama que não podia se apagar; não faz parte de uma história longínqua. É possível compreender bem o sentimento de algumas gerações que viveram esse conflito no Brasil através de algumas canções, traduzidas em desesperança e dor: “*Eu sei que vou te amar, por toda a minha vida, eu vou te amar*”⁷ (Tom Jobim e Vinícius de Moraes); “*Quantas vezes eu pensei em voltar e dizer que o meu amor nada mudou, mas o meu silêncio foi maior, e na distância morro todo dia, sem você saber*”⁸ (Roberto Carlos). De modo mais geral, o mundo ocidental, as grandes histórias de amor, desde Abelardo e Heloísa⁹ (1118), são acompanhadas desse ingrediente indispensável: o sofrimento. Em muitos casos, esse

⁷ Trecho da música *Eu sei que vou te amar*.

⁸ Trecho da música *A distância*.

⁹ A primeira história de amantes ‘apaixonados’ que se tem notícia.

elemento encontra-se intimamente ligado à quebra da confiança estabelecida entre os casais.

Para Stendhal (apud Rougemont, 2003: p.305-307), o ceticismo e o racionalismo foram os responsáveis pela condenação do amor. Segundo esse autor, existiriam quatro possíveis tipos de amor: 1. amor-paixão; 2. amor-gosto; 3. amor físico e 4. amor- vaidade. Pode-se dizer que a paixão é construída a partir de uma ilusão, ou idealização da mulher amada. Este momento ilusório é conhecido como cristalização. A lucidez é retomada (descristalização) através da infidelidade. A sua visão do amor é cercada de pessimismo.

Alberoni (1986: p.5-7) fala do enamoramento como um caso especial do fenômeno coletivo – ou movimento que constitui um “nós”. Mas isso não significa dizer que exista uma diferença entre aqueles que amam e os outros, ou uma especificidade formada entre o par amado-amante. A sexualidade pode ser observada de forma corriqueira e comum, ou excepcional e descontínua. No primeiro caso, pode-se falar em *sexualidade comum*, tal como o ato de comer ou dormir. Aqui, não faz diferença se a atividade sexual é estabelecida com um(a) parceiro(a) ou com uma centena de pessoas. No segundo caso, ou *sexualidade extraordinária*, pode-se falar em enamoramento e amor apaixonado, pleno. O perigo atribuído à *sexualidade extraordinária* diz respeito à natureza subversiva ou transformadora desse sentimento.

Os movimentos coletivos surgem em meio a um sistema normativo que se contrapõe aos novos tipos de comportamento, a exemplo do enamoramento de Abelardo e de Heloísa na Idade Média, onde as regras endogâmicas parentais ou o sistema de classes foi rompido. Nos dias de hoje, outras transgressões sociais podem ser enumeradas quando do envolvimento do par amoroso, tanto de natureza externa, em referência ao exemplo

citado, quanto de natureza interna, como o rompimento emocional de um adolescente vinculado afetivamente aos seus pais. Além desses, diferenças políticas, culturais, lingüísticas, dentre outras (Alberoni, 1986: p.14). O que é preciso salientar é que o movimento social só existe com algum tipo de diferença ou transgressão. O enamoramento necessita de um obstáculo que o faça mover-se. É assim que as instituições são formadas e transformadas. O enamorar-se finda na medida em que o amor (como instituição) é formado. Por outro lado, existe a possibilidade do amor não perder o seu vigor.

Esses dois tipos de sexualidade, elaborados por Alberoni, poderão servir de ponto inicial para pensar a confiança nas relações amorosas. A distinção sexual realizada aqui servirá para suscitar novos questionamentos. Afinal de contas, quais são as possíveis diferenças e padrões que compõem esse tipo específico de relação?

Considerando a relevância do tema no mundo contemporâneo, marcado pela ênfase nas relações impessoais, pretende-se discutir o conceito de confiança nas relações amorosas a partir de perspectivas teóricas diversas que possam contribuir para a compreensão deste fenômeno nas Ciências Sociais. Este estudo será desenvolvido a partir da escolha de algumas perspectivas dissonantes, com o intuito de avaliar a contribuição de cada uma delas e estabelecer possíveis diálogos, indicando também alguns pontos inegociáveis. A escolha dos autores se deu segundo a relevância de seus estudos sobre as relações amorosas e/ou a sexualidade. Além disso, a maioria deles – Georg Simmel, Niklas Luhmann, Anthony Giddens e Zygmunt Bauman – também apresenta uma discussão sobre o conceito de confiança nas Ciências Sociais. Em relação a Michel Foucault, o conceito de confiança será desenvolvido a partir da discussão realizada pelo

autor sobre sexualidade. Essa diversidade teórica servirá para compor um quadro conceitual da confiança nas relações amorosas, levando-se em conta tanto as relações de complementaridade quanto às de contraposições dos autores supracitados.

O conceito de confiança tem sido amplamente utilizado nas Ciências Sociais, em especial, na Economia, na Psicologia, na Sociologia e na Ciência Política. A sua relevância aponta para um conjunto de preocupações, tais como interação social, ordem social, controle social, processo social, cooperação, dentre outras. Ele tem sido utilizado não só para explicar as relações entre sociedades, bem como para compreender os padrões sociais endógenos, através da abordagem de diversas dimensões sociais, dentre as quais, a política, a econômica e a familiar.

Tão importante quanto o debate sobre confiança no âmbito das Ciências Sociais, é a questão da redefinição de padrões nas relações amorosas, considerando as mudanças observadas no mundo contemporâneo; tais como o enfraquecimento do modelo patriarcal, associado a uma maior equidade nas relações entre homens e mulheres; o aumento do número de separações/divórcios; a queda de natalidade no mundo; novas legislações que regulam e definem outros horizontes às relações amorosas, tais como o casamento homossexual e o cuidado com as(os) filhas(os) na separação conjugal; o surgimento e reconhecimento social de novos arranjos familiares, dentre outros.

Neste trabalho, deseja-se ampliar o debate sociológico contemporâneo sobre confiança nas relações amorosas, partindo das cinco diferentes perspectivas das Ciências Sociais indicadas: Georg Simmel, Michel Foucault, Niklas Luhmann, Anthony Giddens e Zygmunt Bauman. Deve-se enfatizar que se trata de um estudo teórico formado pela análise da confiança nas relações amorosas em cada um dos autores citados, além da

realização de um balanço entre essas teorias. Assim sendo, o objetivo deste trabalho é dar continuidade ao debate sobre a confiança nas relações amorosas. Ao final, pretende-se estabelecer um diálogo com a literatura apresentada, contrapor os argumentos desses autores e propor um novo olhar que contribua para a elucidação do tema pesquisado.

A seleção dos autores e das obras citadas foi realizada a partir das seguintes considerações:

- A relevância da obra de cada autor nas Ciências Sociais, além das possíveis contribuições acerca do debate sobre confiança nas relações amorosas.
- Certa distância teórico-metodológica entre os autores selecionados, com o intuito de contemplar alguns dos paradigmas das Ciências Sociais e de estabelecer possíveis diálogos entre essas teorias, além de apontar suas respectivas limitações. Em outras palavras, pretende-se tanto combinar essas teorias e métodos, apresentando possíveis semelhanças ou pontos convergentes, como demonstrar as diferenças entre as possibilidades propostas: o interacionismo simbólico simmeliano e suas contribuições sobre o amor entre homens e mulheres; o pós-estruturalismo foucaultiano, com ênfase na análise de discurso e nas formas de subjetividade; a teoria da estruturação giddensiana, a partir da noção de amor confluyente; a investigação sistêmica de Niklas Luhmann e o seu código amoroso; e o pós-modernismo de Bauman, com uma visão pouco alentadora sobre a questão da confiança nas relações amorosas.

Os procedimentos metodológicos serão desenvolvidos da seguinte forma:

- O capítulo I será formado por uma discussão sobre a importância da confiança e das relações amorosas nas Ciências Sociais, seguida de uma análise do lugar da confiança nas relações amorosas, com base nas referências bibliográficas indicadas.

- Depois de uma incursão mais geral sobre a confiança e as relações amorosas nas Ciências Sociais, dar-se-á início ao desenvolvimento do tema em cada autor selecionado. Pretende-se, ao final de cada capítulo, apresentar um conceito de confiança nas relações amorosas segundo a visão desses autores. Para tanto, serão utilizadas as referências bibliográficas de parte da obra de cada um deles, bem como alguma literatura secundária.
- O balanço das teorias propostas será apresentado ao longo de cada capítulo e nas considerações finais, levando-se em conta as semelhanças e as diferenças entre os autores, além das possíveis combinações para pensar o problema da confiança nas relações amorosas no mundo atual.

As decisões metodológicas foram tomadas para se responder às questões acerca da confiança nas relações amorosas, a partir das perspectivas citadas: como escapar do jogo contraditório do amor simmeliano? E quanto às possibilidades de subversão no amor, dentro de uma perspectiva foucaultiana? Qual o lugar da confiança nesse caso? A confiança deveria ser vista como uma característica libertária, considerando as mudanças apontadas por Giddens? Qual o significado desse porto seguro – o apoio emocional do parceiro afetivo-sexual na alta modernidade? Quais as implicações dos questionamentos do código amoroso e da visão sistêmica luhmanniana para a confiança nas relações amorosas? E a ênfase nos projetos pessoais de que fala Bauman? Como estabelecer uma relação de confiança num mundo em que os interesses do indivíduo se sobrepõem aos interesses de uma vida a dois? Qual a contribuição de cada uma dessas teorias na construção da confiança nas relações amorosas no âmbito das Ciências Sociais?

Portanto, os autores supracitados serão trabalhados segundo as suas perspectivas teóricas gerais e contribuições no tema pesquisado.

Georg Simmel elaborou uma teoria da “lei individual” que respeitaria as diversidades dos agentes através de uma lei moral universal. Mas será que esta lei seria suficiente para aplacar as diferenças de gênero apresentadas pelo autor? O que aconteceria se as mulheres assumissem a objetividade masculina citada por ele? E se a tragédia masculina da cultura, ou seja, a incapacidade do homem em combinar elementos objetivos e subjetivos fosse sustentada? A confiança nas relações amorosas seria possível, nestes casos?

O conflito não é importante apenas para as relações estabelecidas entre os indivíduos, mas para a transformação de cada indivíduo (Simmel, 1983: p.60-150). A interação não é suficiente para definir a associação, devendo haver interação “*uns, com e para os outros*”, formando-se uma “unidade” a partir da consciência dos agentes (Vandenberghe, 2005: p.87).

“Veze sem conta, a competição consegue o que habitualmente só o amor pode fazer: adivinhar os mais íntimos desejos do outro, antes mesmo do outro ter consciência deles” (Simmel, 1983: p.139).

Em Michel Foucault, tem-se uma preocupação marcada fundamentalmente pelos ‘sistemas de pensamento’. O seu trabalho foi denominado ‘*top-down*’¹⁰ porque começa com um aglomerado de sentenças, num tempo e lugar, usando os indivíduos como dados para caracterizar uma determinada formação discursiva (Hacking, 2004: p.277-278). A confiança nas relações íntimas seria desenvolvida em certa formação discursiva, devendo-se considerar que: 1. a subjetividade do sujeito é móvel e 2. as formações discursivas são

¹⁰ Os princípios gerais são pensados e realizados antes dos detalhes práticos.

constitutivas tanto de práticas de sujeição quanto de práticas de liberação. Os saberes-poderes deverão ser questionados no nível da produtividade tática, a partir da análise dos efeitos desses saberes e no nível da produtividade estratégica, levando-se em conta a relação de forças estabelecida dentro de determinada formação discursiva. A confiança nas relações amorosas deverá transpor os limites das categorias de sexo e de gênero, por serem incapazes de traduzir o desejo dos agentes reflexivos.

Em Niklas Luhmann, a análise da confiança nas relações amorosas deverá partir de sua noção de sistemas sociais e da atenção destinada às influências multidimensionais. Neste sentido, as definições de risco e perigo e de confiança e segurança estão imbricadas, já que as decisões dos indivíduos também são formadas com base em seu entorno social. A ação que indica o risco de perder a(o) parceira(o) relaciona-se com a percepção que cada um tem da estabilidade nas relações íntimas. Este dado é fornecido pelo entorno social, além de estar relacionado aos aspectos psicológicos e vitais. Segundo Niklas Luhmann, a confiança seria o substituto do amor, mas o indivíduo poderia não ser capaz de chegar a esse estágio apontado pelo autor, porque a sensação de perigo transformaria as chances do risco, e vice-versa. Isso significa dizer que a confiança no amor seria inviabilizada pelo tipo de relação estabelecida nos sistemas sociais. O risco só ocorreria quando os danos gerados fossem decorrentes da decisão do indivíduo. No perigo, ele não seria responsabilizado por suas perdas, geradas a partir da ação de terceiros, de fenômenos naturais ou de outros fatores fora do seu controle.

Zygmunt Bauman afirma que a leveza do indivíduo líquido transformou as relações amorosas numa prática de consumo, onde os envolvidos são ao mesmo tempo, consumidores e objetos de consumo. Pode-se dizer que a modernidade líquida é marcada

pela falta de engajamento do indivíduo, ao contrário da modernidade sólida. A fluidez das relações amorosas resulta na comercialização ou alienação do amor. Duas estratégias são desenvolvidas no amor líquido: a *fixação* e a *flutuação*. No primeiro caso, pretende-se escapar dos sentimentos erráticos. No segundo caso, deseja-se manter um tipo de relação que não exige muito esforço e investimento entre as partes envolvidas. Aqui, a questão da segurança costuma ser tratada como um elemento inexistente ou sem importância. Nos dois tipos de estratégias adotadas, a confiança nas relações amorosas costuma ser construída sem solidez, sendo facilmente transformada em desconfiança.

Os mais “escapadiços” ganham espaço na modernidade “fluida”, era do “desengajamento, da fuga fácil e da perseguição inútil” (Bauman, 2001: p.140). O envolvimento mútuo da modernidade sólida foi substituído pela astúcia dos que se movimentam sem serem vistos, nos diversos contextos sociais.

A possibilidade da confiança estabelecida no âmbito privado é discutida por Anthony Giddens a partir da democratização da vida pessoal, ou seja, um movimento possível apenas se estabelecido entre pares amorosos livres, com uma boa dosagem de equidade e autonomia. As conquistas das mulheres marcariam o início desse processo. O amor romântico seria substituído pelo relacionamento puro, ou a idéia de que a medida do amor não é o tempo de duração, mas a qualidade desses vínculos afetivos.

É certo que a questão da infidelidade no amor não é o único elemento contraditório e paradoxal na confiança estabelecida nas relações íntimas. Ao longo das discussões que se seguirão, outros elementos serão apontados e discutidos neste trabalho. No entanto, a questão da infidelidade será tratada aqui como um tópico central à compreensão do tema proposto. Ao final, algumas categorias da infidelidade serão apresentadas e trabalhadas, a

partir das referências teóricas citadas anteriormente. Por hora, dar-se-á início ao debate acerca da importância da confiança e das relações amorosas para as Ciências Sociais.

CAPÍTULO I

A CONFIANÇA E AS RELAÇÕES AMOROSAS NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

“Acreditei na paixão
E a paixão demonstrou
Que eu não tinha razão
Acreditei na razão
E a razão se mostrou
Uma grande ilusão...”
Paulinho da Viola
(solução de vida/ molejo dialético)

Com as mudanças nos padrões dos vínculos afetivos do mundo hodierno, especialmente a crise do casamento tradicional e a formação de novos rearranjos familiares, o conceito de confiança é acionado como um elemento a ser considerado nas relações amorosas. Já não mais se trata de obedecer a certos dogmas e simplesmente de aceitar o vínculo matrimonial por toda a vida, independente do sentimento das partes envolvidas, mas de pactuar dia-a-dia o laço amoroso, bem como o tipo de relação desejada. Com a revolução sexual, as possibilidades de rompimento dessa relação foram ampliadas, dando corpo ao sentimento de confiança e fragilizando as relações afetivas sob um novo formato. O vínculo amoroso não é mais pautado no destino social do casal, mas remodelado a partir dos novos processos de individualização e confiança.

Na busca de respostas relacionadas às possibilidades de confiança nos novos vínculos afetivos, dividir-se-á este capítulo em quatro seções: (I.1.) “O lugar da confiança nas Ciências Sociais”, onde será realizada uma breve análise sobre o estado da arte do conceito de confiança, bem como a sua relevância nas Ciências Sociais; (I.2.) “Relações íntimas e amor: fragmentos do passado”, com um breve relato sobre algumas influências históricas do amor nos dias atuais; (I.3.) “As relações amorosas sob a lente dos cientistas sociais”; considerando algumas perspectivas teóricas distintas e (I.4.) “Confiança nas relações amorosas: redenção ou prisão?”, onde serão indicadas algumas referências bibliográficas que tratam do tema no âmbito das Ciências Sociais.

I.1. O lugar da confiança nas Ciências Sociais

A relevância do conceito de confiança nas Ciências Sociais aponta para um conjunto de preocupações, tais como interação social, ordem social, controle social, processo social, dentre outras. Este conceito vem sendo desenvolvido desde o relevante trabalho de Georg Simmel, que definiu o conceito de confiança como uma combinação entre boas razões e fé (Möllering, 2001: p.01). Depois de *The moral basis of backward society*, de Edward C. Banfield (1958), autores das mais diversas orientações teóricas têm trabalhado com o tema confiança. Guido Möllering (2001: p.404-411) afirma que a noção de confiança pode ser definida de várias formas: pode-se relacionar a confiança com cooperação (Gambeta, 1988), capital social (Coleman, 1988 e Putnam, 1993), estado de expectativa favorável com relação às ações e às intenções de outros indivíduos, etc. Além

dessas referências, observa-se que este conceito foi utilizado por autores de diversas abordagens teóricas, tendo sido muito útil à explicação dos fenômenos sociais observados no mundo hodierno.

Para que se possa ter uma idéia de algumas contribuições teóricas acerca do conceito de confiança nas Ciências Sociais, bem como para iluminar o problema proposto nesta tese, serão apresentadas algumas questões consideradas relevantes, à luz de alguns autores que trabalharam ou vêm trabalhando com o tema.

Segundo Hardin (2001: p.3), aquele que acredita que é amado, “encapsula” os interesses do seu par, podendo ferir-se porque não se costuma agir com base no valor da obrigação que se constrói com o outro, mas através das ligações causais estabelecidas nas interações sociais ou na reputação construída nessas interações. Não se trata de uma atitude essencialmente cognitiva, mas sim de uma disposição do “confiador” em relação ao confiado. O conceito de confiança percorre um nível essencialmente individual e segue em direção às concepções de socialização.

Com o intuito de avaliar o desenvolvimento da confiança, o autor fala do desenvolvimento psicológico, do desenvolvimento evolucionário e do desenvolvimento funcional. Para explicar como algumas pessoas crescem com expectativas otimistas com outras, e outras pessoas crescem com expectativas pessimistas, Hardin fala de certa disposição que pode acarretar em ações ou falta de ações em contextos relevantes. Se o indivíduo tem expectativas otimistas, ele está mais preparado para correr riscos que dependem da integridade de outros, e se os outros, nesse contexto, são mais dignos de confiança, ele pode se beneficiar enormemente da cooperação dos outros. Se, no entanto, eles não merecerem confiança em um determinado contexto, o indivíduo aprende

rapidamente com a situação e protege-se posteriormente da traição deles. Se, ao contrário, ele tem expectativas pessimistas, ele não está pronto para correr riscos que dependam de outros. Por isso, ele não pode aprender com o risco. Para Erik Erikson, as expectativas particulares são desenvolvidas na experiência, sendo essas centrais para a avaliação racional. O firme estabelecimento do endurecimento dos padrões como solução da base de confiança do conflito nuclear em oposição à desconfiança na mera existência é a primeira tarefa do ego, e também a primeira de todas as tarefas do cuidado materno (Hardin, 2001: p.25).

A confiança é uma categoria do conhecimento; o confiante na confiança é uma categoria da ação. Talvez, a razão mais forte do freqüente “escorregadio” ou ao menos o porquê de não ser reconhecido imediatamente como tal é que a integridade cria a confiança. Minha integridade potencialmente recompensa sua confiança em mim. O potencial de manter a promessa e ser digno de confiança é primeiro daquele que promete. (A) faz uma promessa a (B) e espera mantê-la. Entendendo os padrões de obrigação, (A) impõe a si mesmo tal obrigação quando se compromete. A relação de confiança é muito diferente. Uma das sobrecargas de ser digno de confiança não advém de quem confia: (A) confia em (B) e é (B) quem espera satisfazer sua confiança. Mas isto não pode ser visto como uma obrigação para (B); similarmente, isto deveria ser considerado tão estranho para moralizar a confiança quanto se opor a ser digno de confiança (Hardin, 2001: p.11-25).

Quando se refere à integridade como uma comodidade, o autor diz que pode ter uma motivação instrumental para aprender alguma coisa que poderia ser útil para ele, e essa motivação e o uso do conhecimento podem ser ambos instrumentais. Mas o

conhecimento *per se* não é instrumental. (A) não tem confiança em (B) para fazer alguma coisa. (A) meramente tem ou não, incentivos e ações aparentes. Novamente, no entanto, a integridade poderia ser instrumental, tanto quanto o trabalho para estabelecer uma reputação para reabilitar ou criar dispositivos institucionais e oferecer um auto-incentivo que satisfizesse a confiança (Hardin, 2001: p.22). Para Russel Hardin (apud Solomon e Flores, 2002: p.123), a confiança deveria ser transformada em virtude para que pudesse ser moralizada.

Em *La société de confiance*, Peyrefitte (1999: p.32) analisou a questão da liberdade econômica e suas implicações éticas e a possibilidade de garantir o progresso, através de um estudo sócio-histórico. O autor trata a questão da confiança como uma atitude das essências da conduta moral, acompanhada pelas condutas culturais, sociais, políticas e religiosas. O desenvolvimento sofre a influência determinante desses elementos. Aqui, a confiança ocuparia um lugar central, manifestando-se através da iniciativa pessoal, da criatividade e da autonomia empreendedora, que responde e é responsável pelos próprios atos.

A confiança vem do indivíduo, isso significa que a sociedade não é o resultado de uma fabricação, mas que deve ser remetida à interiorização do indivíduo. Deve-se ressaltar a interdependência entre a confiança em si mesmo (pessoal) e a confiança depositada na outra pessoa (social). A confiança em si mesmo serve para que o indivíduo seja capaz de assumir riscos, acreditar em seu próprio julgamento, e não no de outrem, estabelecer um vínculo afetivo, ter filhas(os), dentre outras coisas. Por outro lado, a confiança na outra pessoa permite que os poderes sejam delegados e divididos, minimiza

as diferenças valorativas a partir da tolerância, e estimula o espírito de autoconfiança (Peyrefitte, 1999: p.449).

Para Dasgupta (2000: p.50), não se costuma confiar em uma pessoa que deve fazer algo, baseando-se apenas no que ela diz. Existiria uma relação entre as opções e as informações disponíveis de quem confia, e a habilidade e conseqüências sofridas pela outra parte. É por isso que se costuma distinguir ‘confiar em alguém’ e ‘confiar em alguém cegamente’. Assim, a reputação é tomada pelo autor como a base da confiança.

Em seu trabalho sobre confiança, Good (2000: p.31-40) privilegia a dimensão psicológica para tentar responder às duas questões fundamentais: 1. qual a disposição de confiança dos indivíduos em situações novas? 2. que elementos são importantes para a manutenção ou durabilidade da confiança? Utilizando alguns estudos experimentais realizados por outros pesquisadores, o autor afirma que, no primeiro caso, pode-se dizer que diante de ambiguidades e situações incertas, os indivíduos costumam adotar estratégias obscuras. Por outro lado, a vantagem que um jogador pode ter sobre o outro desaparece quando o primeiro reconhece os recursos do segundo. Em relação à segunda questão, o autor diz que a durabilidade da relação está associada ao tipo de recompensa e à forma que ela é oferecida. O comportamento cooperativo não é necessariamente um sinal de uma mentalidade cooperativa, da mesma forma que a falta de cooperação não indica, em si mesma, uma mentalidade não cooperativa ou quebra de confiança.

A confiança generalizada cria um ambiente de muitas influências sociais. Tal assertiva foi desenvolvida por Putnan (1993) em seu estudo sobre a Itália, a partir do argumento de que diferentes níveis de confiança generalizada e de capital social produzem muitos níveis de desenvolvimento. Essa relação entre confiança e níveis de

desenvolvimento foi também apresentada por Fukuyama (1995). Para Rosenberg (1956), a confiança estaria diretamente ligada à fé das pessoas e à idéia de que a promessa é uma palavra que deve ser cumprida (Lundâsen, 2002: p.305-306).

Tanto para Robert Putnam (1993) quanto para Francis Fukuyama (1995), a confiança interpessoal estimula a cooperação entre desconhecidos, sendo considerada um elemento essencial para a estabilidade institucional, no âmbito político, e para o funcionamento de sistemas de produção, no âmbito econômico (Feres Júnior e Eisenberg, 2006: 459). Segundo Putnam, o valor da confiança aumenta na medida em que dela se dispõe.

Para Bateson (2000: p.18), a origem da confiança só pode ser desvendada a partir de uma análise evolutiva da cooperação, relacionada às condições em que o comportamento cooperativo pode ou não ocorrer. Pode-se falar em três tipos de explicações evolucionárias formadas pela cooperação social não-manipulativa: 1. quando os indivíduos estão fortemente relacionados; 2. a necessidade de sobrevivência de muitos indivíduos e 3. quando os benefícios são compartilhados por ambas as partes¹¹.

Gellner (2000: p.143-156) afirmou que a anarquia gera confiança, ao contrário do governo. Em outras palavras, a anarquia estimularia a coesão social. Neste caso, a ordem social seria mantida pela coesão e confiança. Diferentemente das sociedades urbanas, as sociedades tradicionais teriam um tipo de confiança gerada pela necessidade de coesão e pela falta de governo, embora pairasse no ar certo temor de deslealdade.

¹¹ O dilema do prisioneiro é citado como um exemplo desse tipo de cooperação. Segundo a teoria da escolha racional, quando dois prisioneiros são responsabilizados por determinado crime e interrogados separadamente, “cada qual agirá com base nos cálculos dos efeitos das ações possíveis dos outros” (Outhwaite, 1996).

Segundo Francis Fukuyama¹² (apud Solomon e Flores, 2002: p.29-68), a confiança é a pré-condição da prosperidade. Em sociedades de “alta confiança”, pode-se observar a existência de parcerias cooperativas duradouras e prósperas. Nas sociedades de “baixa confiança”, tem-se um fraco desempenho econômico e uma qualidade de vida ruim. Mas esses destinos não são imutáveis. Em “sociedades de baixa confiança”, dever-se-ia acreditar na família, não nos outros. Neste caso, a confiança estaria relacionada com o familiar e a desconfiança com o não-familiar. Em seu estudo no sul da Itália, Edward Banfield fala sobre o favorecimento da própria família através de um “raciocínio” amplamente difundido.

Coleman (1990) diz que a confiança pode ser transferida de um grupo mais restrito para outro generalizado, através da mediação de uma terceira parte ou pessoa. Por exemplo, a relação de (A) com (B) pode ser mediada por (C), que conhece ambas as partes. Diferentemente de Coleman, que reconhece a instituição familiar como elemento definidor da confiança, Putnam acredita no alastramento da confiança a partir das redes horizontais vinculadas à sociedade civil, a exemplo da região da Emilia Romana, conhecida pelo seu alto capital social. Esse alto capital social surge com a confiança generalizada ou social. Putnam cria dois tipos distintos de confiança: densa e delgada. O primeiro é estabelecido nas interações face-a-face e com o conhecimento direto, com um grau de risco reduzido. No segundo tipo, a confiança seria mediada, com maior possibilidade de risco. Yamagishi (1998) afirma que a confiança deve ser exercida de

¹² O ressurgimento de velhos padrões sociais nas relações amorosas pode indicar uma reordenação conservadora pleiteada por Fukayama, por um lado, ou pode significar, em certa medida, um espaçamento das ‘relações puras’ discutidas em Giddens. É certo que não pode ser reduzido a uma única explicação (Therborn, 2006: p.455).

forma generalizada, até prova em contrário. Diferentemente da confiança, o conceito de segurança deve ser acionado quando existe pouca ou nenhuma incerteza, sendo o risco bastante reduzido. O constrangimento das convenções sociais japonesas é citado pelo autor quando tem a intenção de enfatizar os mecanismos de segurança. Em Yamagishi (1998), as culturas coletivistas ou fechadas seriam capazes de apresentar um alto índice de desenvolvimento, mesmo sendo consideradas sociedades de baixa confiança. A sociedade japonesa pode servir para exemplificar esse argumento e negar a posição de Fukuyama e de Putnam. Embora se acredite em resultados sub-ótimos no longo prazo. Segundo tal perspectiva, a sociedade coletivista acabaria com a confiança, e reforçaria a segurança (Lundâsen, 2002: p.306-310).

Hwang & Burgers (1997) apresentam dois elementos relacionados com a confiança: a cobiça e o medo. No primeiro, tem-se a tentação de certo benefício ser conquistado de forma unilateral, sem a cooperação mútua. O segundo elemento, “a ansiedade de perda pela vitimização, em vez do *status quo* ou a não-cooperação mútua”. Embora não seja um elemento suficiente para a cooperação, a confiança é considerada necessária (Lundâsen, 2002: p.306-307).

Fica evidente, portanto, que este conceito foi utilizado por autores de diversas abordagens teóricas, tendo sido muito útil à explicação dos fenômenos sociais observados no mundo hodierno. Pode-se falar em, no mínimo, dois tipos de escalas de confiança: “confiança no parceiro” – pessoa específica – e “confiança generalizada” – nas pessoas em geral. A primeira poderia ser chamada de confiança densa e a segunda, confiança delgada. Neste trabalho, as discussões girarão em torno da confiança densa, considerando o

interesse específico das relações amorosas. Pretende-se pensar o objeto da confiança como probabilidade subjetiva e objetiva estabelecida na vida privada.

I.2. Relações íntimas e amor: fragmentos do passado

A forma com que as relações afetivas vem sendo tratada no mundo contemporâneo pode estar longe dos vínculos estabelecidos no passado. Por outro lado, não se pode falar em um movimento linear que começou com a repressão e a solidez das relações e desaguou em formas mais plásticas e menos duradouras, mas em momentos de mais ou menos liberdade ou controle social, ou mais ou menos envolvimento afetivo-sexual relacionados às heranças de um passado longínquo. Não se trata de realizar aqui um levantamento sócio-histórico rigoroso, mas de retomar, de forma sucinta, alguns fragmentos que indiquem o tipo de relação estabelecida entre homens e mulheres, no âmbito privado e, por vezes, afetivo.

Segundo Rougemont (2003: p.80-98), na Grécia contemporânea de Platão e no Oriente¹³, o amor era tido como mera volúpia física. Tanto para os gregos quanto para os

¹³ Em relação à distinção realizada por Rougemont (2003:93-94) entre o “Oriente” e o “Ocidente”, poderíamos dizer que no primeiro – sendo a Ásia considerada em sua expressão mais pura – o autor deseja destacar uma mística simultaneamente dualista – na visão de mundo – e monista – em sua realização. A ascese oriental objetiva negar a diversidade, “a absorção de todos no Uno, a fusão total com o Deus”. Em não existindo um Deus, a exemplo do budismo, a fusão com o ser uno universal. O termo “Ocidente” é utilizado com base em uma concepção religiosa que, apesar de ter surgido no Oriente Médio, foi fortemente expressa no Ocidente. Tal concepção propõe um abismo indissolúvel entre Deus e o homem. A impossibilidade da fusão ou união substancial seria modificada a partir de uma conversão vinda de Deus para o homem, materializada no casamento da igreja com o Senhor. Apesar das distinções entre o Oriente e o Ocidente, o autor destaca diversas tendências orientais no ocidente e vice-versa.

romanos, o amor era considerado uma doença (Menandro) porque transcendia a volúpia, seu fim natural. A paixão era vista como uma doença frenética, trágica e dolorosa.

A moral romana foi modificada por volta do século II, tendo sido radicalmente transformada antes do ano 200, principalmente no que diz respeito ao aumento da repressão. No período de Marco Aurélio, o casamento passou a ser um contrato que não tratava das questões relativas ao amor, mas das formas de procriação. Fica evidente que, ao contrário do que já foi afirmado, o casamento considerado cristão é anterior aos cristãos (Simonnet *et alii*, 2003: p.50-51).

Em Agostinho, a sexualidade é considerada um obstáculo ao verdadeiro amor, por significar o pecado, a queda e a incapacidade de ser guiado pela força espiritual. Visto como superior ao desejo carnal, o amor desqualificou o sexo (Costa, 1998: p.55).

A partir do século XII, aproximadamente – no mundo Ocidental – a paixão passa a ser valorizada exatamente porque é marcada pelo sofrimento e pela insensatez. Observa-se, no entanto, uma contradição entre as doutrinas e os costumes. Tal descompasso ocorreu em detrimento da falta de poder da igreja primitiva. A partir de Constantino e, mais adiante, dos imperadores carolíngios, o Cristianismo passou a ser reconhecido e imposto a todos os povos do Ocidente. O casamento ganhou um lugar de destaque no mundo católico, contrariando o significado utilitário e limitado que possuía na Antiguidade. Tais mudanças – geradas a partir das citadas repercussões do Cristianismo – inauguraram uma nova prática cultural: o amor cortês.

Na Idade Média, o amor não foi tão cortês ou prazeroso como se pode supor, salvo em casos de adultério. Para reforçar uma lógica já presente entre os últimos romanos, o cristianismo criou o pecado da carne (Simonnet *et alii*, 2003: p.55).

“Dos costumes da Idade Média, duas imagens ficam retidas: a de um mundo feudal, brutal, viril, conquistador, no qual as mulheres são as presas. E a do amor cortês, do gracioso trovador curvado diante de sua dama gentil, que ele idealiza mas não toca. Dois clichês aparentemente contraditórios” (Simonnet *et alii*, 2003: p.56).

O termo amor, desenvolvido na Idade Média, possuía dois sentidos distintos: 1. referia-se a *caritas*, ou amor ao próximo, ao desvalido, ao doente. 2. paixão selvagem, incontrolável, danosa (Simonnet *et alii*, 2003: p.67). O amor cortês teria surgido em oposição à desordem dos costumes medievais e estaria alicerçado numa fidelidade baseada exclusivamente no amor, independente do matrimônio. Amor e matrimônio são tratados como elementos incompatíveis (Rougemont, 2003: p.50-67).

O poder da igreja sobre o casamento tem início no século XII, tendo sido reafirmado no século XV, quando transformado em sacramento indissolúvel celebrado dentro da igreja (Simonnet *et alii*, 2003: p.59-60). O amor-paixão ou o amor cortês surgiu no início do século XII como resposta a certas práticas cristãs, dentre as quais, o casamento. Não há uma justificativa precisa quanto à retórica cortês. No entanto, Vernon Lee (apud Rougemont, 2003: p.106) argumenta que existiria uma proporção maior de homens do que de mulheres, significando que nem todos poderiam almejar o casamento. A idéia mais aceita em relação ao amor cortês é a de que ele seria uma idealização do amor carnal.

No amor cortês, a felicidade poderia ser encontrada quando da aceitação da própria renúncia¹⁴. Uma outra característica importante seria o seu caráter laico. A imagem da mulher – ‘dama’ ou ‘senhora’ – passa a ser substituta do lugar ocupado anteriormente por Deus. A separação da idéia de amor com o vínculo conjugal criou, séculos depois, condições para o surgimento do amor-paixão romântico (Costa, 1998: p.40-41).

As diversas modificações e mitos envoltos no amor cortês deixam dúvidas acerca de sua existência. Abelardo e Heloísa são os que mais se aproximam desse tipo de amor, que findou na castração de Abelardo e no enclausuramento de Heloísa. As correspondências trocadas entre eles parecem ser autênticas, embora com algumas alterações. Apesar de poder ter influenciado as classes superiores, deveria ser tratado como um fenômeno literário, assim como as fábulas. Neste caso, Tristão e Isolda serviriam como um exemplo (Simonnet *et alii*, 2003: p.56-57).

Tristão ama a sensação de poder proporcionada pelo risco, dentro de um contexto celta que valoriza o orgulho cavaleiresco. “O desejo final do risco por si mesmo, a paixão sem fim, a vontade da morte sem regresso”. A sua paixão se manifesta na medida em que ela o consome de desejo. O amor-paixão pode ser confundido com a manifestação do narcisismo. Don Juan possui mil e três mulheres, ao contrário de Tristão, que se preocupa apenas com Isolda. A avidez do primeiro é o resultado da angústia de não amar, apesar de amado. Em Tristão, o mundo é concentrado num único objeto de amor. O ato de amor em Don Juan é profano e voluptuoso, ao contrário de Tristão, que mantém a castidade divinizante. A violação é a forma de expressão mais significativa em Don Juan, ao

¹⁴ Costa (1998: p.40), destaca um ponto de discordância entre Rougemont e Kristeva, de um lado, e Lot-Borodine, de outro. Para os dois primeiros, o gozo viria acompanhado de sofrimento. Já para o último, a renúncia poderia ser percebida como espiritualização sublimada.

contrário de Tristão, identificado pela virtude que vai além das imposições sociais (Rougemont, 2003: p.210-288).

“Enfim, tudo se resume nesta oposição: Don Juan é o demônio da pura imanência, prisioneiro das aparências do mundo, o mártir da sensação cada vez mais decepcionante e desprezível – enquanto Tristão é o prisioneiro da infinitude do dia e da noite, mártir de um encantamento¹⁵ que se transforma em pura alegria com a morte” (Rougemont, 2003: p.288).

A contradição existente entre Tristão e Don Juan marca a obra de Sade e sua revolta. Para Sade, o mal deveria ser praticado contra o próprio amor, porque só ele é soberano. “O crime de amor impuro salvará a pureza” (Rougemont, 2003: p.289-290). As características citadas acima foram perpetuadas, apesar das mudanças trazidas pelo mundo moderno, ao menos em forma de discurso:

“Para Rousseau, não existia dever conjugal: uma mulher não era obrigada a obedecer ao desejo do marido, idéia inacreditavelmente moderna que iria entusiasmar os contemporâneos do escritor. Mais ainda: o consentimento mútuo era a base de qualquer relacionamento amoroso. A consequência era evidente: assim como havia o consentimento, também podia ser retirado. O divórcio se tornava legítimo” (Simonnet et alii, 2003: p.96).

Os camponeses pobres foram os precursores do casamento por amor e influenciaram as classes superiores, mesmo diante do unísono discurso médico, jurídico e teológico acerca do único objetivo do casamento: a procriação. Suspeita-se que o prazer carnal tenha sido vivido melhor no final da Idade Média do que mesmo no século XVII, considerando a rigidez desse último período em relação ao tema. A mitologia liberal do renascimento não deve ser levada tão a sério: houve um movimento espontâneo que defendeu a liberdade dos sentimentos. Por outro lado, observa-se que em alguns casos,

¹⁵ Destaque do autor.

certas práticas permaneceram medievais e contraditórias. A Reforma e a Contra-Reforma seguraram a bandeira da opressão do amor e da sexualidade. Na Inglaterra de Cromwel as mulheres adúlteras eram condenadas à morte. Os homossexuais do período de Henrique VIII também tiveram o mesmo fim. Quando se trata de sexualidade, a Idade Média parece ter sido mais humana e esclarecida do que a Renascença. “Era uma ordem moral terrível pesando sobre a sexualidade. O Ocidente das reformas tentou aprisionar o sexo”. Apesar disso, o controle sexual vivenciado na Renascença não atingia a elite, que desfrutava de considerável liberdade (Simonnet *et alii*, 2003: p.74-89).

“A libertinagem é fundamentalmente uma apologia ao prazer individual, com o que comporta de associal. No século XVIII, tornou-se uma moda”, desfeita pela revolução, contrária à vida privada. As práticas de sedução e de charme do antigo regime eram consideradas inapropriadas por corroborarem com os conflitos e as ‘depravações’. A idéia do casamento por amor já tinha se espreado nas classes sociais mais baixas, apesar de não ter atingido em ampla escala os esclarecidos do iluminismo. Entre os aristocratas, o casamento com sentimento era uma possibilidade, apesar de não ter inviabilizado o casamento por interesse e os hábitos sexuais masculinos. Estes costumes foram observados até o século XIX (Simonnet *et alii*, 2003: p.90-143).

As causas e finalidades últimas do amor se referiam sempre ao objeto. Toda a literatura ocidental – na Grécia Antiga, no Renascimento e no Antigo Regime – se referia a um “bem objetivo” que independia do sujeito. “*O supremo bem greco-romano; o Deus cristão; a dama do amor cortês; ou a posição social nas artes da sedução e da galanteria no Renascimento e nas Sociedades de Corte*”. A crise da Sociedade de Corte contribuiu significativamente para o surgimento do amor romântico. Em nome dos benefícios

conquistados com a proximidade do rei e da manutenção dos prestígios obtidos, os nobres rurais – transformados em cortesãos – abafaram os seus sentimentos. Tais frustrações foram expressas na literatura, a partir de uma visão nostálgica da vida do campo. O amor cortesão – “exclusivamente voltado para a perpetuação do equilíbrio político das casas e linhagens nobres e para conservar o prestígio dos senhores aristocráticos” – cede lugar ao amor como “virtude privada” (Costa, 1998: p.41-64).

O embate estabelecido entre corpo e alma, amor e sexo, também retardou o surgimento do que se convencionou chamar amor romântico. O processo de industrialização e urbanização – iniciado na Europa do século XVIII – remodelou as percepções do amor, transformando as relações amorosas. Para os historiadores britânicos, ‘o amor como base do casamento’ teria ocorrido no limiar da modernidade, ou provavelmente, nos últimos mil anos da ‘história ocidental’. Para os franceses, os sentimentos amorosos foram drasticamente transformados no século XVIII e início do século XIX (Del Priore, 2005: p.13).

Segundo Costa (1998: p.46-47), três fontes históricas teriam dado origem ao sujeito amoroso: 1) “O amor cortês e a mística cristã”; 2) as concepções de sujeito entre os séculos XVI e XVII, advindas das revoluções culturais, políticas e econômicas; 3) as experiências relativas ao convívio social criado nas Sociedades de Corte. Pode-se dizer que o amor de hoje ainda carrega os “demônios” do passado, apesar de ter mudado de tom. O amor à Tristão, à Dom Joan ou à Sade não são parte apenas de uma rica literatura, mas estão presentes, nas diversas formas de relacionamentos amorosos. Cabe agora tentar compreender um pouco mais esses ingredientes presentes nas relações afetivas da contemporaneidade, sob um ponto de vista sociológico.

I.3. As relações amorosas sob a lente dos cientistas sociais

O tema do comportamento sexual e amoroso foi relegado na Sociologia clássica. Segundo Gagnon (2006: p.14), os estudos posteriores à segunda guerra mundial foram claramente marcados pela esquerda freudiana, a exemplo de Wilhelm Reich, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Norman O. Brown e Paul Goodman. Para Bozon (2004: p.51-52), a sexologia contemporânea – em meados do século XX – teve início com o trabalho de Alfred Kinsey (1948), que relacionou sexualidade “com uma economia racional da produção de orgasmos”. Ao final dos anos de 1950, o sociólogo William Goode (1959), em seu artigo *The theoretical importance of love*, referia-se ao amor como um fenômeno tanto da ação quanto da estrutura social. Em 1960, William Masters e Virginia Johnson descobriram em estudos laboratoriais que certas reações fisiológicas poderiam culminar no orgasmo, em relações heterossexuais¹⁶. O comportamento sexual era considerado um fenômeno guiado pelos elementos biológicos e ambientais, a exemplo das perspectivas de Freud e de Wilhelm Reich. Em Alfred Kinsey, o sexo foi tratado como um elemento preponderantemente biológico e pouco influenciado pelo ambiente. Gagnon e Simon, ao contrário dos modelos anteriores, desenvolveram um trabalho estruturado rigorosamente

¹⁶ Além desses, pode-se citar ainda o trabalho de Norbert Elias (1990) – *O processo civilizador: uma história dos costumes* – no capítulo destinado às relações sexuais. Syngly (2007: p.189) destaca a obra de Vincent Caradec (1996) – *Le couple à l'heure de la retraite* – que fala sobre os processos de reestruturação da identidade na aposentadoria e a distância entre os cônjuges; Jean-Claude Kaufmann (1992, 2002) – *O labirinto conjugal: o casal e o seu guarda-roupa* – que trata dos antagonismos entre o controle explícito da invenção de um dia-a-dia livre do fardo da divisão sexual do trabalho, a partir do vestuário; Olivier Schwartz (1990) – *Le monde privé des ouvriers* – que enfatiza as diferentes expectativas de homens e mulheres do meio operário francês; Jocelyne Streiff-Fénart (1989) – *Lés couples franco-maghrébins en France* – trabalho destinado aos casamentos mistos, além de seu próprio trabalho, François de Singly (1996) – *Fortune et infortune de la femme mariée* – que toca na questão da desigualdade de gênero e nas restrições de uma vida a dois. Dentre os trabalhos brasileiros, podem-se destacar os seguintes nomes: Maria Luiza Heilborn (2004) – *Gênero e identidade sexual em contexto igualitário* – um estudo sobre gênero e identidade sexual; Mary Del Priore (2005) – *História do amor no Brasil* – uma discussão sócio-histórica sobre as relações amorosas do período colonial aos dias atuais.

nos elementos sociais, a fim de explicar o comportamento sexual, definido de forma interacional e simbólica¹⁷ (Gagnon, 2006: p.18-21).

O campo da sexualidade foi então transferido para o espaço sociológico, depois dos estudos de Gagnon e Simon. Para eles, a prática sexual é definida por “roteiros” sociais aprendidos que viabilizam os atos sexuais físicos. Os indivíduos desenvolvem uma capacidade interativa e criam materiais de fantasias e mitos culturais, construindo roteiros sexuais. Dentro desta perspectiva, três níveis de roteirização foram desenvolvidos: *os cenários culturais*, *os roteiros interpessoais* e *os roteiros intrapsíquicos*. No primeiro, tem-se acesso às indicações acerca dos elementos narrativos dos papéis sociais, de forma geral. Os *cenários culturais* influenciam tanto os roteiros interpessoais quanto os roteiros intrapsíquicos, num espaço de símbolos culturais e papéis sociais diversos, tais como as diferenças de gênero, de classe, dentre outras. Nos *roteiros interpessoais*, são institucionalizados padrões sociais a partir da interação do dia-a-dia. Neles, o indivíduo trabalha a sua auto-representação e a representação dos “outros”. Nos *roteiros intrapsíquicos*, os diálogos internos são esmiuçados e formados pelas expectativas comportamentais sócio-culturais, organizando as imagens e desejos dos indivíduos (Gagnon, 2006: p.21).

Outros cientistas sociais teceram breves comentários ou dissecaram o fenômeno das relações amorosas. Segundo Theodor Adorno, a característica utilitarista do mundo não deixa espaço para amar, já que a espontaneidade dos casais tende a ser engolida pela lógica econômica. Herbert Marcuse se opôs à mercantilização amorosa, enfatizando a falta de

¹⁷ O trabalho de Gagnon foi extremamente influenciado pelos sociólogos da Universidade de Chicago que desenvolveram trabalhos etnográficos detalhados com pessoas marginalizadas, ao contrário do trabalho desenvolvido pela Sociologia clássica. Em 1959, juntou-se a William Simon a equipe do Instituto de Pesquisa sobre sexualidade de Alfred Kinsey, já falecido (Gagnon, 2006: p.19).

liberdade do indivíduo. Na contra-mão dessas posições, Erich Fromm acreditava na capacidade do indivíduo em resgatar a autonomia perdida nas sociedades capitalistas, através da transformação dos objetivos econômicos em meios, e não fins. Desta forma, o indivíduo viria em primeiro lugar. Para Jürgen Habermas, não se deve utilizar a teoria da ação comunicativa para compreender o código amoroso de forma ampla, por não se tratar de uma questão direcionada para o entendimento, apesar de ser uma comunicação afeita ao mundo da vida. Mesmo não tendo tratado especificamente do tema, o autor sugere que os estímulos românticos do mercado tomariam a vida cotidiana dos casais, através da colonização do mundo da vida, evidenciando o seu trágico fim: a incompatibilidade entre economia e amor (Costa, 2005: p.115-116).

Segundo Bourdieu, possuir sexualmente costuma significar subjugar ou dominar o outro, podendo também estar relacionado ao abuso. Quando uma pessoa não é levada pela sedução, deixa de ser enganada. A dominação masculina não é definida a partir do “falo” ou de sua ausência, estando inserida dentro de uma percepção social que se organiza segundo a divisão relacional de gênero, masculina e feminina, que transforma o “falo” em símbolo de virilidade e poder, através do reconhecimento da diferença sexual e de um conhecimento arbitrário do biológico. A virilidade masculina é construída diante de outros homens (em exhibições de força) e em oposição à feminilidade, em uma relação de medo do feminino que se auto-manifesta, em primeiro lugar (Bourdieu, 1999: p.67). Tal relação de poder,

“legítima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção social naturalizada” (Bourdieu, 1999: p.29-33).

Qual a relação existente entre o amor e a dominação? Em resposta a tal indagação, Bourdieu (1999: p.49-129) responde que quando se trata do tipo de amor marcado pelo destino ou amor *fati*, o amor seria dominação consentida, não compreendida como tal e manifestado através da paixão. No contra-fluxo do amor romântico, as relações afetivas parecem depender de outros interesses, a exemplo das mulheres que estabelecem vínculos afetivos aos moldes tradicionais, com homens mais velhos, visando mobilidade social. Neste caso, existiria uma forma de racionalidade guiada pelo “*amor fati*, amor ao destino social”. No segundo tipo de amor, a lógica da dominação poderia ser invertida. Neste caso, o homem seria subjugado pela mulher. Nos dois tipos de amor citados, as relações de forças podem mudar de lado, mas não são desfeitas. Pode-se falar ainda de um terceiro tipo de amor, o “amor puro”, considerado uma criação histórica recente e dificilmente observada no mundo hodierno, que proporciona um tipo de “trégua milagrosa”. Este exemplo raro serve para instituir a norma que indica um reconhecimento mútuo que afasta o interesse de dominação:

“O sujeito amoroso só pode obter o reconhecimento de um outro sujeito, mas que abdique, como ele o fez, da intenção de dominar” (Bourdieu, 1999: p.132).

No amor *fati*, o indivíduo deve amar o seu próprio destino social. O autor adota uma distinção de classe quando destaca que esse tipo de sentimento ocorre entre as camadas menos favorecidas da população. A dominação masculina é dona das práticas sociais, das estruturas e dos discursos em descompasso do amor entre as mulheres e os homens. O amor pode ser tanto um instrumento de proteção quanto um instrumento de violência, mas a segunda opção costuma ser a regra.

Segundo Morin (2005: p.7-9), ser *homo* não se restringe à qualidade de *sapien* – racionalidade e sapiência – mas ser, na mesma medida, *demens*, através de manifestações da paixão e do ódio, acompanhada do delírio. Assim, o ser humano é formado de razão e desrazão, e o amor é considerado o elemento mais perfeito da loucura e da sabedoria, mutuamente interligadas.

Em seu texto intitulado “O complexo do amor”, Morin (2005: p.16) fala do amor como algo que se constrói em conjunto, ou *complexus*. É por isso que se deve recorrer a componentes diversos para desvelar o significado do “eu te amo”. O elemento físico pode ser percebido através de sua manifestação biológica, não se limitando ao sexual, mas ao “engajamento do ser corporal”. Por outro lado, pode-se citar o componente mitológico¹⁸ ou imaginário, percebido como realidade humana, e não como algo ilusório ou ligado simplesmente à superestrutura.

O amor não se curva à ordem social, desconsiderando limites ou promovendo a auto-destruição. Nas palavras de Morin (2005: p.23): “o amor é filho de ciganos, é ‘*enfant de bohème*’”. No ocidente, o amor vivido como mito é apartado do amor como desejo. O amor verdadeiro ultrapassa o limite do coito – “*felix post coitum*” – ao contrário do desejo esvaziado quando saciado – “*homo triste post coitum*”. A autenticidade do amor é revelada não só através daquilo que se projeta no outro, tal como um auto-retrato, mas na medida em que se é tomado pela verdade do outro.

“A questão do amor resume-se a essa possessão recíproca: possuir o que nos possui. Somos indivíduos produzidos por processos que nos precederam; somos possuídos por coisas que nos ultrapassam e que irão além de nós, mas, de certo modo, somos capazes de possuí-las” (Morin, 2005: p.31).

¹⁸ Segundo Rougemont (2003: p.288), o mito é transformado em literatura na medida em que perde o seu caráter de esoterismo e sua função sacra.

Em *Fragmentos de um discurso amoroso*, Roland Barthes (2003) resolve recuperar o discurso sobre o amor, amplamente disseminado, mas relegado por todos, seja na ciência, na arte e em outros saberes. Na contramão desse cenário, o autor decide criar um espaço para afirmar esse discurso.

Se o amante encontra-se aprisionado na própria cabeça, o seu discurso se traduz em ondas de linguagem que se manifestam de forma dispersa e aleatória. Esses “cacos” de discurso são denominados “*figuras*”. “A figura é o amante em ação”, mesmo que seja acompanhada de uma frase desconhecida, talvez inconsciente que altera a economia significativa do sujeito amoroso. A sua importância não é revelada no que ela diz, mas o que ela relaciona, sendo vista, portanto, como uma “ária sintática”, um “modo de construção”. Não existe uma ordem quando do surgimento das figuras no decorrer da vida amorosa porque há uma dependência do acaso interior e exterior (Barthes, 2003: p.XX).

Bozon (2004: p.48-49) afirma que, nas últimas décadas, o ideal de casamento por amor vem sendo transformado no ideal de *juntos por amor*. A ideia de casamento como instituição tem sido enfraquecida, apesar da permanência do desejo de viver junto não ter sofrido alterações significativas. A sexualidade deixa de ser apenas um direito presente no casamento de pouca relevância para a formação do casal, e transforma-se no elemento fundamental da conjugalidade, já que não se admite a ausência de atividade sexual entre os casais, exceto em casos excepcionais, passageiros ou indesejados.

A abertura sexual da contemporaneidade aborda não só as questões relacionadas às sexualidades alternativas e aos novos arranjos conjugais, mas trata da diversificação e individualização presentes nessas relações afetivas, bem como o enfraquecimento dos princípios absolutos da regulamentação sexual. A infidelidade deixou de ser aceita pelas

mulheres não como um retorno à tradição moral, mas pelos danos causados ao contrato conjugal atual (Bozon, 2004: p.56-58).

No início do século XX, Magnus Hirschfeld e outros sexólogos alemães afirmaram que a homossexualidade poderia ser explicada através da fisiologia, defendendo a idéia de um “terceiro sexo”, com o intuito de promover a descriminalização da homossexualidade. Em meados desse mesmo século, a sexologia contemporânea foi ocupada fundamentalmente com a preocupação do prazer e do orgasmo, em detrimento da preocupação com a questão da normalidade sexual, presente no século XIX (Bozon, 2004: p.51).

A revolução sexual e as transformações trazidas por ela podem ser avaliadas tanto de forma positiva quanto negativa. Uma perspectiva mais conservadora, advinda principalmente dos países anglo-saxões, enfatiza a promiscuidade, a possibilidade de “nomadismo sexual” e a ditadura do prazer. A autonomia das mulheres levaria os homens à “desvirilização”. Dentro da perspectiva que destaca os benefícios das mudanças sexuais, o prazer passa a ser visto como um direito, inclusive das minorias sexuais. Em verdade, tem-se mais um conflito valorativo entre tais perspectivas, já que não existem dados suficientes que possam corroborar suas teses. Além disso, tais transformações sociais não indicam uma mudança tão radical como alguns podem supor, tratando-se mais de um processo de interiorização do que um plástico controle social (Bozon, 2004: p.58-59).

Singly (2007: p.170-181) refere-se à modernidade a partir da idéia de um “eu” mais pessoal e introspecto, de um lado, e um membro da humanidade, de outro lado, dividindo-a em duas fases. Na primeira, destaca tanto o seu caráter “moderno” como “contra-moderno” (seguindo as trilhas de Ulrich Beck), onde não se pode falar na

expansão do amor (final do século XIX até o 1920), mas na individualização restrita, já que excluía as mulheres dos instrumentos de participação pública (como o voto, por exemplo) e privada (na sua dependência familiar, tanto do marido quanto dos filhos). A segunda modernidade nasce no início de 1960, e com ela, certa alforria dos imperativos culturais que a subjogavam, ligados aos seus “destinos sexuais”.

Para Singly (2007: p.180), as teorias que apontam para um processo de “(des)socialização” moderna não conseguem enxergar os novos mecanismos de controle e de restrições sociais. A evolução das sociedades ocidentais tem passado por etapas distintas, mas ainda inclusas na perspectiva da individualização.

As concepções contemporâneas do amor e das relações amorosas formaram-se a partir desse passado e das mudanças que marcaram o mundo contemporâneo: o declínio do patriarcalismo, o impacto do movimento feminista, as conquistas profissionais das mulheres, certa flexibilidade dos papéis masculinos e femininos, novas formas de concepção do desejo, que transcenderam as questões de gênero, dentre outras. Para Therborn (2006: p.455-456), a revolução sexual não significou o fim do casamento nem da família, mas representou o direito do prazer sexual independente deles. A coabitação passou a ser vista como casamento experimental e como formação de parcerias secularizadas e informais. Particularmente, o não-casamento e o casamento observado em várias gerações, a informalidade na coabitação e as(os) filhas(os) geradas(os) em relações extramaritais, indicam um retorno à complexidade histórica na família européia moderna.

De fato, a literatura sobre as relações amorosas – ampla e diversa – apresenta um conjunto de reflexões acerca dos novos vínculos afetivos. O enfraquecimento do modelo patriarcal e de um padrão de relação afetiva mais estável evidencia a importância da

confiança no amor. Pode-se dizer que houve uma inversão na natureza da angústia: de uma certeza pouco sedutora e muitas vezes claustrofóbica – gerada por um modelo de relação patriarcal de estabilidade da família e de dominação masculina – para uma incerteza responsável pelos novos mecanismos de proteção/substituição/redefinição dos códigos amorosos.

I.4. Confiança nas relações amorosas: redenção ou prisão?

Circe, detentora do poder de transformar os homens em porcos, convida Ulisses (protegido pelos deuses) para a cama, a fim de testar a confiança que poderia ser criada entre eles (Simonnet et alii, 2003: p.49).

De forma geral, pode-se dizer que as relações afetivas são capazes de resistir ao tempo quando os agentes envolvidos nesse tipo de acordo ou contrato aceitam um conjunto de regras, estabelecendo uma cooperação mútua. No universo amoroso, algumas dessas regras são definidas previamente, sendo o resultado de certo tipo de comunicação ou código que pode ser alterado no decorrer da relação. Apesar da importância da racionalidade nesse tipo de cooperação, os ingredientes do amor não se encerram no que ele tem de racional e previsível. Nem sempre os agentes agem em conformidade com um acordo geral estabelecido anteriormente. Mas o que fazer quando não se pode controlar a ação do parceiro e pelo menos um agente envolvido depende do outro? Que tipo de relação de confiança se deve estabelecer num ambiente cada vez mais instável e plástico? É aqui que a noção de confiança toma corpo.

Annette Baier (apud Overing, 1999: p.81-83) discute o conceito de confiança e de desconfiança “apropriadas”, dentro da perspectiva de “cuidado”, e não dentro da “perspectiva de justiça”. Os maiores teóricos modernos (homens) privilegiaram o conceito de obrigação como um conceito moral fundamental. Desta forma, a confiança (imprópria) tende a ser posta nos agentes coercitivos, e não nos agentes morais, responsáveis por suas obrigações. Segundo ela, os gêneros teriam uma natureza moral diferenciada. A mulher estaria mais preocupada com a moralidade relacionada à idéia de comunidade, ao contrário do homem, que explicaria a moral a partir das noções de justiça, contrato e obrigação. Aqui, a confiança nas relações amorosas seria marcada por um recorte de gênero.

Rempel, Ross e Holmes (apud Giacomozzi, 2006: p.33), dizem que a confiança em um relacionamento conjugal pode ser definida como a boa vontade mútua na resposta das expectativas da(o) outra(o), mesmo quando as motivações individuais são conflitantes. “A confiança pode atuar como um filtro através do qual as pessoas interpretam os motivos de seus parceiros sobre seus atos”.

Para Solomon e Flores (2002: p.09-40), a confiança precisa ser tratada cotidianamente, devendo estar presente no tecido emocional do indivíduo. Em especial, se deve considerar os compromissos assumidos e os compromissos honrados como os principais tipos de ação. A falta de confiança entre um casal produzirá a desconfiança no âmbito sexual, sentimento disfarçado com a ilusão de que a emoção genuína é o resultado das armadilhas sexuais, quando não interpretam um sadomasoquismo sutil com vínculo romântico. Em verdade, os compromissos não foram cumpridos. Quando a confiança é posta à prova e traída, grande parte das pessoas decide desistir de confiar. Outra

possibilidade para resolver a desconfiança é a hipocrisia cordial, ou simulação polida da falta de confiança, acionada por medo ou lealdade, mas que também pode destruir a relação. A simulação da confiança pode ser encontrada no casamento quando alternativas são por demais incômodas, a exemplo da insegurança, do confronto, do divórcio. O problema é que as substâncias produzidas, nesses casos, mutilam as relações, aparentemente refeitas. Deve-se enfatizar, fundamentalmente, que se deve *construir confiança*, já que ela não é dada e garantida, mas criada, mantida ou reestabelecida. “Confiar é algo que exercemos individualmente”.

A “confiança simples” ou ingênua existe porque não enfrentou certos desafios (a exemplo de uma criança). A confiança “autêntica”, por outro lado, é considerada madura e articulada. O primeiro amor não é verdadeiro, porque é formado de uma confiança ingênua, ao contrário daquele que é construído através da confiança autêntica. A traição não é tida como uma arma devastadora na confiança autêntica, diferentemente da confiança simples e da confiança cega. Assim, a confiança autêntica não se opõe à desconfiança (Solomon e Flores, 2002: p.57-140).

Para construir a confiança, deve-se considerar a traição. Tanto o amor quanto a confiança são parte de um aprendizado, podendo ser instituídos. É através da confiança autêntica que os obstáculos da desconfiança são definidos, mesmo quando a traição ocorre. Pode-se falar tanto da confiança quanto do amor em termos de habilidades emocionais, continuadas e dinâmicas. Amar é uma decisão, não uma fatalidade. “Não caímos de amores”. A confiança autêntica tem como foco central a criação, a manutenção e o restabelecimento dos relacionamentos, diferentemente da confiança simples, tida como certa (Solomon e Flores, 2002: p.21-100).

Embora os termos confiança e confiabilidade estejam estreitamente ligados, não se deve trocar um pelo outro. O primeiro refere-se ao ato de confiar. A confiabilidade está ligada a idéia de que o indivíduo pode ser digno de confiança. A confiança não pode ser restrita à previsibilidade. “A confiabilidade é nitidamente uma virtude, a confiança (o confiar) não o é, obviamente”. Assim, não se deve dizer que confiança e previsibilidade possuem a face de uma mesma moeda. A confiança ocorre entre pessoas e seus dinâmicos relacionamentos. A confiabilidade ocorre quando da previsibilidade de certo fenômeno físico, tal como a força de uma viga-mestra. A confiança carece de previsibilidade e é constituída de elementos irracionais (Solomon e Flores, 2002: p.110-122).

A infidelidade é um dos temas de grandes controvérsias nas relações amorosas, tanto do ponto de vista moral, quanto emocional ou físico (quando da ocorrência de Doenças Sexualmente Transmissíveis). O conceito de confiança é fundamental neste debate, levando-se em conta os riscos envolvidos.

A necessidade do uso de preservativo é contraposta ao modelo de fidelidade que sugere uma confiança mútua, valorizada socialmente. A rejeição ao uso de preservativo pode significar, efetivamente, uma demonstração de confiança entre os casais. Para as mulheres, essa falta de proteção pode ser explicada pela confiança que elas depositam em seus parceiros; pelo desejo ou manutenção das relações monogâmicas e pela negação do risco (Giacomozzi, 2006: p.33-43).

O Boletim Epidemiológico do Ministério da Saúde de 2002 apresentou um aumento significativo do número de mulheres contaminadas pelo vírus da Aids, em relações heterossexuais. Dos casos registrados entre 1980 e 1990, 61,1% eram de mulheres maiores de 13 anos. Este percentual cresceu para 93,5% em 2002. Entre as

categorias “homo-bissexual”, de 1980 a 1990, houve o registro de 44,5%, tendo diminuído para 16,4% em 2002 (Giacomozzi, 2006: p.15-16). O aumento de mulheres contaminadas em relações heterossexuais, bem como a diminuição da transmissão do vírus entre os casais homossexuais pode estar relacionado com a confiança estabelecida entre esses pares afetivos. Duas considerações podem ser realizadas aqui: 1. o descompasso entre o pacto monogâmico e as práticas poligâmicas (indicadas em inúmeras pesquisas sobre comportamento sexual); 2. as implicações e motivações do pacto de fidelidade para a confiança no amor. As relações extraconjugais são trabalhadas de várias formas, mas costumam negar a infidelidade da(o) parceira(o), especialmente entre os casais heterossexuais que estabelecem um acordo sexual que não leva em conta a possibilidade do envolvimento “extra-relação”, de forma geral. Uma das maneiras de “solucionar o problema” é o aparente ou real desinteresse pela informação de que uma das partes relaciona-se sexualmente com outras pessoas, amplamente difundida através da expressão: “o que os olhos não vêem, o coração não sente”. Neste caso, a confiança amorosa poderia ser pensada como “confiança cega” ou como um mecanismo de proteção criado para preservar a relação. Em ambos os casos, o risco de contaminação sexual transforma-se em um problema social. Entre os homossexuais, a exclusividade sexual não costuma ser uma questão irrevogável do pacto amoroso. Isto justificaria a queda do percentual de contaminação da AIDS entre eles, na medida em que se admite que a possibilidade do risco aumente quando os parceiros sexuais diversificam-se, e as práticas sexuais passam a ser mais seguras, com o uso do preservativo. Por outro lado, com o surgimento da AIDS, alguns casais gays têm preferido práticas monogâmicas, como mostra a pesquisa de Worth (2002). Neste caso, eles costumam entrar na mesma lógica estabelecida entre os

heterossexuais, qual seja, a de estabelecer o pacto da fidelidade, mas nem sempre cumpri-lo.

Goldenberg (2006: p.103-145) realizou uma pesquisa com 1.279 pessoas, entre 17 e 50 anos de idade. Dentre eles, 47% das mulheres e 60% dos homens se declararam infiéis. Apenas 30% das universitárias estão dentro de um padrão convencional de família. Em 70% dos casos, buscam-se saídas alternativas, incluindo a possibilidade de ser a amante. Por outro lado, os dados de 1996 do IBGE mostram que 71% das mulheres que pediram o divórcio foram motivadas pela traição masculina.

Estudiosos criaram três categorias para explicar a infidelidade conjugal: 1. a traição como forma de driblar o marasmo do casamento; 2. traição como forma de reafirmar a masculinidade ou a feminilidade, marcada pela atividade compulsiva e pela necessidade de renovação das conquistas e 3. a síndrome de Madame Bovary (personagem do romance de Flaubert), onde a busca por um amor romântico que não existe é o resultado da insatisfação afetiva (Goldenberg, 2006: p.103-104).

Ao estudar o ponto de vista da amante, Goldenberg (2006: p.86-88) constatou que a identidade dela é construída em oposição às características da esposa. É desvalorizando a esposa que a amante foge do estigma que lhe é imposto. Além disso, ela também costuma acreditar que o seu amante não mantém relações sexuais com a esposa. Mesmo nas relações em que alguém é traído, neste exemplo, a esposa, as(os) envolvidas(os) valorizam a fidelidade amorosa.

“Renúncias, compromissos, rupturas, neurastenia, confusões irritantes e mesquinhas de sonhos, de obrigações, de complacências secretas – metade da infelicidade humana se resume na palavra adultério” (Rougemont, 2003: p.26).

A partir de sua pesquisa, Goldenberg (2006: p.100-101) dividiu as amantes em três categorias: passageiras, transitórias e permanentes. As primeiras não têm a intenção de casar com o amante. As amantes transitórias esperam que os seus amantes assumam a relação. Neste caso, o desfecho poderia ser a frustração ou uma futura aceitação da vida a três, tornando-se então uma amante permanente. As amantes permanentes se conformam com o triângulo amoroso, e são capazes de viver este tipo de situação por muitos anos. As entrevistadas declararam que desejam preservar a liberdade, ressaltando, por outro lado, a necessidade de cumplicidade, absoluta sinceridade e complementaridade. Fatores classificados como simbióticos-românticos por Goldenberg (2006: p.132). Neste caso, pode-se dizer que há uma clara tensão entre os valores tradicionais e modernos.

Considerações finais

O mundo hodierno é marcado pelas heranças tradicionais do passado, por um lado, mas apresenta diferentes escolhas afetivas, por outro lado. O desejo de viver num ambiente amoroso seguro, mais relacionado às expectativas das sociedades tradicionais, e de ter sensações novas e mais estimulantes são os novos paradoxos do amor. A sensação de estabilidade não garante mais a longevidade da relação porque ela pode ser destruída de forma brusca e traumática, acarretando dor e sofrimento para os casais. A manutenção do pacto amoroso na contemporaneidade não se restringe mais à preocupação com a criação das(os) filhas(os), às relações comerciais estabelecidas no contrato íntimo ou à simples manutenção do casamento enquanto instituição social e dogma religioso. Trata-se de

inventar uma nova forma de vida que seja satisfatória para ambas as partes. O sofrimento da obrigatoriedade do matrimônio foi pouco a pouco transformado pelas incertezas presentes nesse tipo de relação. É por isso que o conceito de confiança é considerado central neste trabalho.

Depois de demonstrar a importância do amor e da confiança nas Ciências Sociais, espera-se dar continuidade à discussão iniciada aqui a partir de perspectivas teóricas diversas que ser úteis à compreensão deste fenômeno nas Ciências Sociais. Pretende-se, com a seleção realizada dos autores – Georg Simmel, Michel Foucault, Niklas Luhmann, Anthony Giddens e Zygmunt Bauman – contribuir com as reflexões realizadas sobre as relações amorosas ou a sexualidade. Essa diversidade teórica servirá para compor um quadro conceitual da confiança nas relações amorosas, levando-se em conta tanto as relações de complementaridade quanto às de contraposições dos autores. Assim, limitando-se o referencial teórico, deseja-se ampliar o debate sobre a confiança nas relações amorosas dentro de uma perspectiva sociológica.

CAPÍTULO II

“VOCÊ INVENTA O AMOR, EU INVENTO A SOLIDÃO”:

DO ESSENCIALISMO AOS DETERMINANTES CULTURAIS

EM GEORG SIMMEL

“Onde queres revólver, sou coqueiro
E onde queres dinheiro, sou paixão
Onde queres descanso, sou desejo
E onde sou só desejo, queres não”.

Caetano Veloso

(O queres)

Dentre as muitas áreas abordadas por Georg Simmel, pode-se citar a Economia, a Sociologia, a Filosofia, a Ciência Política, a Música, a Religião e a Psicologia. Antes de estabelecer as discussões sobre a confiança nas relações amorosas, a partir de alguns trabalhos considerados especialmente importantes aqui, tal como *Filosofia do amor* e o texto *Fidelidade e gratidão*, faz-se necessário investigar alguns conceitos gerais e elucidativos à análise sociológica proposta.

A filosofia da modernidade de Simmel pode ser identificada entre Marx e Weber, a partir do prolongamento do primeiro e do adiantamento do segundo (Vandenbergh, 2005: p.131). O campo da Sociologia foi definido por Simmel como possibilidades de sociação

humana: “uns contra outros, uns para os outros, ou ainda uns com os outros”. Para explicar o seu conceito de sociedade, dever-se-ia ainda abordar as questões psicológicas. O produto de certo conjunto complexo de ações dos indivíduos seria denominado fenômeno social, e as leis sociológicas não passariam, em geral, de interpretações. Sendo assim, a sociologia deveria andar nas margens do possível, do provável e do intersubjetivo (Tedesco, 2006: p.134).

Mesmo nos momentos em que se encontra mais próximo do “atomismo especulativo e que parece flertar com o nominalismo”, a teoria de Simmel é inegavelmente interacionista, não se opondo à macrossociologia, desde que as abstrações do indivíduo não sejam reificadas por ela (Vandenberghe, 2005: p.93-94). Mesmo que os conteúdos interacionais sejam concebidos através dos sentimentos e dos impulsos subjetivos, não se pode afirmar que há na teoria de Simmel, um reducionismo psicologista (Cohn, 1998: p.06).

Ao que se refere à posição social e moral, Simmel (1983: p.10) tinha afinidades com os pensadores liberais independentes, progressistas e darwinistas. Concebia a norma ética como anti-racionalista e vitalista. “A ética existe, à maneira nietzschiana e vitalista, para servir à vida, como manifestação da própria existência”.

A influência da obra de Kant pode ser apreciada em todo trabalho simmeliano, a começar por sua tese de doutorado e uso do dualismo conceitual entre *forma* e *matéria*.

Pode-se dizer que Simmel (1983: p.14) foi um neokantiano¹⁹. O vitalismo e o neokantismo iluminaram a teoria simmeliana, sendo esta cortada pela oposição estabelecida por Kant entre “as formas do entendimento e os conteúdos da experiência” e marcada pelas inter-relações do mundo vivido. As oposições entre as formas e os conteúdos são transformadas em relações sempre incompletas, posto que não se pode tocá-las. Esta relação deságua em uma união mística. O mundo – relativista – é formado pelo conjunto interligado dessas relações. A oposição mútua de polaridades não pode ser negligenciada por ser constitutiva da vida. Esse princípio de estruturação dualista pode ser expresso tanto na oposição neokantiana das formas e dos conteúdos quanto no conceito vitalista de interação (Vandenberghe, 2005: p.15-53). A idéia de forma substitui a de estruturas, sendo a primeira uma relação circular entre ação e estrutura (Tedesco, 2006: p.138).

O foco utilizado por Simmel para interpretar o real é modificado constantemente, isso porque ele acredita no caráter infundável do real. O conhecimento é então, construído e reconstruído a partir de certo ponto de vista. Apesar da realidade não poder ser apreendida em sua totalidade, deve-se considerar diferentes pontos que a compõem, para que se possa formar um conjunto de objetos científicos independentes.

“Os grupos pequenos, organizados de forma centrípeta, costumam usar e recorrer a todas as suas energias, enquanto que nos grupos grandes as forças permanecem potenciais com mais freqüência, tanto absoluta quanto relativamente” (Simmel, 1983: p.95).

¹⁹ Foram criadas duas escolas do movimento neokantiano: escola de Baden – representada por Windelband, Rickert, Max Weber e Lask – e a escola de Marbourg, formada por Cohen, Natorp e Cassirer. Na escola de Baden, a filosofia é mais voltada para as ciências humanas e conduzida por uma teoria axiológica, ou seja, “uma teoria da gênese dos valores, tais como a ciência, a moral e a arte”. Já na escola de Marbourg, acredita-se que o espírito de Kant seria melhor interpretado a partir de uma análise transcendental da lógica e das ciências da natureza. O trabalho de Simmel apresenta mais afinidades com a escola de Baden (Vandenberghe, 2005: p.57).

Tradicionalmente, o amor costuma cair no reino da psicologia das emoções, tendo sido negligenciado como um tópico sociológico relevante. Dentre os clássicos que influenciaram a obra de Simmel, a exemplo das tradições marxista e weberiana, poder-se-ia tratar o amor, de forma geral, como um componente ideológico de reprodução do excesso de trabalho, no primeiro, e afirmar que o sexo era o rival da religião, no segundo (Bertilsson, 1986: p.19-21).

Assim sendo, pretende-se estabelecer um diálogo com a teoria simmeliana da confiança no amor. Para tanto, este capítulo será dividido em três seções: a primeira (II.1.) será composta de alguns conceitos gerais presentes na obra de Simmel, sendo subdividida entre II.1.a) *A “forma formante” e a realidade empírica*, que trata da relação entre a forma e o conteúdo; II.1.b) *A porta e a ponte: definindo espaços e unificando relações*, para abordar a definição de sociação e II.1.c) *Cultura e sociedade*. Estes conceitos serão úteis à composição do tema proposto. A segunda seção (II.2) tratará da relação estabelecida entre amor, sexo e gênero. A última seção (II.3) versará sobre confiança, gratidão e fidelidade, elementos utilizados para a unificação das relações sociais.

II.1. Alguns conceitos gerais

II.1.a) A “forma formante” e a realidade empírica

O *formismo*, que traz a idéia de “forma formante”, surpreendente e dinâmico, foi criado como contraponto ao *formalismo*. A dualidade presente na obra de Simmel pode ser

mais bem trabalhada a partir de uma síntese das formas (neokantianas) – caracterizadas pela abstração – e da noção vitalista de interação – sustentáculo das associações formadas de objetos.

“Mesmo o pensamento estando subsumido no processo da vida, as formas a priori da percepção e do entendimento podem ser deduzidas das estruturas mais profundas do vivido” (Vandenberghe, 2005: p.163-164).

Kant afirma que o conceito deve basear-se na realidade empírica (os conteúdos), e não apenas nas formas *a priori*. Por outro lado, os conceitos são imprescindíveis, posto que transformam a realidade a partir de uma nova orientação, ou seja, aquilo que é entendido como realidade, ou como a representação da realidade. A base metodológica da sociologia formal simmeliana é constituída de três elementos: a forma, o conteúdo e a interação (Vandenberghe, 2005: p.60-70).

A *forma* pode ser transformada em *conteúdo* e vice-versa. Dependendo do ângulo analisado, essa oposição que se estabelece em princípio pode ser desfeita (Simmel, 1983: p.15). A intuição era um elemento fundamental quando da escolha dos procedimentos metodológicos.

O uso sociológico da forma e do conteúdo refere-se à vida em sociedade e à formação moral do indivíduo nessa sociedade. A idéia de lei moral original deve ser rejeitada por carecer de fundamentação lógica. Assim, a consciência moral é formada a partir das relações entrecortadas dos indivíduos dentro de determinados grupos sociais. Deve-se então enfatizar aqui o seu relativismo filosófico. A distinção entre forma e conteúdo não passa de uma metáfora utilizada para compreender a oposição dos elementos estudados (Simmel, 1983: p.15-59).

“Os interesses baseados nas relações sexuais são satisfeitos na variedade quase incalculável das formas familiares” (Simmel, 1983: p.62). Desejo, estado psíquico e interesse são alguns exemplos de conteúdos que podem ser considerados como “coisas-em-si” vitalizadas (Vandenberghe, 2005: p.85). Se a forma diz respeito ao conceito sobre as relações sexuais e o conteúdo é a sua realidade empírica, poder-se-ia afirmar que os interesses sexuais são atingidos dentro de um conjunto teórico pré-determinado do desejo, ou formas de sociação definidas historicamente, por um lado, e pelos processos sociais situacionais, por outro, podendo um ser convertido no outro. Na próxima seção, tais formas de sociação serão apresentadas, a partir de duas metáforas: a porta e a ponte.

II.1.b) A porta e a ponte: definindo espaços e unificando relações

As relações de sociação modernas são traduzidas por Simmel em duas metáforas: a porta e a ponte. Essas metáforas são percebidas em momentos distintos, mas fazem parte de um mesmo processo. A porta significa a possibilidade de definir espaços internos e externos. A ponte representa a unificação das relações sociais (Tedesco, 2006: p.143-144).

“A sociabilidade é o jogo no qual se ‘faz de conta’ que são todos iguais e, ao mesmo tempo, se faz de conta que cada um é reverenciado em particular; e ‘fazer de conta’ não é mentira mais do que o jogo ou a arte são mentiras devido ao seu desvio da realidade” (Simmel, 1983: p.173).

Simmel valoriza a unidade e a continuidade da vida. Para ele, cada ato representa uma totalidade que se pode julgar. A personalidade do autor e de seus atos são os objetos de julgamento, considerando a relação de interdependência entre a vida inteira e o ato

praticado a cada momento (Vandenberghe, 2005: p.191-192). A interação social só é considerada sociológica em seu momento.

A ação, em princípio, é vista por Simmel como afetiva ou emocional. A ação estratégica – racional, calculista e reflexiva – surge na sociedade moderna dominada pelos interesses materiais, mais especificamente o dinheiro (Vandenberghe, 2005: p.97). A socialização é materializada em ações que incluem fenômenos psicossociais e subjetivos, tais como a fidelidade e a lealdade (Tedesco, 2006: p.145). A sociação é uma forma – dentre uma variedade de possibilidades – escolhida pelos indivíduos que se agrupam em unidades correspondentes a suas motivações (Simmel, 1983: p.166).

“Tudo que está presente nos indivíduos, que possuem aqueles instintos, interesses, etc., a formarem uma unidade – precisamente uma ‘sociedade’. Tudo o que está presente nos indivíduos (que são os dados concretos e imediatos de qualquer realidade histórica) sob a forma de impulso, interesse, propósito, inclinação, estado psíquico, movimento – tudo que está presente neles de maneira a engendrar ou mediar influências, designo como conteúdo, como matéria, por assim dizer, da sociação” (Simmel, 1983: p.166).

Empiricamente, a unidade pode ser definida como a interação dos elementos. O conflito é um elemento constante e necessário às formas de sociação. Existem casos limites – a interação entre o ladrão e sua vítima – onde o conflito parece tomar o espaço de outros elementos, sendo caracterizado como caso marginal porque a combinação desses unificadores é quase nula (Simmel, 1983: p.60-132).

“Assim como o universo precisa de ‘amor’ e ‘ódio’, isto é, de forças de atração e de forças de repulsão, para que tenha uma forma qualquer, assim também a sociedade, para alcançar uma determinada configuração, precisa de quantidades proporcionais de harmonia e desarmonia, de associação e competição, de tendências favoráveis e desfavoráveis” (Simmel, 1983: p.124).

O conflito produz uma estrutura social apenas quando acompanhado de forças unificadoras. Isto significa dizer que as relações de conflito não existem por si mesmas. Neste sentido, o amor, por si só, não é suficiente para manter um grupo real (Simmel, 1983: p.128). A forma de associação composta pela harmonia e discórdia é denominada conflito. Interessante destacar que toda associação traz consigo um elemento de conflito para ser constituída.

A oposição é considerada um elemento da própria relação porque não há como suportar certa imposição ou mau-humor sem algum tipo de reação. A opressão cresce na medida em que é sufocada. Além disso, a oposição traz alívio e satisfação íntima, podendo, também, em outras situações psicológicas, garantir serenidade e humildade (Simmel, 1983: p.124). Numa sociedade narcísica, esta oposição pode chegar a níveis insuportáveis, inviabilizando a possibilidade de continuidade nas relações amorosas, por exemplo.

Ao contrário de outros autores, Simmel acredita que o conflito é uma forma de coesão social. Possíveis antagonismos, sejam latentes ou reais, promovem o acordo entre os indivíduos, já que esses têm a necessidade de se oporem para que possam sentir a importância da própria relação, quando da reconciliação. O amor necessitaria desse ingrediente, posto que a unidade social nasce da luta (Simmel, 1983: p.56). A questão a ser levantada, por hora, diz respeito às possibilidades da confiança no amor, considerando a presença do conflito, os aspectos culturais discutidos a seguir e a definição sexual essencialista do autor.

II.1.c) Cultura e sociedade

Três componentes da cultura podem ser isolados, segundo a leitura simmeliana. Em primeiro lugar, pode-se falar de cultura como um processo de cultivação, ou seja, as mudanças advindas das experiências dos indivíduos, através da passagem de um estágio para outro. A cultura pode ser vista também como um tipo de desenvolvimento ou crescimento do indivíduo a partir de seu estado natural, ou de seu processo inicial. Por fim, a cultura se dá a partir do uso de objetos externos ao indivíduo. Este conceito de cultura está estritamente ligado a sua leitura filosófica mais geral, sendo compreensível apenas nesse contexto (Coser, 1965: p.124).

Não se pode falar em filosofia da vida sem mencionar a filosofia da cultura e a filosofia moral, posto que esses ingredientes contribuem com a definição do indivíduo na modernidade (Vandenberghe, 2005: p.165).

“A cultura não é somente a objetivação da alma nas formas (‘o sujeito se objetiva’), mas, também, inversamente, a formação da alma através da assimilação das formas objetivadas (‘o objetivo se subjetiva’)”
(Vandenberghe, 2005: p.170).

O poder supra-individual das instituições sociais encoraja o indivíduo e sua dignidade, oferecendo-lhe a capacidade de decisão ausente de sua individualidade (Simmel, 1983: p.102). Como exemplo de poder institucional, pode-se citar o patriarcalismo, pouco a pouco modificado. A vontade do pai – subjetiva e ilimitada – foi substituída por ações e decretos normativos e judiciais. Isso significa que a relação de subordinação foi transformada, possibilitando a criação de uma unidade ideal. O dominador também obedece à lei criada por ele, na medida em que transcende sua vontade

individual. Portanto, dominantes e dominados passam a obedecer às normas sociais criadas.

“Para compreender bem a tese da dialética da reificação da vida e da alienação do indivíduo, é preciso analisar de perto a dinâmica da cultura moderna e ligar seu destino trágico – que se manifesta no fato de que a cultura se objetiva e se emancipa dos sujeitos voltando-se contra eles para aliená-los – a lógica da dialética da vida e da antívida, segundo a qual o fluxo quente da vida só pode se exprimir por meio de formas frias e rígidas, que abafam seu elã e congelam sua expressão no convencionalismo e no classicismo” (Vandenberghe, 2005: p.165).

Na filosofia da cultura, há um caráter trágico na dialética entre vida e forma: na medida em que as formas sociais e as instituições culturais ganham vida própria, criam códigos normativos e se rebelam contra aqueles que a geraram.

A cultura filosófica ou o panteísmo estético é formado por um mundo em expansão, intersubjetivo e um tanto quanto relativista, objetivando alcançar *“horizontes de conjunto, de síntese, ainda que parciais, totalidades-em-ato* (Tedesco, 2006: p.158). A dimensão estética é desenvolvida na ética não segundo os hedonistas e imoralistas, a exemplo de Foucault, Deleuze e Maffesoli, mas a partir de um modelo de reflexão encontrado na *Crítica do julgamento*²⁰, e não na *Crítica da razão prática*²¹ kantiana (Vandenberghe, 2005: p.193).

A sociedade é vista como um ser autônomo, com uma fluidez que independe da vontade de seus membros. Mas como explicar o caráter supra-individual dos indivíduos se

²⁰ *Crítica da faculdade do juízo* é a terceira obra da trilogia crítica. Nela, Kant afirma que o “sentimento da vida” é ampliado pelo prazer e reduzido pelo desprazer, sendo esse sentimento parte constitutiva da natureza humana. A *Crítica da faculdade de julgar estética* considera a relação com a natureza através dos juízos de gosto o papel da experiência ‘subjetiva’ da imaginação e do juízo reflexivo do prazer (Caygill, 2000: p.82).

²¹ *Crítica da razão prática* é o segundo texto da trilogia crítica de Kant em filosofia moral, onde o sentimento de respeito pela lei moral é tratado como uma forma de autodeterminação da vontade. Além disso, há uma distinção entre *agir de acordo com o dever* e *agir por acatamento de um dever que se identifica com o respeito à lei* (Caygill, 2000: p.84).

a sociedade é formada senão por esses indivíduos? Poder-se-ia dizer que a concepção individualista refere-se à realidade e à idéia monista, leitura parcial e limitada das faculdades de análise dos indivíduos. Segundo a interpretação de Simmel (1983:48-49) acerca da noção de sociedade:

“Os vínculos que se estabelecem entre os homens são tão complexos que é uma quimera desejar reduzi-los a seus elementos últimos. Devemos, de preferência, tratá-los como realidades auto-suficientes”.

Enquanto os grupos sociais permanecem idênticos a si próprios, os seus membros sofrem alterações ou desaparecem. A unidade social é mantida e apoiada na dimensão psíquica, e não na permanência do lugar, sendo essa dimensão o sustentáculo da unidade territorial. Por outro lado, a unidade territorial pode ser um reforço para certo tipo de unidade fisiológica, a exemplo do enfraquecimento dos judeus depois da diáspora. O vínculo fisiológico é considerado o último refúgio da manutenção e permanência social (Simmel, 1983: p.51). Este conceito de unidade territorial difere em muito da separação tempo-espaço de Giddens.

O resultado dos padrões sociais pode suprimir o indivíduo, caracterizando-o como instrumento que permite a continuidade de certo fenômeno no grupo, quanto mais impessoal o indivíduo, mais preparado estará para desempenhar o papel do outro, garantindo a continuidade ininterrupta da personalidade coletiva (Simmel, 1983: p.54).

Quando um evento externo desestabiliza a unidade social, esta pode ser rompida. O empobrecimento de uma família pode ser o motivo da quebra dos sentimentos morais que a envolvem, por exemplo. O mais importante é a preservação do grupo, mesmo que haja uma perda significativa de partes que não compõem o nervo central (Simmel, 1983: p.55).

Pensando nas relações amorosas, se “*muitas de suas partes podem cair*”, não se deve concluir que o ideal de amor deixa de existir, mas que ele muda de forma. Numa situação mais extrema, a solidariedade dos indivíduos para manter o amor poderia ser rompida. Por exemplo, no filme²² *Lua de fel (Bitter moon)*, de Roman Polanski, tem-se um tipo de situação limite onde se pode observar a quebra da confiança entre o casal Oscar (Peter Coyote) e Mimi (Emmanuelle Siegner). A narrativa do primeiro a Nigel (Hugh Grant) – tripulante do navio interessado em sua esposa – é construída a partir da constatação de que ele e sua mulher foram gananciosos demais: a ambição exacerbada de Mimi pela própria relação e a de Oscar pela liberdade para se relacionar com outras mulheres. Mimi vingava-se do desejo de Nigel de possuir outras mulheres, tal como o antigo desejo de seu marido, como um espelho refletido, relacionando-se com Fiona (Kristin Scott-Thomas), cônjuge de Nigel.

Para Simmel, as proximidades corporal e mental estabelecidas nas relações íntimas só sobrevivem se houver certo distanciamento, necessário à renovação da própria relação. Aqui, a polaridade é a chave das formas sociais (Vandenberghe, 2005: p.71). Mas essa polaridade não define apenas as relações amorosas em Simmel. De fato, tais oposições foram utilizadas nos mais variados fenômenos sociais. A união conjugal – como uma unidade social – pode ser mais ou menos sólida, dependendo das experiências compartilhadas pelos casais. Apesar disso, as variações produzidas não alteram o princípio da própria unidade (Simmel, 1983: p.57). Quais as possibilidades de confiança nas relações amorosas, considerando a combinação entre distanciamento e grau de intimidade?

²² Em resposta à afinidade estabelecida entre a arte e a Sociologia, adotaremos a posição de Robert Nisbet, que afirma que ambas servem para compreender a realidade (no sentido weberiano), criando formas diferenciadas de representação ordenada (Teixeira, 1998: p.5-6).

A chance do indivíduo de ocupar outros papéis com mais desenvoltura, garantindo certo tipo de personalidade coletiva, não enfraqueceria os códigos pessoais de confiança no amor? Dito de outra forma, o grau de intimidade estabelecido pelo indivíduo não modificaria a forma com que ele define os padrões de confiança no amor? A seguir, serão discutidas as formas íntimas de sociação entre os homens e as mulheres, com o intuito de responder a estas indagações e à questão da confiança no amor, considerando as diferenciações de gênero apontadas pelo autor.

II.2. Amor, sexo e gênero

O conceito moderno de amor ainda carrega marcas do conceito platônico, especificamente, a idéia de que se vive no amor algo misterioso, atemporal, num certo sentido, e para além da relação metafísica. Deve-se ir além do pensamento plástico-substancialista grego, inserindo-o além da vivência imediata. O amor – na natureza erótica – é uma auto-relação, fechada em si mesma. A natureza erótica existe mesmo quando não existe alguém para amar. O amor é um ser do sujeito, ligado a determinado objeto ou com a vida apenas de forma secundária (Simmel, 2001: p.157-183).

“Para a natureza erótica, a relação afetiva unicamente possível em relação a um indivíduo (e, para dizer a verdade, inclusive em relação a um só indivíduo) torna-se uma relação geral permanente (se bem que em diversos graus), mas sem cair na negação panteísta da individualidade” (Simmel, 2001: p.179).

“A sensualidade é, em si, o genérico, e nessa medida o verdadeiro oposto do amor”. O amor cristão é considerado genérico porque se preocupa com o sofrimento do outro. O sofrimento geral pode ser amenizado, ao contrário do sofrimento caracteristicamente individual (Simmel, 2001: p.182-195). A proximidade do estrangeiro é definida a partir da familiaridade social e humana entre ele e os outros indivíduos. Há uma distância porque essas características comuns estão acima dele e dos outros, ligando-os apenas por seu caráter genérico. A condição do estrangeiro é comparada às relações eróticas. No amor, essa idéia de generalização é inicialmente negada com o argumento de que existe algo de peculiar e específico na relação construída pelo casal. A singularidade da relação é desfeita com o desentendimento ou a quebra do vínculo amoroso. Aqui, o amor assume novamente o seu caráter genérico (Simmel, 1983: p.186). O intercuro sexual é tido como o processo mais íntimo e pessoal, por um lado, mas também o mais geral e consumidor dos indivíduos, em nome da natureza (Wolff, 1964: p.131). Assim, o que é compartilhado apenas com a outra pessoa, dentro de uma relação, passaria a ser dividido com os outros, na medida em que certas práticas amorosas são estabelecidas.

O amor é tomado por Simmel (2001: p.124-127) como uma categoria primordial, sem nenhum outro fundamento, além de si próprio. A liberdade de amar outra pessoa encontra-se na ausência da intenção latente de ser amado. Deve-se reconhecer o amor como um produto primário e muito desenvolvido na natureza humana, não podendo ser, portanto, localizado dentro do mesmo espaço cronológico e genético da respiração ou do instinto sexual. A função do amor é formativa da vida psíquica, possuindo uma dinâmica auto-sustentada conduzida ao exterior, “do estado latente ao estado atual”.

Não se deve, de forma precipitada, conectar instinto sexual a amor, apesar da necessidade de reconhecer, de forma óbvia, certa relação entre eles. A reprodução da espécie é desenhada nos bastidores do desejo e do arrebatamento, de forma subjetiva, servindo à manutenção da espécie, e ligada às mediações psíquicas (Simmel, 2001: p.131).

A prefiguração do amor pode se dar a partir da ‘atração dos sexos’. A evolução natural transforma-se em amor, para que este volte a ser evolução natural. No momento em que o amor é simbólico para a teleologia da espécie, ele sofre mais uma metamorfose, uma espécie particular que só existe para si mesma, fazendo com que o amante acredite que a vida existe para a manutenção duradoura do amor (Simmel, 2001: p.131-134).

Segundo Simmel, *“o amor busca o seu objeto, que o outro é ‘meu amor’ assim como o mundo é minha representação, mas também, o que é mais paradoxal, que o amor pode existir sem objeto, que pode mesmo, no limite, ser caracterizado como um ‘estado solipsista’”* (Vandenberghe, 2005: p.176).

A citação acima se refere à existência apenas do eu e suas sensações. O objeto pode ser considerado um meio para atingir um objetivo solipsista, apresentando uma clara oposição entre o amor e o seu objeto.

“O ser do amor, de que o desejo é simplesmente a manifestação fenomenal, não pode ser abolido pelo aplacamento deste último” (Simmel, 2001: p.94).

O amor recusa as relações finalísticas, a exemplo do interesse pela perpetuação da espécie. O mundo empírico perde o sentido diante da dimensão do amor, tal como na tragédia de *Romeu e Julieta* (Simmel, 2001: p.136). Esta afirmação encontra-se em contradição com uma segunda posição, encontrada na mesma obra do autor – *Filosofia do amor* – que compara o amor da mulher ao instinto na escolha do melhor reprodutor:

“... podemos considerar o amor, pelo menos o amor da mulher, como o instinto ou o porta-bandeira do instinto para o pai do melhor filho possível” (Simmel, 2001: p.147).

A motivação no amor por outra pessoa se solidariza com seu conteúdo mais fortemente do que em outro tipo de ação, podendo ser superada, provavelmente, pelo ódio. O amor é um tipo de necessidade lógica que impõe um olhar atento da beleza pura, *“assim que o seu ser-dado anterior ressurgir à visão de uma imagem terrestre”* (Simmel, 2001: p.116-153). Segundo Frisby (1998: p.280), Simmel analisa em seus últimos escritos, as relações entre erotismo e amor, uma contribuição à sociologia das emoções e uma filosofia das relações humanas, atribuindo ao amor *“mais-que-vida”*. Em última instância, considera-se que o amor sexual é um tipo de emoção que não se pode compreender através de outros fatos. No amor, fala-se da relação entre amor e vida, sendo o primeiro gerado fora da vida, apesar de buscar nessa *“a criação de sua própria autonomia de vida – para ser mais-que-vida”*.

O amor não possui uma natureza social, mas apenas como sociação. Os instintos eróticos despertam nos indivíduos sentimentos diversos, fazendo com que eles ajam por eles, contra eles e com eles. São esses instintos que levam o indivíduo a formar uma unidade. Mas o amor não é considerado social em si mesmo, mas apenas na medida em que transforma um agregado de indivíduos isolados, moldando-os com e para o outro (Simmel, 1983: p.58-166).

O resultado do indivíduo auto-centrado, que busca escapar de sua própria alienação é discutido em Lasch (cultura do narcisismo), Sennet (tirania da intimidade), Lipovetsky (a era do vazio), dentre outros (Vandenberghe, 2005: p.187).

“No diagnóstico simmeliano do tempo presente, a subjetividade excessiva e o culto da personalidade constituem, tanto quanto a reificação das relações sociais e a alienação do indivíduo, desvios do ideal da cultura como síntese bem-sucedida das culturas objetiva e subjetiva” (Vandenberghe, 2005: p.187).

A auto-realização e a autenticidade levam o indivíduo a caminhos exageradamente subjetivos. Não é o embate da vida fresca contra uma vida sem cor, mas uma luta contra a forma propriamente dita ou o seu princípio (Vandenberghe, 2005: p.188).

Não é possível alcançar a plenitude sistemática, a não ser pelo indivíduo de forma subjetiva (Simmel, 1983: p.70).

“Trata-se de descobrir os delicados fios das relações mínimas entre os homens, em cuja repetição contínua se fundam aquelas grandes formações que se fizeram objetivas e que oferecem uma história propriamente dita” (Simmel, 1983: p.73).

Devem-se retomar alguns temas clássicos para pensar o amor em Simmel, em especial, os paradoxos resultantes da afinidade do amor. Tais paradoxos desenvolvem-se, frequentemente, entre os significados objetivos e subjetivos do amor. O amor erótico é encontrado apenas entre os seres humanos, significando tanto um processo objetivo, ligado à reprodução da espécie, quanto a questões subjetivas (Bertilsson, 1986: p.23-24).

Na sexualidade, o fundamento fisiológico costuma ser substituído pelo psicológico, isso porque não se sabe exatamente em que momento uma nova geração irá surgir. Os membros de certo grupo tentam moldar os seus descendentes seguindo os

critérios sociais impostos, através de um comportamento estável desempenhado. Assim, o comportamento do grupo é solidificado (Simmel, 1983: p.52). Verifica-se atualmente, por exemplo, que existe uma preocupação mais geral com a escolarização e profissionalização por parte dos pais, não só em relação aos seus filhos, mas também às suas filhas. Neste caso, haveria uma tendência de quebra dos padrões patriarcais e implicações relacionadas à sexualidade e às diferenças de gênero.

“É por isso que seria muito melhor supor que atividade sensual e atividade afetiva nasçam seja como dois efeitos dessa unidade na superfície da consciência, seja de seu encontro com a multiplicidade do natural e do dado, como fragmentações prismáticas realizadas por nossa organização íntima sobre a realidade erótica unitária” (Simmel, 2001: p.118).

Outro tema bastante desenvolvido por Simmel, e que trata da relação da ambigüidade entre o desejo da mulher em relação ao homem foi denominado pelo mesmo de coquetismo. Em geral, a dificuldade em adquirir algo, bem como o grau de sacrifício envolvido torna a coisa sedutora e desejável. No coquetismo, ao contrário, há uma inversão psicológica entre homens e mulheres que define tal modelo.

“Isso significa: não é você que me interessa, mas essas coisas; e ao mesmo tempo: eu jogo esse jogo na sua frente, mas é o interesse por você que me faz voltar-me para estes outros objetos. Tal imbricação do ter e do não-ter simbólicos culmina visivelmente na atitude da mulher voltando-se para um outro homem que não aquele em quem, na verdade, ela pensa (Simmel, 2001: p.94)”.

O seduzido deverá sentir a instabilidade do jogo, entre o consentimento e a recusa. Não se pode esquecer que uma ação definitiva acaba com a arte do coquetismo. A coqueteria é uma forma lúdica do erotismo. Neste tipo de jogo há uma alternância feminina entre oferecimento e recusa, significando, no final das contas, que o jogo não

deve ser levado as últimas conseqüências, ou seja, a relação não deve ser concretizada. O coquetismo pode ser considerado como um elemento de sociabilidade.

“O que separa seguramente o ser íntimo (poderíamos dizer transcendental) do coquetismo do ser íntimo da arte, é que a arte se coloca de saída além da realidade e dela se liberta por um olhar que dela se desvia absolutamente; já o coquetismo, seguramente, não faz senão brincar com a realidade” (Simmel, 2001: p.104).

A *performance* da atriz não diz respeito à própria realidade, ao contrário do jogo estabelecido pela coquete. Diferentemente do que alguns possam supor, o coquetismo não é arte de mulher leviana, sensual ou estúpida, mas uma relação estabelecida entre os sexos:

“Enquanto um momento tão trágico da existência pode revestir-se dessa forma lúdica, hesitante, que não leva a nada, a que chamamos coquetismo com as coisas, compreendemos que essa forma encontra sua realização mais típica, mais pura, na relação entre os sexos, relação que já dissimula em si a relação que é talvez a mais sombria e trágica desta existência, sob a forma de sua suprema embriaguez e de seu mais brilhante atrativo” (Simmel, 2001: p.111).

A tentativa de agradar ao outro não é suficiente na definição do coquetismo, devendo existir uma antítese/síntese original do desejo, a partir de atenções e ausências que representem *“simbolicamente ao mesmo tempo o dizer-sim e o dizer-não”*. O paradoxo do coquetismo pode ser compreendido da seguinte maneira: o ter e o não-ter são inerentes ao amor e podem apresentar-se de forma real ou lúdica (Simmel, 2001: p.95).

A ‘unidade’ da natureza feminina não se assemelha ao comportamento da coquete, acintosamente dualista. Nas palavras de Simmel (2001: p.103):

“Possuir justamente a marca do provisório, do incerto, do hesitante tornou-se – por uma contradição lógica que é, ao mesmo tempo, realidade psicológica – seu encanto definitivo, sem a menor interrogação que vá além do momento presente. É por isso que as conseqüências do comportamento da coquete – de que à sua própria segurança interna correspondam insegurança e desenraizamento no homem, muitas vezes desesperadamente entregue a um talvez – invertem-se aqui inteiramente em seu contrário”.

Outro ponto estudado por Simmel, quando da explicação entre a relação entre homens e mulheres foi o casamento. Para ele, a evolução do casamento poderia ser justificada a partir de sua eficácia social, através da observação da força das gerações seguintes, ao contrário dos grupos desprovidos de interesse pessoal, a exemplo de certo tipo de assistência comunista, ou daqueles entregues às forças isoladas da mãe. Nos mais variados povos, o casamento é realizado com a intenção de propagação da espécie, existindo em grande medida, por causa de seus descendentes. A poligamia e a poliandria parecem ter se desenvolvido com certa liberdade e condições culturais:

“É possível que o ser humano, do mesmo modo que muitos animais, em particular a maioria dos pássaros, seja monógamo por natureza e só tenha chegado a uma liberdade de relações sem entraves, à poliandria ou à poligamia, em virtude das circunstâncias especiais, como ocorrem em todos os domínios para modificar ou desgarrar as aspirações naturais” (Simmel, 2001: p.26-36).

O casamento reúne um conjunto diverso de interesses, abrangendo as dimensões econômicas, sociais, religiosas e pessoais. Nas relações familiares primitivas, independente de serem consideradas casamento ou não-casamento, o núcleo fixo é estabelecido entre mãe e filho, e não entre marido e mulher. Atualmente, o amor individual é o responsável pela manutenção do casamento, estando ligado à noção de fidelidade. A manifestação do sentimento afetivo induz ao casamento, ao contrário de

antes, onde se esperava que o amor surgisse no decorrer do vínculo conjugal. Assim, o sentimento afetivo deixou de ser efeito, transformando-se em causa do relacionamento amoroso (Simmel, 2004: p.56-68).

A profundidade do significado de um casamento pode ser rompida de forma imperceptível e não verbalizada, de maneira que nem mesmo a maior vontade apaixonada do casal poderá reverter o que foi perdido (Simmel, 1983: p.142). A oposição entre o homem e a mulher possibilita a união entre eles. Têm-se duas alternativas no casamento: aceitá-lo ou recusá-lo. Portanto, não se pode modificá-lo. Ele é um dado da realidade, sendo pré-determinado socialmente (Wolff, 1964: p.130-131).

A prostituição dirigida à satisfação do homem estaria ligada à existência do casamento e perderia o sentido apenas quando o amor fosse totalmente liberto, com o fim da oposição entre relações legítimas e ilegítimas (Simmel, 2001: p.10). A venda feminina ao homem, tanto na indiferença masculina presente no casamento quanto de maneira mais furtiva é inaceitável porque o prazer pessoal é trocado pelo valor impessoal do dinheiro. Se esta relação desqualifica as mulheres em princípio, por um lado, pode “justamente tê-las elevado, por outro lado, na estima dos homens”. Nas palavras de Simmel (2001: p.38-44):

“Portanto, embora a compra de mulheres exprima no imediato sua opressão, sua exploração, sua reificação, ainda assim elas adquiriram valor com isso, primeiro para o grupo parental que recebia o preço de sua venda, depois para o marido, aos olhos de quem representavam um sacrifício relativamente elevado, de modo que, em seu próprio interesse, ele devia tratá-las com deferência”.

É quando a tradição define um valor único para as mulheres que se transformam em mercadoria, que há uma desvalorização delas, a exemplo de alguns povos africanos. O

custo masculino do seu eu é o menor possível, diferentemente da mulher, que apresenta um comprometimento máximo, de forma geral (Simmel, 2001: p.45-55).

“Admitir-se-á em todo caso, por enquanto, que a formação e os direitos das mulheres, que estagnaram por tanto tempo numa desigualdade excessiva em relação aos homens, devem transitar pelo estágio de certa igualdade exterior, antes que se edifique uma síntese superior, ou seja, o ideal de uma cultura objetiva enriquecida com a nuance que a produtividade feminina representa” (Simmel, 2001: p. 89).

A atividade feminina ligada à produção doméstica pode ter limitado as mulheres na criação de objetos. Em decorrência deste fato, pode-se dizer que a mulher é mais absorvida por cada situação em particular do que o homem. O trabalho doméstico precisa ser repetido dia após dia. O alimento que é produzido durante parte do dia é rapidamente consumido. Os interesses são momentâneos e não resistem ao tempo, por não apresentarem resultados substanciais para além do tempo presente (Simmel, 2001: p.89-90).

As relações de gênero são marcadas por certa tensão porque o indivíduo não é capaz de absorver na cultura subjetiva, todos os elementos provenientes da cultura objetiva. A tragédia da modernidade se dá a partir da separação entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva, como resultado da incapacidade humana em combinar essas duas realidades. Mas esta posição é modificada em seus ensaios *“Female culture”* e *“o relativo e o absoluto no problema dos sexos”*. A tragédia da modernização passa a ser a tragédia dos homens, não a do gênero humano. O reconhecimento da sociedade moderna das características do gênero feminino seria a saída encontrada pelo autor na reavaliação da importância feminina, além de reforçar a posição das mulheres nessa sociedade (Tijssen, 1991: p.204-208).

Não é porque toda a cultura objetiva teria sido criada pelos homens, possuindo portanto, características masculinas que eles deveriam ser considerados superiores às mulheres. Diferentemente dos homens, as mulheres teriam a capacidade de acessar o reino do absoluto sem o auxílio da racionalidade predominantemente masculina. Tais diferenças de gênero são expressas por Simmel da seguinte forma: “para o homem, existe a idéia de que a sexualidade é algo a ser feito. Para a mulher, é um modo de ser”. Portanto, a sexualidade feminina seria menos carnal que a masculina (Tijssen, 1991: p.204-208).

Para Simmel, a objetividade é uma das principais características do homem, em oposição à mulher. Como os seus pressupostos são essencialistas, defende um feminismo diferencialista que se aproxima da “terceira onda” ou feminismo contemporâneo. A ênfase desse paradigma é que fosse criada uma cultura feminina, juntamente com a cultura masculina existente. Mas essa cultura feminina só poderia surgir de forma parcialmente contraditória considerando que a cultura objetiva é masculina (em essência) e também, a necessidade da masculinização da mulher ou a “desdiferenciação” da cultura moderna (Vandenberghe, 2005: p.173-174).

Simmel realizou algumas considerações acerca do movimento feminista ocorrido na Alemanha. Com a moderna divisão do trabalho e a nova tecnologia, as mulheres de classes mais altas deixaram de exercer algumas atividades domésticas. Mas isso não resultou numa ampliação da capacidade feminina, já que a mulher dessas classes continuou a ocupar apenas o mundo privado ou familiar. A reivindicação das mulheres da classe trabalhadora não poderia ser a mesma daquelas de classe média. No primeiro caso, a inserção no mercado de trabalho significava um problema, já que as obrigações domésticas continuaram a ser atividades destinadas às mulheres. No segundo caso, o

mercado de trabalho significava a liberação social. Dois conceitos desenvolvidos por Simmel podem ser utilizados: “liberdade social” e “liberdade individual”, considerados elementos excludentes. A “liberdade social” da mulher trabalhadora implicava na falta de “liberdade individual” da mesma, considerando a falta de tempo para o desenvolvimento de sua subjetividade e individualidade. Por outro lado, as mulheres de classe média não eram aceitas no espaço público, mas tinham a sua liberdade individual em grande medida preservada (Waizbort, 2006: p.257-258).

A idéia utópica de que a mulher pudesse criar um mundo apartado dos homens – através da criatividade que lhe é peculiar – poderia contribuir para o crescimento da civilização. A participação da mulher no desenvolvimento da cultura teria sido irrelevante porque se tratava de uma cultura historicamente masculina. É preciso estar atento para o fato de que a participação da mulher nas universidades e no funcionalismo público, por exemplo, não era aceita quando Simmel elaborou tais discussões acerca das diferenças de gênero (Waizbort, 2006: p.259-261).

Para analisar a importância da obra de Simmel nos estudos feministas contemporâneos, Witz (2001: p.354-367) questiona algumas idéias desenvolvidas em estudos anteriores, dentre elas: 1. a idéia de que mulheres e homens têm essências distintas, ou seja, características próprias independente do contexto social e 2. o seu interesse pela situação extremamente difícil da mulher, refletida na dominação masculina. Além disso, ela também desenvolveu um argumento de que a imaginação sociológica de Simmel foi o seu fracasso. Ao final, considera que a leitura simmeliana, sociológica e moderna, reforça a posição do controle masculino. Quando analisa as estratégias textuais de Simmel, Witz não se pergunta como essas refletem o compromisso associado com

formações discursivas mais amplas, mas antes como elas induzem uma ontologia masculina 'do social'. Na medida em que Simmel considera que o homem tem características essencialmente objetivas, a questão a ser levantada é como as mulheres poderão escapar da condenação perpétua de inautenticidade. A única saída seria “estabelecer uma autonomia do princípio feminino”, a fim de resgatar a mulher de sua radical ontologia dualista.

A natureza essencialmente masculina e feminina é questionada por Simmel no contexto da modernidade. Essa sociologia de gênero sugere que as mulheres poderiam desenvolver apenas algumas atividades objetivas e que não deveria haver uma repetição da forma com que os homens desempenhavam as mesmas atividades. A participação objetiva nessas atividades poderia destruir a unidade da existência feminina. O culturalismo feminino é antecipado por Simmel porque ele fala no domínio masculino da cultura moderna e propõe uma compensação para as mulheres. As mudanças nas relações de gênero foram tratadas por Simmel como um fenômeno da teoria da modernidade, tendo sido um de seus elementos centrais. A intuição e a emoção femininas são valorizadas por Simmel, ao contrário da cultura ocidental como um todo, que inferioriza as mulheres por serem possuidoras dessas características. A intuição é considerada um instrumento importante na compreensão de situações mais complexas e ambíguas. Além disso, ela seria o contraponto da tendência dissociativa do homem (Tijssen, 1991: p.203-215).

A mudança da interpretação de Simmel acerca da tragédia da cultura, inicialmente humana e posteriormente masculina, sugere o reconhecimento da diferença e da importância da mulher no mundo moderno. Mas a capacidade da mulher de alcançar o “reino absoluto” pode resultar num abismo entre homens e mulheres, refletido no tipo de

confiança que se pode estabelecer nas relações amorosas. Por outro lado, pode-se supor que esta confiança continuaria a existir, já que o conflito é considerado um elemento constituinte das relações sociais. Neste caso, novas formas de sociação iriam surgir.

II.3. Confiança, Gratidão e Fidelidade: o tríplice sustentáculo do amor

Para Simmel, as decisões dos indivíduos são escolhas conscientes, que apresentam certo risco, já que cada decisão corresponde à totalidade da vida definida a cada momento. Apesar do caráter individual da escolha, essa não deverá se opor à lei universal, sob o risco da escolha não ser considerada “humana” (Vandenberghe, 2005: p.196). As preocupações de como as formas sociais persistentes se somam aos conteúdos psíquicos passageiros, sem jamais misturarem-se não significa que Simmel tenha negligenciado a questão do risco. A antecipação das decisões é necessária porque permite que elas sejam realizadas de forma mais segura e equilibrada (Cohn, 1998: p.05).

As idéias de Simmel sobre confiança foram interpretadas por Möllering (2001: p.403-417) dentro do que ele chamou noção simmeliana de confiança. Tal modelo, pensado como um tipo de fé ou crença forte tem início com um processo mental formado por três elementos: *expectativa*, *interpretação* e *suspensão*, considerando que a ligação entre as bases de confiança e a expectativa do estado de confiança é mais fraca do que se pode supor. O resultado final do processo, que precede a combinação entre interpretação e suspensão, é chamado *expectativa*, podendo ser favorável (havendo confiança) ou desfavorável (quando há desconfiança). Já a *interpretação* captura a idéia de que a

confiança (boas razões) baseia-se na experiência do mundo vivido. O mecanismo que rompe com o desconhecido, proporcionando um salto de confiança, através do conhecimento interpretativo momentaneamente certo, é chamado *suspensão*. As abordagens hermenêuticas e reflexivas são utilizadas na definição de confiança, tanto conceitualmente quanto empiricamente (Möllering, 2001: p.403).

As dualidades apontadas por Simmel, tais como conhecimento-ignorância e interpretação-suspensão, servem para apresentar uma posição reflexiva das relações humanas e da sociedade. Para o autor, a integração da sociedade é garantida através da confiança, tendo essa a função de apresentar uma hipótese certa o bastante para servir de referência. Logo, a confiança representa *“uma força que trabalha pelos indivíduos e através deles, mas ao mesmo tempo, pela associação humana de forma geral e através dela”*, em todos os níveis da sociedade. Simmel referia-se à confiança como um tipo fraco de conhecimento indutivo porque acreditava que ela deveria ser tão forte quanto à racionalidade profunda ou à observação pessoal e promotora das relações sociais (Möllering, 2001: p. 405).

Um elemento quase religioso da confiança, relacionado ao crédito, é encontrado na sócio-psicologia simmeliana. Esse elemento não diz respeito ao conhecimento, mas a um estado da mente:

“Para acreditar em alguém, sem adicionar ou equilibrar, o que alguém pensa a seu respeito, é empregar um idioma refinado e profundo. Ele expressa o sentimento que existe entre a idéia de um ser e o ser por si mesmo, uma conexão e unidades definidas, certa consistência na nossa concepção, uma segurança e falta de resistência na rendição do ego para esta concepção, que pode se apoiar nas razões particulares, mas não é explicada por elas” (Möllering, 2001: p.405-406).

Segundo Simmel, o ‘elemento adicional’ não se restringe a fé religiosa:

“Por outro lado, até nas formas sociais de confiança, não importando exatamente e intelectualmente, fortes dos que possam parecer pode ainda existir alguma adição afetiva, também mística, a ‘fé’ do homem no homem. Talvez, o que tem sido caracterizado aqui é uma categoria fundamental da conduta humana, que retoma o senso metafísico de nossas relações e que é realizada de forma meramente empírica, acidental e fragmentada pela consciência e através das razões particulares da confiança” (Möllering, 2001: p.406-407).

Möllering (2001: p.407) utiliza o conceito de suspensão como o elemento de fé religiosa conceituado como um mediador entre as bases da confiança reflexiva e interpretativa (“boas razões”) e as expectativas momentâneas na confiança.

A interpretação de Misztal a respeito de Simmel é em muitos aspectos similar à de Giddens, principalmente quando ela destaca o elemento de fé através das “boas razões”. De forma simplificada, Simmel fala da confiança como uma combinação entre boas razões e fé (Möllering, 2001: p.411).

Segundo Simmel, “a confiança dá ‘uma hipótese bastante certa para servir como uma base da prática de conduta’, mas como tal é ‘realizada de uma maneira meramente empírica, acidental e fragmentária, através da consciência e das razões particulares da confiança’, e ‘pode dar suporte às razões particulares, mas isso não é explicado por eles’” (Möllering, 2001: p.412).

A confiança é a base de microrrelações que orientam a prática cotidiana. Sendo assim, a vida é sustentada, em boa medida, por fenômenos psicossociais, como por exemplo, a fidelidade e a confiança envoltas em sentimentos e normas. Outrossim, a confiança é um sentimento mais visível na intercambialidade mercantil. A idéia de crédito, no sentido econômico, é expandida na sociedade moderna. As instituições sociais e as

peças precisam dar e receber crédito, ou seja, precisam confiar e ser confiáveis (Tedesco, 2006: p.147).

Conclui-se que a confiança é tida como um sentimento que complementa a gratidão, já que implica em um tipo de antecipação moral, e não em uma memória moral (Cohn, 1998: p.17). A gratidão tende a estender uma relação que poderia ter fim, juntamente com o ato de dar e receber. As suas diversas ramificações servem como importantes instrumentos de coesão social. Além disso, ela vai além do simples reconhecimento de uma dádiva²³, tocando a consciência dos indivíduos de forma a demonstrar que as relações não se limitam às retribuições realizadas (Simmel, 2004: p.43-47).

Inicialmente, a gratidão pode ser vista como um elemento que alimenta a ordem legal. As relações são definidas a partir da noção de dar e receber, de forma equilibrada. A equivalência das diversas dádivas ocorre por meio da força. Em outras situações, por outro lado, a lógica de equivalência e força não tem lugar. Neste caso, a gratidão surge de forma completa, ou seja, ela atua independente da imposição, através da reciprocidade interacional. Pode-se dizer que a gratidão é “a memória moral da humanidade”, de caráter mais prático e impulsivo, o que a diferencia da fidelidade. A gratidão é capaz tanto de produzir novas ações como de permanecer como um elemento interno (Simmel, 2004: p.42). Ela serve de elemento agregador da alma, em face ao estímulo mais tímido, sendo improvável que possa garantir por si só, uma nova ponte ou ligação. Essa construção de pontes sociais poderia ser viabilizada também através da fidelidade. Neste caso, existiria

²³ Em Simmel, o paradigma da troca é substituído pelo paradigma do dom, mesmo que a originalidade do último seja negavelmente atribuída a Marcel Mauss (Cohn, 1998: p.03).

uma “indução” do sentimento gerada pela proximidade e continuidade da relação (Cohn, 1998: p.07-08).

A existência da sociedade, tal como ela é concebida, estaria ameaçada sem a idéia de fidelidade, vista como uma predisposição psicológica que age de dentro para fora, ao contrário da fidelidade no casamento contratual, comportamento estritamente externo que significa apenas a negação da não fidelidade (Simmel, 2004: p.31-33).

“A preservação das unidades sociais é psicologicamente sustentada por múltiplos fatores, de índole intelectual e prática, positiva e negativa. A fidelidade é o factor ‘afectivo’ entre eles, ou melhor, é ela própria sob a forma de sentimento, na sua projecção sobre o plano de sentimento. A qualidade deste sentimento será aqui avaliada apenas na realidade psíquica, quer a aceitemos quer não como uma definição adequada da idéia de fidelidade” (Simmel, 2004: p.33-34).

Ainda que os laços afetivos tenham sido gerados por razões externas ou por questões íntimas não relacionadas com a questão da fidelidade, pode-se desenvolver “a sua própria fidelidade”, sendo acompanhada de estados sentimentais sólidos, “*per subsequens matrimonium animarum*²⁴”. O matrimônio celebrado por interesses familiares e sociais pode servir como exemplo aqui. Por outro lado, o sentimento pode já existir. Neste caso, a fidelidade teria certo efeito retroativo, sustentada pelos motivos psíquicos que deram início à relação (Simmel, 2004: p.35).

A lealdade do renegado serve como um exemplo específico porque se leva em conta a sua experiência anterior. O rompimento com o passado ou a antiga relação alimenta o novo vínculo afetivo, ao mesmo tempo em que solidifica tal afastamento. Nos casos menos irrevogáveis, não se tem a consciência de fidelidade tal como vista no

²⁴ Em latim: “mediante o subsequente casamento das almas”.

renegado (Simmel, 2004: p.37). A antiga decisão de fuga das mulheres que não tinham o consentimento familiar para casar-se tornava a sua situação irremediável. Neste sentido, a fidelidade estabelecida entre ela e o seu marido tenderia a ser mais forte do que os vínculos matrimoniais aceitos socialmente. Um outro exemplo, nos dias atuais seria a permanência do cônjuge com a(o) amante se descoberto, quando não existe a possibilidade de perdão pela traição. Em geral, os homens desejam manter a relação com a amante porque preferem permanecer com uma companhia, ao contrário do comportamento geral das mulheres, que dizem precisar de um tempo mais longo para reorganização de suas vidas afetivas. Para elas, a confiança no amor deverá ser reconstruída aos poucos. É claro que não se trata de uma regra fixa e que outros elementos são importantes, tal como a possibilidade de cada um no “mercado amoroso”, disposições psicológicas e o ânimo de correr o risco novamente, no caso das mulheres independentes e ousadas.

A fidelidade não pode servir para alimentar o sentimento de posse do outro e nem para confortar ou cuidar do outro como um bem objetivo e extrínseco. Deve-se então, agir de forma a preservar a relação com o outro. Pior do que a falta de amor e o envolvimento social é a ausência de fidelidade. Mas não se pode depender da lei, que é o meio mais eficiente de aglutinar as relações variáveis internamente, a exemplo do casamento, que possui um padrão mais rígido. A fidelidade permite que se crie uma sensação de estabilidade na relação estabelecida na vida interna (Simmel, 2004: p.38-39).

Considerações finais

Deve-se lembrar que o conflito é um elemento integrante das interações humanas, e como tal, não seria o elemento que inviabilizaria a confiança no amor, pelo contrário, o alimentaria. Se a ponte é a metáfora utilizada para a unificação das relações sociais, e a confiança é um de seus elementos, seria preciso enfatizar outros dois conceitos: gratidão e fidelidade. Enquanto o primeiro apresenta um caráter mais empírico, sendo considerado como “elemento agregador da alma”, o segundo corresponde às predisposições psicológicas, ambos importantes na definição da confiança. Esses três elementos são reconhecidos como partes da formação da ponte social. Com a combinação adequada deles, haveria a possibilidade do reconhecimento recíproco entre o homem e a mulher, onde a força de atração seria movida pelas diferenças entre eles.

Esta ponte que possibilitaria a confiança nas relações amorosas entre homens e mulheres pode ser relacionada com a teoria da “lei individual” – uma teoria moral baseada em Nietzsche e Bergson – desenvolvida por Simmel ao final de seus escritos. A idéia central era a de que haveria uma “lei individual” forte o suficiente para apartar o pessoal e o universal, a moral e a ética, através de uma personificação da lei moral universal que considera a variedade individual de forma ampla e plena, atingindo uma “universalidade individual, feita sob medida, por assim dizer” (Vandenberghe, 2005: p.62). Essa idéia é apenas a primeira, das três interpretações possíveis da perspectiva simmeliana apontadas aqui, embora seja, a mais otimista delas.

A indivisibilidade do amor é explicada porque se ama a um indivíduo em especial, mais do que aos indivíduos em geral, diferentemente do ato sexual em si mesmo. No amor

absoluto, a sexualidade é apenas um dos aspectos da união total, ao contrário do amor geral, encontrado na sexualidade. Mas esta individualização extrema do amor, acompanhada por uma lógica secreta, costuma ser consumida pelo mundo circundante e transformada em tragédia. Pode-se apresentar o amor como uma teoria do desenvolvimento das formas sociais, segundo uma perspectiva filosófica frequentemente trágica (Bertilsson, 1986: p.24).

A relação inversa entre “liberdade social” e “liberdade individual” pode ser útil à compreensão da segunda possibilidade de confiança nas relações amorosas. A necessidade de alimentar o amor através do afastamento entre os casais aliada à preocupação em desempenhar vários papéis, através do estabelecimento de relações impessoais poderia resultar num afastamento ainda mais severo entre homens e mulheres. A tragédia da modernidade poderia ser encenada a partir da confiança nas relações amorosas. As diferentes características entre homens e mulheres, no que diz respeito à sexualidade, sendo vista pelos homens como “*algo a ser feito*”, e pelas mulheres como um “*modo de ser*”, levariam os homens a serem mais carnis do que as mulheres. Por outro lado, o excesso de objetividade e o culto extremo da personalidade seriam os elementos dessa tragédia, resultando na reificação do amor e na destruição do singular e do absoluto. Ao final, um sujeito alienado e narcísico vivendo num estado solipsista. As mulheres poderiam adotar o mesmo padrão de comportamento masculino, levando em conta que a cultura objetiva foi criada pelo homem e que é tida como essencialmente masculina. Neste caso, os homens e as mulheres cairiam no mesmo estado solipsista.

Uma terceira opção seria a da tragédia do homem na cultura. Neste caso, a impossibilidade masculina em combinar os elementos objetivos e os subjetivos

representaria a sua própria tragédia. A intuição feminina seria capaz de tocar o “reino do absoluto”, mas a confiança nas relações amorosas estaria mais uma vez fadada ao fracasso, ao menos entre os casais heterossexuais. A mulher inventaria o amor, o homem, a solidão.

CAPÍTULO III

“LUTEMOS, MAS SÓ PELO DIREITO AO NOSSO ESTRANHO AMOR”:

FOUCAULT E AS POSSIBILIDADES DE SUBVERSÃO NO AMOR

“Não quero sugar todo o seu leite
Nem quero você enfeite do meu ser
Apenas te peço que respeite
O meu louco querer.”
Caetano Veloso
(O meu estranho amor)

A idéia de que a história é o reflexo do passado²⁵, que existe verdade objetiva²⁶, que a sexualidade é produto da natureza, que pode existir relação independente entre saber e poder²⁷, e que os indivíduos são capazes de compreender e inverter a lógica do uso repressivo do poder²⁸ são apenas alguns conceitos e teorias que foram refutados por

²⁵ Segundo Balbus (1987: p.133), a negação de conceitos como “história contínua”, “totalidade” e “sujeito em fusão” só existem no trabalho de Foucault como discurso. Há um outro discurso – latente – que se baseia nesses mesmos conceitos. Quando Foucault afirma que a sociedade ocidental nada mais é do que “a sucessão de diferentes complexos força/conhecimento, diferentes regimes de verdade”, aceita uma continuidade histórica: “a vontade de força/conhecimento através do qual ele (o homem) é criado e transformado”.

²⁶ Existiria uma auto-condição no trabalho de Foucault porque ao mesmo tempo em que afirma que a verdade objetiva não existe – mas apenas discursos – considera sua própria análise objetiva (Morrow, 1995: p.19).

²⁷ Foucault declarou numa entrevista, pouco antes de sua morte, que existe uma relação mais complexa entre saber e poder, explicitada anteriormente como uma relação de obrigatoriedade (Morrow, 1995: p.30).

²⁸ Esta idéia de que o sujeito é incapaz de escapar dos mecanismos de controle foi modificada em seus últimos trabalhos. Apesar disso, pesa sob o autor a crítica severa acerca da morte do sujeito.

Foucault nos seus primeiros trabalhos. Algumas posições foram sustentadas durante toda a sua carreira, outras, no entanto, sofreram modificações bastante significativas.

Considerando a extensão e as críticas das mudanças adotadas no trabalho de Foucault, bem como o interesse específico desta tese – confiança nas relações amorosas – a utilização de sua obra estará restrita aos três volumes da *História da sexualidade*, além da publicação de algumas de suas entrevistas e de cursos por ele ministrados, que contribuam para a elucidação do tema proposto.

Foucault só conseguiu escrever quatro, dos seis volumes que desejava de *História da sexualidade*, apesar do último escrito não ter sido publicado. Em *História da sexualidade I* – escrito em 1976 – ele pretendeu compreender a criação histórica da sexualidade moderna. Marcada por discursos – é considerada também uma história de saber-poder. O discurso estaria ligado ao saber-poder, sendo impossível falar em um sem se remeter ao outro. A sexualidade não é considerada natural, mas criada a partir de discursos que dizem o que ela é ou não é, como uma forma de saber-poder. Os outros dois volumes, escritos oito anos mais tarde, apresentam uma preocupação menor com a história de uma sexualidade construída socialmente. O foco central recai sob o uso da sexualidade como objeto de compreensão da subjetividade (Morrow, 1995: p.15-18).

A última fase da obra de Foucault faz renascer o sujeito, sepultado nos seus primeiros trabalhos. No primeiro volume da *História da sexualidade*, havia uma relação inevitável entre o saber (arqueologia do saber) e o poder (genealogia do poder). Nos outros dois volumes da *História da sexualidade*, uma outra questão foi acrescentada a sua obra: as práticas que fazem o sujeito, ou a auto-experiência do sujeito sexual (Cardoso Jr.: 2005, p.343).

O uso dos prazeres diz respeito à forma com que a atividade sexual foi problematizada por médicos e filósofos, nos textos gregos e latinos do século IV a.C., na cultura grega clássica. *O cuidado de si* trata dessa problemática nos textos dos dois primeiros séculos da contemporaneidade. Por fim, a formação da doutrina e da pastoral da carne é encontrada no quarto volume: *As confissões da carne* (Foucault, 1998: p.16).

Neste trabalho, dois conceitos centrais serão relacionados ao final do capítulo: amor e confiança nas relações amorosas. Para tanto, esse texto será dividido em duas seções: a primeira (III.1), que trata das formas de viver e da sexualidade no mundo antigo – para que se possa compreender as ligações e refutações efetuadas pelo autor entre a antiguidade greco-romana e a modernidade. A segunda seção (III.2) que se destina ao estudo da sexualidade moderna – estando subdividida entre: III.2.a) os campos de saber e os tipos de normatividade sexual moderna e III.2.b) a sexualidade e as formas de subjetividade²⁹.

III.1. Das formas de viver e da sexualidade na antiguidade

O regime que assumiu um valor quase canônico foi encontrado no livro IV das *Epidemias* e trata da forma de se viver no mundo antigo. A dieta balanceada não se restringiria à comida ou à bebida. O sono e as relações sexuais (*aphrodisia*) também deveriam ser “medidos” (Foucault, 1998: p.93). Esse levantamento das formas de vida na

²⁹ Deve-se lembrar que não há em Foucault uma discussão específica sobre confiança, havendo a necessidade de construí-la ao longo de sua leitura sobre a sexualidade.

antiguidade serviria para negar a existência de uma linearidade histórica, bem como para propor comparações dessa com a *scientia sexualis* do mundo moderno.

As relações das técnicas de si com o regime das *Aphrodisia* foram discutidos a partir de quatro exemplos:

- Na interpretação dos sonhos: não se trata de uma definição moral, mas demonstra um jogo de correlações – entre as relações sexuais e a vida social – formado a partir de significações positivas ou negativas as quais se referem os sonhos. Pode-se falar ainda em um sistema de análises diferenciais que estabelece uma hierarquia de um conjunto de atos sexuais (Foucault, 1997: p.113).
- No exemplo dos regimes médicos: o problema central da sexualidade diz respeito ao seu momento e a sua frequência. A forma da relação sexual é pouco citada. Os estudos dos regimes propriamente ditos apresentam uma preocupação com a vida do indivíduo, orientando-o para o que havia de nocivo nas relações sexuais (Foucault, 1997: p.113-114). Os médicos tinham a tarefa de cuidar não só do corpo como também dos desvios do espírito. Dentre esses desvios, encontrava-se a loucura amorosa ou das paixões – energia contrária à razão (Foucault, 1999b: p.61).
- Em relação à vida dos casados: pode-se dizer que já havia a condenação do adultério, considerando como fundamental a função de procriação do casamento.

- Na escolha dos amores: Plutarco destacava que só poderia existir reciprocidade no prazer entre os sexos opostos³⁰ (Foucault, 1997: p.113-115).

Em relação aos sonhos, podem-se citar os “teoremáticos” – que antecipam o acontecimento de uma ação futura – e os “alegóricos” – que dizem respeito a uma relação indireta, ou seja, onde as imagens deveriam ser interpretadas. O sonho com prostitutas, por exemplo, poderia significar o prenúncio simbólico da morte, através do desperdício do esperma – já que esse tipo de atividade sexual não era exercido com o intuito de gerar descendente. Segundo Artemidoro, existiria uma separação entre os sonhos daqueles que tinham uma alma virtuosa e dos que possuíam uma alma comum. Os sonhos teoremáticos e os alegóricos ocorriam com maior frequência no primeiro ou no segundo caso, respectivamente (Foucault, 1999b: p.19-28).

A atividade sexual era menos importante do que a preocupação com os alimentos ingeridos na reflexão dietética. Além disso, não havia uma preocupação com as formas estabelecidas nas relações sexuais, mas com a frequência e o contexto em que deveriam ocorrer (Foucault, 1998: p.104-105).

A preocupação central dos gregos na reflexão moral sobre o comportamento sexual era definir o uso dos prazeres. Tinha-se uma inquietação muito mais “dietética” do que “terapêutica”. O equilíbrio da alma estava condicionado ao equilíbrio do corpo, daí a preocupação em mantê-lo saudável. A dietética era considerada uma técnica de existência

³⁰ Por outro lado, existia uma dificuldade em justificar as relações sexuais entre os homens. O diálogo do pseudo-Luciano aborda o tema a partir da relação que estabelece entre as relações sexuais e a amizade, a virtude e a pedagogia (Foucault, 1997: p.115).

porque ia além dos conselhos médicos. O regime proposto pelos gregos transformava tanto o corpo quanto a alma (Foucault, 1998: p.89-97).

A ação moral não era reduzida simplesmente à obediência a um conjunto de leis e valores. Além da relação estabelecida com o real, tinha-se uma “consciência de si”, definida a partir de “modos de subjetivação”. Não se poderia falar em ação moral sem conectar os elementos reais da ação às formas de atividades sobre si (Foucault, 1998: p.28-29). Além disso, deve-se dizer que não existia um sujeito moral universal. As práticas de sujeição ou as práticas de liberação – a exemplo do mundo greco-romano – constituem esse sujeito.

O debate médico e filosófico da associação entre a atividade sexual e a morte reaparece na própria idéia de reprodução, como forma de minimização da finitude humana. Tanto em Platão quanto em Aristóteles, gerar descendentes era uma forma de imortalizar-se. A preocupação com o vigor do corpo – com fins reprodutivos – para a união entre os sexos era definida pela idade. Para as mulheres, o casamento deveria ocorrer por volta dos dezoito anos, e para os homens, com trinta e sete anos ou menos (Foucault, 1998: p.111-121).

Os movimentos do ato sexual e a expulsão do sêmen geravam alterações no corpo, deixando-o mais aquecido ou resfriado; ressecado ou úmido. Assim, a atividade sexual era considerada importante na medida em que modificava o equilíbrio do corpo. Devia-se pensar nas combinações ideais entre os elementos do mundo exterior e o corpo humano. Desta forma, a reflexão dietética não definiria um padrão ideal em relação ao número de vezes com que a atividade sexual poderia ser realizada e nem ao ritmo que se deveria estabelecer. Por outro lado, pensava-se que o excesso da prática sexual costumava trazer

doenças e acometer os recém-casados e as pessoas propensas às relações sexuais com um alto nível de frequência (Foucault, 1998: p. 105-109).

Os atos injustos praticados durante toda a vida e, especialmente, no período da fecundação, poderiam alojar-se na alma e no corpo da criança gerada, tornando-a miserável. A qualidade do sêmen produzido dependia da forma com que o indivíduo cuidasse do seu corpo e da sua alma, como uma imagem antecipada do filho desejado. A relação sexual para as mulheres grávidas era considerada importante porque evitava dificuldades no parto. Por outro lado, não deveria haver excessos, para que o bebê não corresse o risco de nascer fraco ou o feto não sofrer um aborto espontâneo (Foucault, 1998: p.111-130).

Galeno classificava o ato sexual como um tipo de convulsão que acontecia quando há uma tração do nervo sobre o músculo e que tinha como princípio “certo estado de *secura* (que esticava os nervos como uma corda deixada ao sol) ou de *repleção* (que ao inflar os nervos os encurtava e puxava exageradamente sobre os músculos)” (Foucault, 1999b: p.114).

O ato sexual poderia deixar o organismo vulnerável e produzir uma série de sintomas polimorfos. É por isso que a virgindade era considerada uma escolha, um estilo de vida que privilegiava o cuidado de si, através da forma elevada de existência. Os efeitos decorrentes da atividade sexual poderiam ser terapêuticos, mas também produzir um conjunto de patologias. Quando se referia aos efeitos curativos, Galeno dizia que o ato sexual predispunha a alma à tranquilidade – deixando o homem furioso ou melancólico num estado mais sensato – e arrefecia o ardor descomedido mesmo daquele que mantivesse relação sexual com outra mulher (Foucault, 1999b: p.121-122).

Em relação à vida dos casados, há uma imprecisão documental das práticas matrimoniais no mundo helênico e romano relativas às diferentes regiões e às diversas camadas sociais. *A República e as Leis* de Platão, *A Econômica*, de Xenofonte, *Política* e a *Ética* de Nicômaco e a *Econômica* do pseudo-Aristóteles foram os grandes textos clássicos que trouxeram reflexões sobre o casamento. Esses trabalhos discutiam não só as questões relativas à gestão da casa e à criação dos filhos, mas tratavam também das relações pessoais dos casais, particularmente valorizadas (Foucault, 1999b: p.149-150).

Na sociedade pagã, alguns dados históricos são relevantes. Em primeiro lugar, o casamento não era um ato que demandava a intervenção do poder público, mas uma transação privada entre dois homens, o pai e o futuro marido. Além disso, as práticas matrimoniais dependiam dos interesses das partes e envolviam “efeitos de direito”, apesar de não serem de natureza jurídica. O casamento era uma prática de poucos³¹ e correspondia a interesses privados, tais como a transmissão do patrimônio aos descendentes e a perpetuação da casta dos cidadãos. Em seu modelo antigo, o casamento era efetivado, pois envolvia questões relativas ao direito – apesar de seu caráter privado – ou à posição social – definição de herdeiros, mudança do nome, junção dos bens econômicos (Foucault, 1999b: p.79-81).

Os estóicos eram a favor do casamento, ao contrário dos epicuristas, que se opunham, em princípio, a tal idéia. Para os primeiros, o casamento era um ato natural e racional, não uma escolha guiada pelo desejo, mas antes de tudo, um dever moral. A diferença entre os epicuristas e os estóicos estava localizada entre a conjuntura e o dever

³¹ Apesar da constatação do casamento como uma prática de poucos, observou-se, em inscrições sepulcrais, uma relativa estabilidade das relações matrimoniais em espaços não aristocráticos, e ainda entre os escravos (Foucault, 1999b: p.82).

do casamento. Os epicuristas não admitiam a idéia do casamento como obrigação (Foucault, 1999b: p.156). A certeza firme e constante era a maior preocupação do sujeito estóico. Dever-se-ia manter a transparência do raciocínio. As paixões tomariam de arroubo apenas os fracos e os iludidos (Santoro, 2007: p.206).

Os textos apresentados sobre o matrimônio não traduzem as práticas sociais da Antiguidade. Deve-se discuti-los, decerto no que eles têm de particular e fragmentado. Pode-se apontar para a relação de casamento entre homens e mulheres como a mais privilegiada e que se encontra, dentro de uma ordem classificatória, acima das relações sanguíneas e de amizade. “A mulher-esposa é valorizada como o outro por excelência; mas o marido deve reconhecê-la também como formando unidade com ele” (Foucault, 1999b: p.164).

No Egito helenístico de fins do século IV e III a.C., as obrigações matrimoniais masculinas estavam ligadas à manutenção da esposa, não obrigá-la a conviver com uma concubina em sua própria casa, não maltratá-la e não ter filhos das relações sexuais que mantivessem fora do casamento. No que concerne às obrigações da esposa, ela devia obediência a seu marido, não podia sair de casa desacompanhada, era obrigada a manter relações sexuais apenas com seu marido e não podia cometer qualquer outro ato que pudesse desonrá-lo. No entanto, as restrições do marido crescem consideravelmente. Há uma cobrança deste em relação ao sustento da mulher. Além disso, lhe foi vetado o antigo direito de ter uma amante (Foucault, 1999b: p.83). As relações do marido com outras mulheres não eram problemáticas pelo ato sexual em si, mas pelo “desregramento” que produziam. O ato sexual significava um golpe para a esposa legítima. Plutarco compara a

reação das mulheres à dos gatos que sentem o odor da traição (Foucault, 1999b: p.171-175).

O verbo *aphrodisiazein* – correspondente ao termo *aphrodisia*³² – possui vários significados. Em primeiro lugar, pode-se utilizá-lo como uma atividade sexual em geral. De forma mais restrita, a palavra *aphrodisiazein* pode significar a função “ativa” – definida pela penetração, ou a função “passiva” – o papel passivo do parceiro-objeto. A idéia de “ativo” e “passivo” é corroborada por Aristóteles quando diz que a fêmea é um elemento passivo e o macho, um elemento ativo. Entre os gregos, a oposição entre ativo e passivo delimitava tanto o comportamento sexual quanto a atitude moral. A relação sexual entre os homens não definia, em si, a feminilidade deles. Para não serem considerados efeminados os homens precisavam ser ativos no domínio de si e na relação sexual (Foucault, 1998: p.45-79). Portanto, a passividade em relação aos prazeres era inadmissível por estar relacionada fundamentalmente à atitude moral e ao comportamento sexual³³.

Tanto de forma geral quanto de forma restrita, pouco se pode falar sobre o amor entre os gregos, devido ao número reduzido de textos, quase todos ligados à corrente socrático-platônica. Logo, esse parco material, produzido por Antístenes, Diógenes, Teofrasto e Aristóteles, não pode ser utilizado para traduzir o pensamento grego clássico, mas será utilizado como uma referência pouco precisa (Foucault, 1998: p.172).

³² O termo *aphrodisia* foi definido como forma de agir, de gesticular e de tocar que proporcionam certo tipo de prazer (Foucault, 1998: p.39).

³³ Em espaços mais tradicionais, há uma discussão contemporânea em torno da idéia de ser passivo ou ativo na relação sexual entre os homens. Há de se questionar a importância desse debate para a construção da identidade do sujeito e a relação de confiança estabelecida entre os parceiros.

Segundo Sócrates, existiriam dois desejos que nos governam: o dos prazeres – inato; e o do desejo adquirido – considerado o melhor deles. Quando um desejo nos governa de forma descomunal e insensata, tem-se a desmedida (*hybris*), que pode assumir várias formas, tais como o alcoolismo, a paixão, a gula. A temperança (*sophrosyne*) surge quando as opiniões sensatas nos dominam. Em referência à forma de vida ideal, ele sugere a combinação entre o prazer e o pensar (Santoro, 2007: p.129-147).

Para discutir a teoria socrática, Santoro (2007: p.149-150) relaciona uma referência mitológica de dois seres atados, utilizados por Sócrates, com a imagem das sereias que cantam para Ulisses as glórias da guerra de Tróia – a *Ilíada* – levando os marinheiros para a morte. As sereias servem para entender o discurso de Sócrates, que fala nas ambigüidades presentes no prazer, na saudade, na ilusão. Para fugir de tal ambigüidade, deve-se recorrer à harmonia, aprisionando a dor.

A Erótica platônica é considerada uma disputa amorosa, sendo Afrodite, Eros e Dionísio, os deuses invocados. Vários discursos estão presentes, tais como o médico, o heróico, o moralista, o filosófico, o do tragediógrafo, o da sacerdotisa, o do general, o do comediógrafo. “A inspiração, a virtude, a harmonia, a plenitude, a beleza, a carência, a iniciação e, para arrematar, sempre ela: a ironia” (Santoro, 2007: p.80-85). O fundamento de Eros se dá a partir da relação da alma com a verdade. O verdadeiro amor pode ser encontrado com a fuga do gozo físico. Isto não significa que ocorre uma decifração de si por si e uma interpretação do desejo que depende do sujeito temperante. Pode-se dizer que há uma condição estrutural instrumental e ontológica da verdade com o sujeito temperante (Foucault, 1998: p.82).

Empédocles foi o primeiro a formular conceitos importantes para definir uma teoria naturalista do amor. Segundo ele, o amor (*philotés*) seria um ímpeto agregador da natureza e o ódio (*neikos*), um ímpeto desagregador (Santoro, 2007: p.36).

“Para Erixímaco, a mântica cuida de observar os que amam e se empenha em curá-los e salvá-los – ela é a artífice das afecções entre deuses e homens – buscando a justiça divina e a piedade”. Em Erixímaco, o amor é uma tarefa ou obra que deve ser concluída (Santoro, 2007: p.95).

As imagens poderiam representar um risco ou desgraça às relações amorosas. Na literatura amorosa, o olhar era tido como o transmissor mais seguro da paixão. Ovídio dizia que o amor iria ser conservado se o corpo não fosse exposto durante o dia, para ocultar as suas imperfeições. A forma de se ver livre de um amor era manter relações sexuais sem a penumbra necessária: “falhas do corpo, sujeiras e manchas ao despertar se imprimem no espírito e fazem nascer a repugnância”. Desde o fim da Antiguidade, o debate sobre as imagens e seus aspectos negativos girava em torno do risco da boa conduta sexual (Foucault, 1999b: p.141).

Nas relações amorosas, a orientação era ocupar-se de si sem o auxílio de um outro. Galiano dizia que o homem que ama demais a si mesmo é capaz de curar-se sozinho de suas paixões (Foucault, 1997: p.125).

“A temperança (*sōphrosunē*) é uma espécie de ordem e de império (*kosmos kai enkrateia*) sobre certos prazeres e desejos”. Segundo Aristóteles, a *sōphrosunē* não suprime o desejo, mas o domina. A relação entre prazeres e desejos é uma forma de luta. O embate é travado não só contra o adversário, mas consigo mesmo. A derrota mais temida é a auto-derrota (Foucault, 1998: p.61-66).

O cuidado de si (*epimeleisthai heautô*) era considerado um privilégio social, sinal de distinção, em contraposição aos que precisavam servir ou ocupar-se de um ofício por necessidade de sobrevivência. A possibilidade do auto-cuidado, portanto, advinha de uma posição de riqueza e desejado status (Foucault, 1997: p.121). As “*artes da existência*” deveriam ser compreendidas como normas de condutas definidas pelo próprio indivíduo e para si mesmo, bem como formas de transformações pessoais relacionadas a certos valores estéticos e estilísticos (Foucault, 2006: p.198-199).

O debate sobre o corpo, o casamento como instituição, a relação entre mulheres e homens e a sabedoria, formaram na Antiguidade uma “quadritêmica”. O cuidado com a austeridade sexual parecia ser reformulado constantemente. Esses quatro temas não confluíam com o modelo criado pelo mundo civil e religioso (Foucault, 2006: p.208).

Para falar sobre o comportamento sexual grego clássico, Foucault (1998: p.31) utilizou a noção de “uso dos prazeres”, identificando os modos de subjetivação relacionados: substância ética, tipos de sujeição, teleologia moral e formas de elaboração de si. Em seguida, investigou a forma com que os pensamentos médicos e filosóficos elaboraram esse “uso dos prazeres” e definiram alguns assuntos de austeridade muito presentes em algumas bases centrais da experiência: as relações com o corpo, os rapazes, as esposas e a verdade. Tal investigação foi desenvolvida a partir de práticas culturais gregas que tinham um status, uma existência e uma regra: a prática da gestão da casa; a prática do regime de saúde e a prática da corte amorosa.

A partir da quadritêmica supracitada, alguns conceitos ou definições servirão para compor uma concepção do amor e da confiança nas relações amorosas baseada nos estudos de Foucault sobre a sexualidade no mundo antigo:

1. As interpretações dos sonhos alegóricos e teomáticos serviriam para definir os modos de ser do sujeito e as formas de significação. Dentre as práticas que podem servir de guia para a elaboração de tais noções, tem-se a condenação das relações homossexuais, o descuido com o vigor do corpo e os atos considerados injustos, todas com vistas à procriação.
2. O estudo de Foucault sobre a sexualidade no mundo antigo não apresenta definições explícitas acerca do amor. Portanto, esse tema será tratado a partir da quadrimática apresentada. A leitura sobre a realização do vínculo matrimonial poderia se dar segundo uma determinada conjuntura (epicurista) ou como dever social (estóico). Essa oposição entre o prazer e o dever do casamento pode ser relacionada à concepção socrática da existência de dois prazeres, o inato e o adquirido. Por outro lado, pode-se indagar: o amor seria inato, construído socialmente ou as duas coisas? Tem-se mais de uma resposta para entender o amor na antiguidade, todas baseadas na relação entre corpo e alma³⁴. Três teorias do amor serão elencadas aqui e retomadas ao final do texto, quando da apresentação da confiança nas relações amorosas baseada nos estudos de Foucault:
 - a. Teoria naturalista do amor (Empédocles);
 - b. Teoria do amor como obrigação moral (estóicos);
 - c. Teoria do amor contingencial (epicuristas).

³⁴ Deve-se lembrar que o material disponível não é suficiente para compreender a noção de amor de maneira ampla e diversa.

Essas teorias estariam atreladas ao conceito de ação moral, que considera tanto o conjunto das leis como a consciência de si ou os modos de subjetivação dos sujeitos reflexivos. Foucault demonstrou em seu estudo sobre a sexualidade na antiguidade, entre outras coisas, que não se deve pensar na história como a continuidade do passado. Da mesma forma, o conceito de confiança nas relações amorosas, neste capítulo, não será apresentado segundo um contínuo histórico³⁵.

As exigências de austeridade não eram organizadas de forma homogênea e única. Os diversos focos de dispersão tinham origem nos movimentos filosóficos e religiosos. Apesar de algumas proximidades terem sido levantadas entre a antiguidade clássica e a moral cristã, não se pode concluir que existiu uma linearidade do comportamento sexual. Na antiguidade, a austeridade sexual estava ligada ao exercício do poder e da prática da liberdade estilística. Na moral cristã, a austeridade se conectava às normas proibitivas essenciais (Foucault, 1998: p.23-25).

A austeridade sexual está presente nos discursos dos médicos e filósofos, nos dois primeiros séculos da antiguidade. Enquanto os médicos sugerem que a abstenção é preferível ao uso dos prazeres, os filósofos destacam a importância da fidelidade no casamento (Foucault, 1999b: p.231). A atividade sexual não era considerada, pelos médicos e filósofos da antiguidade greco-romana, como um mal em si, mas apenas na medida em que gerava certos efeitos tidos como negativos aos cuidados do corpo e da alma.

³⁵ A descontinuidade entre o mundo grego e o cristão foi enfatizada por Foucault, através da demonstração de que não houve uma variação contínua entre um tipo de sociedade mais permissiva – a antiguidade clássica – e outra mais rígida e controladora – o mundo cristão.

Foucault – analisando a erótica grega – aponta para uma “estética da existência” ou uma forma de estilização da vida. Depois de ter realizado um levantamento sobre a relação entre as formas de viver e as práticas sexuais do mundo antigo, a sexualidade moderna e suas implicações entrarão em cena.

III.2. A sexualidade moderna – entre os campos de saber, os tipos de normatividade e as formas de subjetividade

O problema da repressão, presente no primeiro volume da história da sexualidade, surgiu acompanhado – no volume II deste mesmo trabalho – de um outro elemento considerado fundamental nos escritos de Foucault: o âmbito científico. Isso não significou uma redução da importância desse problema, mas uma nova forma de abordagem do poder. Pretendeu-se, fundamentalmente, entender os caminhos percorridos pelo poder e a forma como ele é exercido, e não uma resposta que indicasse de onde ele viria e para onde ele iria (Foucault, 2006: p.73). Não se tratava, portanto, de explicar origem e evolução do poder, mas de enfatizar as possibilidades e formas de subjetividade desse poder.

Uma das questões abordadas em todo o seu trabalho sobre a sexualidade foi a austeridade sexual. Para pô-la em prática podia-se agir a favor das normas definidas socialmente, obedecendo aos padrões de condutas impostas, renunciar de forma plena e definitiva aos prazeres, estabelecer um embate permanente, através de uma investigação acurada das possibilidades e formas do desejo, mesmo aquelas ocultas. Deve-se ainda citar a *teleologia* do sujeito moral, já que não se pode falar unicamente de uma moral em si

mesma, devendo-se tocar no conjunto de condutas morais construído socialmente (Foucault, 2006: p.213).

III.2.a) Da relação entre a sexualidade e os saberes-poderes

No início do século XIX, o termo sexualidade foi adotado para demarcar tanto um novo conjunto normativo como aqueles já existentes. O projeto estava relacionado com uma história da sexualidade entrelaçada entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade (Foucault, 1998: p.09-10).

A sexualidade foi exaustivamente discutida no século XIX porque falava ao mesmo tempo da vida do corpo e da vida da espécie. Tornou-se não só a saída para desvendar a individualidade, como também tema de campanhas ideológicas. Os controles médico, familiar, psiquiátrico e pedagógico não só negavam as sexualidades errantes e improdutivas. Em verdade, tais mecanismos incitaram tanto o prazer quanto o poder. Prazer em exercer o poder de questionar, fiscalizar e revelar; e por outro lado, prazer em escapar dos mecanismos de controle impostos. O prazer e o poder não se oporiam de forma alguma. Estariam ligados através dos mecanismos de excitação e de incitação (Foucault, 1999a: p.45-137).

A arte erótica de ter mais prazer ou dar mais prazer e as formas de fazer amor não foram ensinadas no ocidente. Em seus lugares, tinha-se uma provável ciência sexual (*scientia sexualis*) que tratava da sexualidade das pessoas, e não das formas de obtenção de prazer. O problema das possibilidades ou formas de prazer cedeu espaço à verdade do

sexo, ou seja, a verdade sobre o sexo ou a sexualidade do indivíduo (Foucault, 2006: p.61).

A confissão foi transformada numa técnica de subjetivação, contrariamente à técnica de objetivação, realizada através do exame. “*O animal de confissão*” – o homem ocidental – a quem Foucault se refere – apregoava o poder libertador ou o movimento de resistência em relação à objetificação do biopoder. Contrário a essa posição libertária, o autor mostrou que numa confissão, tem-se um interrogador e um interrogado:

“Aquele que escuta não será simplesmente o dono do perdão, o juiz que condena ou isenta: será o dono da verdade. Sua função é hermenêutica. Seu poder em relação à confissão não consiste em exigí-la, antes de ela ser feita, ou em decidir após ter sido proferida, porém em constituir, através dela e de sua decifração, um discurso de verdade” (Foucault, 1999a: p.66).

Essa problematização do desejo é seguida da indagação acerca do amor verdadeiro que findará numa concepção unitária: “a que separa as conjunções de um sexo ao outro e as relações internas de um mesmo sexo”. Dentro da relação estabelecida entre verdade e desejo, os novos mecanismos são criados para que o indivíduo diga a verdade sobre o sexo (Cardoso Jr.: 2005, p.347).

Considerando que o ponto de intersecção da análise do sujeito de desejo encontra-se entre uma arqueologia³⁶ das problematizações e uma genealogia³⁷ das práticas de si, Foucault (1998: p.16) substitui a história dos sistemas de moral pela história das problematizações éticas.

³⁶ Análise dos arquivos (textos) que definem o jogo das regras dos enunciados em seus momentos de aparição e reclusão, sua existência como coisa e acontecimento, apresentada de forma paradoxal (Charaudeau e Mainguenu: 2004, p.59-60).

³⁷ Investigação da história com o intuito de apontar as relações de poder que originaram idéias, valores, crenças ou normas. Segundo Lechte, a “história efetiva” (Nietzsche) com vistas à intervenção do presente.

Um saber excessivo ou ampliado sobre a sexualidade foi produzido no mundo ocidental. Em formas teóricas ou simplificadas, um “supersaber” – num plano sócio-cultural, não individual – tratava do discurso da sexualidade, da ciência sobre a sexualidade, da teoria sexual ou do saber sobre a sexualidade. Sem negar a Psicanálise, Foucault (2006: p.58-60) sugeriu que um saber coletivo sobre a sexualidade fosse formado, e não aquele do “desconhecimento pelo sujeito de seu próprio desejo”.

A imposição de algumas práticas – relativas à moral cristã em detrimento da cultura greco-romana – foi veementemente refutada pelo historiador Paul Veyne³⁸. Segundo ele, não foi o cristianismo que impôs às sociedades antigas a prática monogâmica; a função privilegiada ou principal da atividade sexual com fins reprodutivos já existia na antiguidade, bem como a desqualificação da prática sexual extraconjugal. Tais práticas já eram adotadas no mundo romano antes mesmo do cristianismo, em geral, advindas do estoicismo. Nas palavras de Foucault (2006: p.63-64):

“a poligamia, o prazer fora do casamento, a valorização do prazer, a indiferença em relação aos filhos já havia desaparecido, no essencial, do mundo romano antes do cristianismo”.

Com o intuito de definir uma diferenciação entre a moral antiga e a ética moderna, faz-se necessário pensar na relação dessas com a verdade. Na última, a moral seria colocada a partir do desejo, com a sua hermenêutica purificadora. Na antiguidade clássica, pode-se falar no prazer, com a estética de seu uso (Cardoso Jr.: 2005, p.347).

Os novos mecanismos de controle impostos no mundo cristão servem como resposta à seguinte indagação: o que mudou no cristianismo em relação às práticas morais

³⁸ Foucault destaca o trabalho do historiador francês Paul Veyne, a quem credita confiança no estudo que se opõe às outras leituras sobre a sexualidade na antiguidade.

já existentes na antiguidade? Se as práticas já existiam, por que uma nova realidade cultural foi criada? O mundo cristão é formado de uma cobrança absoluta em relação à obediência social, diferentemente do mundo greco-romano. A salvação obrigatória é fortemente pregada pela igreja. A contribuição fundamental do cristianismo à história da sexualidade teria sido então a técnica de interiorização da norma, ou a técnica do “despertar de si sobre si mesmo” (Foucault, 2006: p.65-71).

Não resta dúvida de que modalidades de controle sexual foram adotadas tanto na antiguidade clássica quanto na sociedade moderna. A questão que precisa ser colocada refere-se às possibilidades de mudança daqueles que são afetados pelas normas impostas socialmente, e na relação dessas com a possibilidade de confiança nas relações amorosas. A resposta a essa indagação poderá ser dada a partir da discussão entre a sexualidade moderna e as formas de subjetividade discutidas a seguir.

III.2.b) Da relação entre a sexualidade e as formas de subjetividade

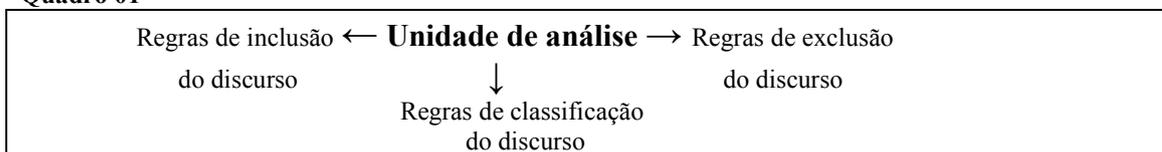
Comparada às outras relações de poder, a sexualidade é um elemento dotado de grande instrumentalidade. Um número considerável de estratégias pode ser utilizado, servindo de ponto de apoio e de aliança. A sexualidade, originalmente, esteve centrada na aliança, tendo passado para uma problemática da ‘carne’ – a partir da atuação da nova pastoral – ou seja, da natureza e dos prazeres do corpo (Foucault, 1999a: p.98-102).

Os ingredientes éticos do comportamento sexual na moral cristã são definidos a partir de um conjunto de normas que levam o sujeito à renúncia de si, em nome da pureza

e da virgindade. Na reflexão moral da Antiguidade, pode-se dizer que há uma “estilização da atitude e uma estética da existência”. O sujeito moral era caracterizado no domínio perfeito de si.

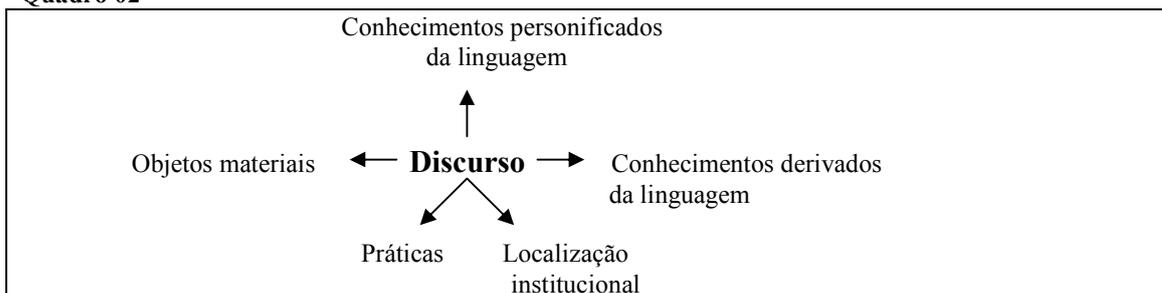
Para Foucault, as formas de subjetividade deveriam ser trabalhadas a partir das regras de inclusão, exclusão e classificação, contidas nos discursos e tomadas como unidades de análise (quadro 01).

Quadro 01



Observa-se, no quadro abaixo, que os discursos incluem os conhecimentos personificados ou derivados da linguagem (falada ou escrita), as práticas (observadas no cotidiano) e os objetos materiais (livros, CDs, etc.). A localização institucional também é um elemento importante nos discursos (Morrow, 1995: p.17).

Quadro 02



O sentido da linguagem não se encerra com o que é dito. O significado subliminar ou submerso ganha importância na medida em que não é sufocado pela forma manifesta e apreendida. Assim, esse significado ofuscado ou obscuro – conhecido pelos gregos como

allegoria ou *hyponia* – seria mais importante que o manifesto. Por outro lado, a linguagem pode ser articulada às formas não verbais, denominadas pelos gregos, grosso modo, como *semäion*. A transmissão de conhecimento pode ser realizada também a partir dos gestos e das ausências da fala (Foucault, 2005: p. 48).

Não há um discurso e um outro contraposto. Dentro de uma mesma estratégia, podem-se encontrar discursos dissonantes. Como disse Foucault (1999a: p.97):

“Não se trata de perguntar aos discursos sobre o sexo de que teoria implícita deriva, ou que divisões morais introduzem, ou que ideologia – dominante ou dominada representam; mas, ao contrário, cumpre interrogá-los nos dois níveis, o de sua produtividade tática (que efeitos recíprocos de poder e saber proporciona) e o de sua integração estratégica (que conjuntura e que correlação de forças torna necessária sua utilização em tal ou qual episódio dos diversos confrontos produzidos)”.

Existem no mínimo quatro definições do conceito de discurso em Foucault: discurso autônomo como ‘regras-vinculadas’ (rule-bound) aos sistemas de declaração, discurso, ‘práticas não discursivas’ e ‘discursivas’, saber-poder e discurso como ‘discurso’, como uma grande meta-narrativa contra o racionalismo Iluminista. Mas antes de tudo, o conceito de discurso é utilizado como uma estratégia metodológica que fratura e desmonta idéias, objetos e conceitos (Caldwell, 2007: p.772).

Segundo Morrow (1995: p.18), os sujeitos deixariam de existir sem os discursos, assim como a sexualidade e as subjetividades humanas – compostas de conhecimentos, normas e valores apreendidos, internalizados e reproduzidos de forma discursiva pelos indivíduos. No entanto, se o sujeito e a sexualidade não existissem fora dos discursos que produzem o saber-poder, a liberação sexual do sujeito também não seria possível.

Contra a posição de Morrow, defende-se que não é necessário falar em uma teoria da ‘prática’ ou em um conceito da teoria porque discurso é prática. Para Foucault, o discurso subsume o sujeito, não porque o sujeito é meramente um efeito do discurso, mas porque as ações da fala e da ação apresentam-se de forma inseparável nas práticas discursivas. O discurso pode referir-se a amplas ‘formações discursivas’ e ao ‘domínio geral’ de todas as declarações, quase todas as atividades através das quais os sentidos, os *selves* e os objetos do conhecimento são constituídos (Caldwell, 2007: p.772-773).

As práticas discursivas são definidas como um jogo de prescrições que apresenta escolhas e exclusões, não sendo, portanto, um sistema de tipo lingüístico ou lógico. Por outro lado, o seu significado não se encerra no que elas têm de produtoras de discursos. Normalmente, são formadas por um conjunto rebuscado e transformado fora delas – em instituições políticas e sociais e nelas mesmas – através do acúmulo de informações, das técnicas de reconhecimento dos objetos ou da nova elaboração do conceito (quadro 03) (Foucault, 1997: p.11-12).

Quadro 03



A imersão na Grécia clássica pode ser justificada no trabalho de Foucault na medida em que ele acreditou numa vigência milenar da subjetividade que conecta as formações discursivas ou práticas discursivas da *episteme* moderna e os mecanismos de poder da atual sociedade. Em nosso tempo, ecoa uma história longínqua: a história de como se tornar sujeito através das *práticas de si*.

Os procedimentos que caracterizam as técnicas de si servem para definir identidades, modificando-as ou não, a partir dos fins propostos, através das “relações de domínio de si sobre si ou do conhecimento de si por si”. Essas tecnologias de si levam o indivíduo a uma reflexão acerca dos modos de vida, formas de existência, controle de sua própria conduta, etc. (Foucault, 1997: p.109-112).

A estética da existência só acontece quando há uma desconstrução de identidades impostas, criadas pelas representações sociais. Ela objetiva inverter as relações baseadas na tradição e na norma e surge como possibilidade de transgressão. Tais mudanças, geradas a partir de novas formas de relação consigo e com os outros, demandam um esforço muito grande na recusa de oposições que aprisionam, tais como a oposição entre corpo e alma (Miskolci, 2006: p.11-12).

Algumas noções de verdade da consciência do *self* ou dos sujeitos autônomos são historicizadas porque os conceitos de individualidade, racionalidade, intencionalidade e motivações inconscientes estão relacionados com o discurso dos saberes e poderes (Caldwell, 2007: p.780). No entanto, o conceito de verdade não possui um valor ontológico e naturalista, mas um valor instrumental, na disputa dos mecanismos sexuais de controle.

O corpo é formado pelo organismo – disposição do corpo que objetiva adaptar o prazer – potência de transformação ou de criação constituinte dele. O prazer seria o seu lado criativo ou transformacional que estabelece contato com outros corpos, com idéias, com imagens, etc. Deve-se estabelecer uma oposição entre o corpo-prazer – forças de resistência criativa – e o corpo-carne, para deixar evidenciado que é possível driblar o controle (Cardoso Jr.: 2005, p.345). Apesar de ser contrário ao naturalismo e à cisão corpo-mente quando se refere aos ‘corpos dóceis’ como objetos sem face, Foucault não apresenta uma teoria que sustente a agência personificada ou a sua corporificação (Caldwell, 2007: p.780-786).

Esta posição será rejeitada neste trabalho por se acreditar que o agente é corporificado no discurso, considerando a composição do conceito de discurso apresentado: os objetos materiais, os conhecimentos personificados da linguagem, os conhecimentos derivados da linguagem, as práticas e a localização institucional.

Para Cadwell, a leitura de Foucault do corpo parece estar em desacordo com a confiança cognitiva do racionalismo iluminista e da objetificação científica do corpo; e com o dualismo cartesiano e as fundações naturalistas do *self*. A idéia de tempo que envolve a personificação do corpo permite que haja um abandono das noções essencialistas das diferenças sexuais e do comportamento de gênero. Por outro lado, considerar o corpo como um sujeito “sem face” implicaria num excesso de ênfase da construção simbólica e discursiva e na negligência das dimensões sociais, materiais e institucionais das normas de gênero. O corpo não é determinado previamente, mas apenas com os discursos. O *self* e o conhecimento do corpo não são fixos. Há apenas uma

imposição definida historicamente e uma resistência voluntária (Caldwell, 2007: p.777-779).

No trabalho de Foucault, as determinações binárias de sexo e de gênero não são suficientes para tratar da questão do desejo do sujeito. Mais que isso, elas serviriam para reforçar os mecanismos de controle social e as práticas de sujeição. As práticas de liberação são possíveis porque não possuem uma única chave reveladora do desejo.

Foucault utiliza o exemplo de Herculine Babin³⁹ – corpo hermafrodita ou intersexuado – para negar a categoria de sexo, e, portanto, as estratégias reguladoras por ela formadas. Por não acreditar na correlação necessária entre sexo e significados e funções corporais, Foucault considera que há um aumento do prazer para além dos muros que impõem uma relação binária. O exemplo de Herculine demonstraria então um universo não regulado dos prazeres anteriores à lei (Butler, 2003: p.143-145).

Para Foucault, essa noção de sexo foi criada a partir da distribuição da sexualidade. Uma oposição binária entre os sexos surgiu com a utilização de sexo como um conceito advindo do modelo jurídico. A saída para subverter esses opostos binários estaria na multiplicidade das diferenças, a ponto desses opostos perderem o sentido. Assim, a hegemonia do modelo jurídico não seria quebrada a partir da transcendência das relações de forças, mas através dos múltiplos significados produzidos (Butler, 1987: p.149-150).

Portanto, o conceito de sexo é trabalhado como um construto unívoco que serve como instrumento de regulação e controle social. Para se opor a tal posição, Foucault trata

³⁹ Um hermafrodita francês do século XIX que teve os seus diários publicados por Foucault. Com cerca de 20 anos, Herculine foi obrigado a mudar seu sexo para ‘masculino’, tendo praticado o suicídio tempos depois.

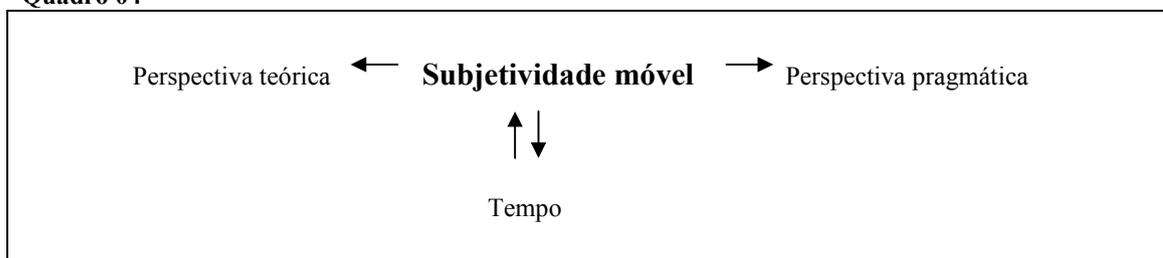
esse termo como efeito, e não como origem. As categorias de sexo e diferenças sexuais são questionadas com a intenção de demonstrar que elas são construídas no discurso.

Se o corpo não é determinado previamente, mas apenas a partir dos discursos, havendo apenas uma imposição histórica e um *self* que não é fixo, o conceito de subjetividade deverá ser acionado. Mas como definir esse conceito na teoria foucaultiana?

Toda subjetividade é uma forma que se desmancha por processos de subjetivação. A forma-sujeito é interpretada pelos saberes e poderes, mas a subjetivação transborda de forma abundante a subjetividade, que contém “uma reserva de resistência ou de fuga à captação de sua forma” (Cardoso Jr.: 2005, p.344).

O conceito de subjetividade foucaultiano é formado tanto de uma perspectiva teórica quanto pragmática, já que diz respeito a uma forma de vida. A subjetividade expressa o que no sujeito, em seu núcleo, se relaciona com o mundo, com os objetos, existindo assim, uma relação com o tempo. Afirmar que há uma relação entre a subjetividade e o tempo, implica assumir que a primeira é móvel (quadro 04). Esta forma de conceber a subjetividade é oposta àquela definida por Freud – ligada a um inconsciente onde a temporalidade estaria conectada a uma estrutura pulsional praticamente invariante (Cardoso Jr.: 2005, p.344-345).

Quadro 04



Para Cadwell, faltaria em Foucault uma resposta de como a reflexividade do *self* poderia ser ligada a um objeto categórico de seu saber e de sua formação que apontasse para novos caminhos da identidade e da ação moral-política, mas do que apresentar imagens negativas do *self* subjugado. Apesar de ter tentado responder essa indagação em seus últimos trabalhos, conectando a reflexividade do *self* com uma ontologia ética de sua formação, a noção de criação do *self* através de uma '*estética da existência*' reproduz uma tendência oculta do voluntarismo, combinando toda a noção de agência com a flexibilidade do *self* através da ética de sua disciplina (Caldwell, 2007: p.780-788).

Ainda segundo Cadwell, por descentrar o 'sujeito' moral e epistemológico do pensamento racionalista e humanista, Foucault parece remover os agentes humanos do palco central com uma aparente destruição desse sujeito. Essa aparente destruição desse sujeito epistemológico e moral da ciência e do racionalismo, e o ocultamento da ação social individual e coletiva dificultam, de forma excessiva, a disposição profícua de conectar agência e mudança. Segundo Giddens, a ausência de uma definição sintética de agência desqualificaria o conceito de mudança. A agência deveria ser capaz de 'fazer a diferença', e não apenas indicar que é possível resistir ou 'agir de outra forma' (Caldwell, 2007: p.770-771).

Admitir que certas categorias não sejam suficientes para explicar o desejo, descentrando o sujeito moral e epistemológico não é uma tarefa fácil porque não se pode visualizar facilmente esse sujeito, mas porque esse sujeito se multiplica, e com ele, os sentidos que são criados para compreender a realidade. Assim, partir da teoria foucaultiana da sexualidade para explicar a confiança nas relações amorosas só é possível na medida em que esses múltiplos sujeitos e possibilidades forem levados em conta.

Em Cadwell, para que pudesse haver mais clareza no argumento utilizado por Foucault de como os sujeitos se transformam em agentes dos *selves* através da criação dos discursos e das novas identidades do *self*, o autor deveria criar uma conexão entre agência, resistência, transformação do *self* e mudança. A agência tem uma tendência a ser tratada como um efeito exógeno do discurso e do saber-poder. A ação intencional não é levada em conta em muitas noções de agência. Não se admite um *self* pré-discursivo. O anti-essencialismo vem acompanhado do anti-realismo, dificultando a possibilidade de compreensão de sua teoria. A noção de agência e mudança diz respeito ao desejo voluntarístico, erótico e ascético para ‘agir de outra maneira’, e não “uma visão moral ou uma missão política programática para fazer a diferença”. O legado de Foucault poderia ser re-conceitualizado como uma teorização do descentramento da agência através de quatro conceitos fundamentais: discurso; saber-poder; reflexividade do *self* (*self-reflexivity*) e personificação (Caldwell, 2007: p.769-781).

Ao invés de considerar a agência como um efeito exógeno do discurso e do saber-poder, criando-se um *self* pré-discursivo, tem-se uma reflexividade do *self* que surge num determinado discurso. Afirmar que as possibilidades dos agentes em relação ao desejo não se limitam às categorias binárias citadas anteriormente é uma forma de fazer a diferença, ou um tipo de visão moral que inverte a lógica das semelhanças com o intuito de defender as diferenças. Cabe então perguntar de que forma essas diferenças, ou conjunto de possibilidades acerca do desejo, na obra de Foucault, e da confiança nas relações amorosas, nesse trabalho, podem ser explicitadas.

O dispositivo disciplinar visa congelar a subjetividade numa identidade construída pela história sexual do indivíduo. Por estar inserida em um processo ou prática de

subjetivação, a subjetividade não possui um mecanismo estático. Pode-se dizer que a diferenciação e a não identidade são características fundamentais dessa subjetividade (Cardoso Jr.: 2005, p.347).

Segundo Balbus (1987: p.129), a luta contra a sociedade disciplinar deveria ser estabelecida a partir da negação de qualquer tipo de identidade, já que não existiria, para Foucault, nada de estável no indivíduo que pudesse servir de auto-reconhecimento e reconhecimento identitário. Neste contexto, nem o corpo serviria para tal finalidade, sendo também esse uma referência a ser destruída porque seria insuficiente na definição da identidade sexual⁴⁰.

Negar o dispositivo disciplinar moderno da sexualidade, enfatizando que existem múltiplas possibilidades de definições do desejo não significa dizer que não possa haver um conjunto de regularidades reconhecidas nos discursos. Os processos de subjetividade não se encontram isolados do mundo social, mas são concebidos sob a sua influência. A regularidade não seria encontrada no corpo porque as definições relacionadas a esse corpo não responderiam a questão da identidade. Por outro lado, os discursos continuariam a produzir certo tipo de identidade, mais plástica e menos restrita. Foucault apontou para uma necessidade urgente: descartar as categorias binárias utilizadas nas Ciências Sexuais como mecanismos de controle insuficientes à busca da resposta dos desejos.

⁴⁰ Segundo Balbus (1987: p.132), as armas femininas são roubadas na genealogia foucaultiana, impedindo as mulheres de compreenderem, de lutarem e de superarem o processo de dominação masculina em todo mundo.

Considerações finais

A não-identidade do corpo, somada a uma subjetividade móvel sustentada nos discursos, levanta um mastro de incertezas. Que novos elementos serão apoiados ou sustentados? A que embarcação eles se referem? Ou, dito de outro modo: quais as traduções possíveis do sujeito a serem realizadas? Como a confiança nas relações amorosas pode ser interpretada nos estudos foucaultianos sobre a sexualidade?

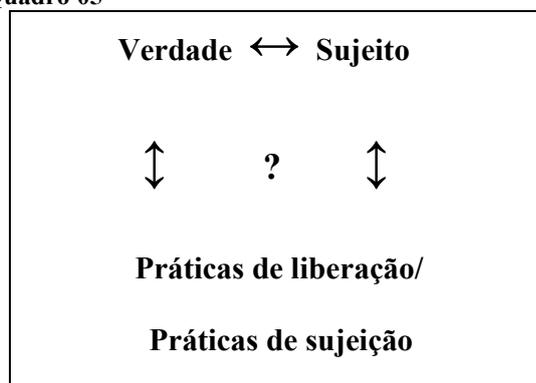
Como o tema deste trabalho é confiança nas relações amorosas, o exemplo de fidelidade, utilizado por Foucault, será citado como instrumento reflexivo para pensar algumas possibilidades dessa confiança. Segundo ele, as possibilidades da fidelidade poderiam ser definidas das seguintes formas: a obediência às interdições; o controle dos desejos, ou o êxito da vigília de si, onde os atos em sua efetivação seriam considerados menos importantes na matéria da prática moral do que os movimentos contraditórios da alma; uma prática da fidelidade a partir da intensidade, reciprocidade e continuidade dos sentimentos, bem como a qualidade da relação que une o casal (Foucault, 1998: p.25); fidelidade como forma do aumento do controle de si mesmo;⁴¹ um afastamento do mundo, se tal conduta se opusesse aos padrões normativos vigentes; imortalidade bem-aventurada ou a possibilidade de outra vida após a morte, etc. Em todo caso, não se deve simplificar uma ação ou ações com base em um valor, norma ou lei porque a ação baseia-se também na relação que o sujeito estabelece consigo mesmo (Foucault, 2006: p.213).

⁴¹ “O termo *enkrateia* no vocabulário clássico parece referir-se em geral à dinâmica de uma dominação de si por si e ao esforço que ela exige” (Foucault, 1998: p.62).

Muitas das formas de fidelidade propostas por Foucault baseiam-se em normas sociais vigentes que são reforçadas por um determinado conjunto de discursos ou práticas de sujeição produzidas acerca da confiança nas relações amorosas. Alguns desses conceitos são trazidos de um mundo bastante distante: a antiguidade. Tanto o discurso do estóico sobre o amor e a fidelidade como obrigação moral quanto à premência da felicidade epicurista estão presentes em muitos dos discursos que abordam o tema da confiança nas relações amorosas no contexto atual. As práticas de liberação também existem como um discurso que nega as práticas de sujeição e os mecanismos de controle.

Entender a ligação existente entre a sexualidade, a subjetividade e a obrigação de verdade foi uma das tarefas sugeridas por Foucault.⁴² A relação entre a verdade, o sujeito e as práticas de sujeição foi um problema permanente em sua obra. As perspectivas adotadas sofreram mudanças, mas sempre buscaram compreender o que liga esses elementos (Foucault, 2006: p.97-289). No entanto, as práticas de liberação – pouco evidenciadas ou até mesmo sufocadas em seus primeiros trabalhos, deram outro tom à sua obra (quadro 05).

Quadro 05



⁴² Segundo Foucault, este problema aproximava o seu trabalho ao de Richard Sennett.

A distinção entre saber e conhecimento, bem como a distinção entre vontade de saber e vontade de verdade; e a postura do e dos sujeitos em relação a essa verdade são questões que indicam possíveis direções tomadas (Foucault, 1997: p.13). O conceito de confiança nas relações amorosas pode então ser criado, em Foucault, a partir do confronto e reafirmação desses elementos e ações produzidos no discurso.

Os mecanismos de controle utilizados pela ciência médica, a angústia e possibilidade de escapar de suas garras é muito bem traduzido no filme *As horas* (*The hours*), de Stephen Daldry, baseado no romance de Virgínia Woof: *Mrs. Dalloway*. A personagem Virgínia (Nicole Kidman) se opõe aos mandos médicos acerca da melhor forma de tratar da sua doença, em Richmond (no ano de 1923) interior da Inglaterra:

“Minha vida me foi roubada. Não quero a calma sufocante dos subúrbios, prefiro o solavanco violento da capital. É minha escolha. Mesmo o mais humilde dos pacientes pode expressar sua opinião sobre o tratamento que lhe é dado. É isso que define a condição de ser humano”.

No mesmo filme, Laura Brown (Julianne Moore), mãe de Richard (Jack Rovello), tal como o confessorário explicitado por Foucault, declara a Clarissa Vaughan (Meryl Streep), pouco depois da morte de seu filho (em 2001), a sua incapacidade de se enquadrar nos moldes convencionais de mãe e esposa:

“...seria ótimo dizer que me arrependi...mas o que significa se arrepender quando não se tem escolha? É o que se pode agüentar. É isso. Ninguém vai me perdoar. Era a morte. Eu escolhi a vida”.

Para não cometer o suicídio, decidiu abandonar Richard, um filho recém-nascido e o seu marido, indo morar em outro país. O que ela não confessa é o amor e o desejo que

nutria por sua amiga Kitty (Toni Collete). A Los Angeles do início dos anos 1950 não perdoaria tais sentimentos. O isolamento foi à saída encontrada por ela.

Deve-se, ao mesmo tempo, questionar tanto o nível da produtividade tática da confiança nas relações amorosas, ou seja, os efeitos mutuamente produzidos do saber-poder, quanto o nível da integração estratégica ou, dito de outro modo, analisar a conjuntura e a correlação de forças necessárias à determinada estratégia de certo episódio que produz confrontos diversos. A confiança nas relações amorosas pode ser discutida, com base na perspectiva foucaultiana, a partir de dois conceitos: o desejo e a moral; levando em conta não só as práticas de sujeição, mas, sobretudo, as práticas de liberação. Deve-se mais uma vez enfatizar que as categorias de sexo e de gênero não são suficientes para a definição do desejo, já que nem a constituição do corpo sexual nem o reconhecimento dos agentes possuidores desses corpos são capazes de sintetizar o desejo dos agentes reflexivos. A confiança nas relações amorosas surgiria como um conjunto de possibilidades nas formas de vida presentes nos discursos contemporâneos. Nas palavras de Caetano Veloso: *“Lutemos, mas só pelo direito ao nosso estranho amor”*.

CAPÍTULO IV

“SÃO DEMAIS OS PERIGOS DESSA VIDA, PRA QUEM TEM PAIXÃO”:

DO PERIGO AO RISCO NO AMOR EM NIKLAS LUHMANN

*“Sabrá Diós
Si tu me quieres
O me engañas”
Lucho Gatica
(Sabrá Dios)*

A função social dos subsistemas estudada por Niklas Luhmann atingiu diversas dimensões, tais como a lei (1993), a política (1975), a religião (1977), a educação (1988), a economia (1988), a ciência (1990), a arte (1995), dentre outras (Moeller, 2006: p.29). A pretensão de universalidade na teoria de Luhmann não exclui outras abordagens teóricas, construída com conceitos advindos da Filosofia, do Direito, da Biologia, da Física e de outras áreas do conhecimento. Ao longo de sua carreira, ele trabalhou com diversos temas da Teoria sociológica, da Sociologia das organizações e da Sociologia Jurídica, dentre os quais, o dinheiro, o amor, a confiança, etc. Em todos esses casos, alguns conceitos foram evocados com o objetivo de construir uma teoria geral.

A utilização de novos conceitos no decorrer da obra de Luhmann não significou uma mudança de perspectiva, mas um refinamento teórico de sua produção acadêmica.

Para exemplificar, podem-se citar os conceitos de auto-referência e de auto-organização que se encontram mais bem desenvolvidos na sua definição biológica de autopoieses, discutida mais adiante (Luhmann, 2005: p.XVII). Deve-se enfatizar também que o esquema teórico desenvolvido pelo autor desfaz as contraposições criadas entre individualismo/holismo e agência/estrutura (Cohn, 1998: p.12).

O seu trabalho sobre confiança começou a ser desenvolvido em 1968. De lá para cá, a confiança tem sido tratada como um mecanismo de redução da complexidade social que serve para maximizar as garantias do presente e do futuro. A confiança é uma aposta realizada no presente, relacionada com o passado e direcionada para o futuro. Deve-se destacar a importância da frustração neste tipo de relação. Pode-se falhar e preservar a confiança da outra pessoa, dependendo do dano causado a ela e do crédito do confiado. Por outro lado, a confiança só é possível quando se pode alcançar a verdade (Luhmann, 2005: p.XXII-XXIV).

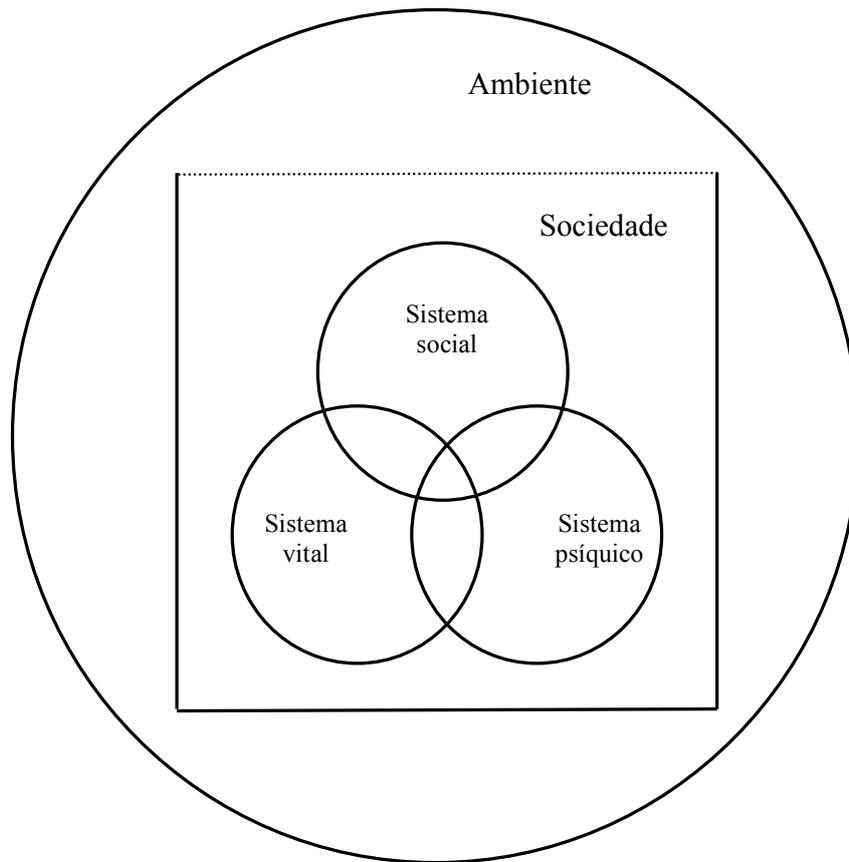
“A confiança se dá dentro de um marco de interação que está influenciado tanto pela personalidade como pelo sistema social, e não pode estar associado exclusivamente com um e outro” (Luhmann, 2005: p.9).

Considerando a ampla diversidade de temas abordados por Luhmann, o interesse específico deste trabalho e as limitações decorrentes de sua vasta obra – este capítulo estará restrito à bibliografia apresentada. Pretende-se, a partir de uma visão mais geral de sua teoria, abordar as questões específicas da confiança e do amor tratadas pelo autor. Para tanto, este capítulo será composto da seguinte forma: IV.1. “O mundo dos sistemas e os sistemas do mundo: uma perspectiva teórica multidimensional”, apresentando de forma sintética, algumas idéias da teoria geral e sistêmica desenvolvidas por ele; IV.2.

“Familiaridade e não-familiaridade, risco e perigo: limites e possibilidades da confiança”, onde serão abordados alguns conceitos interligados com a noção de confiança e IV.3. “Do amor e suas dimensões”, que versará sobre os aspectos sócio-históricos (IV.3.a.) e sobre o significado do amor (IV.3.b.).

IV.1. O mundo dos sistemas e os sistemas do mundo: uma perspectiva teórica multidimensional

A sociedade é um, dentre outros, sistema que se distingue do ambiente. O sistema psíquico é um dos ambientes da sociedade, sendo formado por seres humanos. Sendo assim, os indivíduos não fazem parte da sociedade, mas do seu ambiente (Cohn, 1998: p.09). Na teoria luhmanniana, a diferenciação social e a formação do sistema caracterizam a sociedade moderna, o que implica numa relação de dependência entre a teoria dos sistemas e a teoria da sociedade. Neste sentido, a sociedade é um sistema de ordem maior definida a partir da diferenciação entre o sistema e o ambiente. Diferentemente de Parsons, Luhmann não confiou na preservação dos sistemas sociais, enfatizando a contingência e a complexidade do social. Três premissas básicas compõem o conceito de sociedade: (1) a sociedade não é formada por pessoas; (2) a sociedade é considerada um sistema autopoietico formado pela comunicação; (3) a sociedade só pode ser vista como a sociedade do mundo (Luhmann, 2008: p.XIII-XV).



A teoria sociológica passa da teoria dos fatores para a teoria dos sistemas. Isso significa dizer que os fenômenos sociais não devem ser explicados a partir da relação estabelecida entre causa e efeito, porque as causas podem produzir efeitos diversos ou semelhantes. O fenômeno passa a ser refletido em termos não causais, a partir do rompimento do conceito tradicional de função, estabelecido como relação de invariância entre as causas e os efeitos específicos. A equivalência funcional pode ser discutida entre um conjunto de causas possíveis “com vista a um efeito problemático”. Em outras

palavras, deve-se elaborar uma pesquisa comparada que considere “várias causas possíveis de um mesmo efeito ou vários efeitos possíveis de uma mesma causa”. Além disso, as causas e os efeitos de um determinado fenômeno devem ser vistas como variáveis intermutáveis. A articulação dos sistemas e dos sub-sistemas é definida a partir do processo de interação social. Vale ressaltar que mesmo os sistemas considerados mais relevantes socialmente, não assumem um papel central no processo social. A diferenciação funcional ganha espaço na teoria dos sistemas, ao contrário dos conflitos decorrentes das interações sociais. A estruturação dos sistemas se dá através da análise intersubjetiva dos processos sociais (Luhmann, 1991: p.VIII-IX). Partindo do fenômeno estudado aqui – a confiança nas relações amorosas – poder-se-ia levantar como possíveis causas de seu rompimento do pacto amoroso: traição, instabilidade emocional dos envolvidos e falta de amor. Mas essas causas podem também ser transformadas em efeitos ou apresentar efeitos diversos.

A idéia de que as decisões ocorrem por eventos, considerados contingenciais, se contrapõe à leitura de alguns críticos que vêem a teoria do sistema de Luhmann como determinista. O sistema não deve ser considerado limitado porque é tomado de forma processual, portanto, dinâmico. Neste caso, tem-se uma base perpétua de seleções contínuas e auto-referenciais (Curvello, 2001: p.30). A auto-referencialidade dos sistemas sociais é explicada por Luhmann a partir do conceito de autopoiese, que ocorre de três formas:

“autopoiese dos sistemas vivos (vida e sistemas vitais), autopoiese dos sistemas psíquicos (que se traduz via consciência) e autopoiese dos sistemas sociais (que se opera via comunicação)” (Curvello, 2001: p.32).

Já que o sistema está ligado às exigências funcionais e que tais exigências surgem dentro do ambiente contingencial, cabe a ele elaborar os seus elementos através de operações autoconstitutivas, nomeadas por Luhmann como *autopoieses* (Cohn, 1998: p.11). Desta forma, os sistemas seriam auto-produzidos.

A sociedade é considerada um sistema auto-referente e autopoietico, formada de comunicações. Partindo da improbabilidade da comunicação, Luhmann utiliza esse conceito como um mecanismo que propicia a dinâmica evolutiva dos sistemas sociais que reduz a complexidade social (Curvello, 2001: p.32-33). A teoria dos sistemas deve desenvolver-se em sintonia com a teoria da evolução, permitindo que se possa explicar a transformação das sociedades arcaicas em modernas (Luhmann, 2005: p.XV). A sociedade não existe sem a comunicação, assim como a comunicação não existe sem a sociedade. O ambiente é considerado um estímulo, não uma fonte real de informação (Luhmann, 2008: p.xvii).

O sistema de comunicação pode ser chamado de “individual”, bem como outros sistemas, a exemplo do sistema econômico. Apesar do reconhecimento de que existe uma individualidade da mente, questiona-se a importância desse elemento na explicação do ser humano. Assim, o sistema psíquico não é mais individualizado que o sistema de comunicação ou o sistema da vida (Moeller, 2006: p.10).

Cabe ressaltar também o retorno do conflito na teoria luhmanniana, ao contrário da perspectiva funcionalista clássica, tratado como uma possibilidade a mais, um equivalente funcional ou um mantenedor de certo sistema. Mesmo nos processos de cooperação, o conflito é acionado para edificá-los e mantê-los (Luhmann, 2005: p.XIII).

Pode-se falar em três tipos de dimensões da complexidade: a real – relacionada aos objetos; a social – dirigida aos sujeitos; e a temporal. Na medida em que a complexidade é reduzida no entorno do sistema, há um aumento proporcional de complexidade neste entorno. Esta lógica acompanha o sentido advindo do conceito de função:

“Ao entender a complexidade como um problema e sua redução como uma solução, se transforma o fenômeno em uma relação funcional, em um esquema comparativo entre complexidade e sentido, entre problema e equivalentes funcionais de solução. Assim o aumento da complexidade se corresponde com o aumento da capacidade de redução da dita complexidade” (Luhmann, 2005: p.XXIII).

As operações sistêmicas reduzem a complexidade externa do ambiente e aumentam a complexidade interna do sistema (Moeller, 2006: p.18).

Mesmo a comunicação de relevância estritamente pessoal diz respeito tanto ao indivíduo quanto ao mundo. “Aquele que toma parte nisto como *alter-ego* se empenha duplamente: consigo mesmo e com os outros”. Os meios de comunicação simbolicamente generalizados tratam dos dispositivos gerais que são acionados na comunicação, mesmo aquela considerada improvável. A comunicação estritamente personalizada refere-se à tentativa do falante de diferenciar-se dos demais. Este tipo de ação limita a possibilidade de consenso e do funcionamento de práticas coletivas. Frente à inevitável cobrança social, o indivíduo opta por fazer parte ou não do “projeto egocêntrico de mundo” (Luhmann, 1991: p.16-23).

A comunicação íntima deve ser abordada a partir do contato ou vínculo sexual – considerando a sua relação com a realidade – e o coquetismo, ou jogo com a solidão, relacionado com a incomunicabilidade. Neste caso, o experimento vale como uma possibilidade, não como parte fundamental da relação social (Luhmann, 1991: p.166).

Mesmo quando há uma conversa entre duas pessoas, por mais íntimas que elas sejam, a comunicação estabelecida será exterior a elas. Tal afirmativa vale para a comunicação que ocorre nas relações de proximidade (Moeller, 2006: p.08).

O ser humano não existe como uma entidade. Pode-se falar apenas em corpos, mentes e comunicações como “individuais”. Isto significa que, para a teoria dos sistemas, o ser humano é apenas uma simplificação da complexa existência humana. De fato, não existe um mundo comum, já que a realidade sofre mutações ocasionadas pelo sistema “individual” autopoietico, criando diferenças. Existe uma realidade para cada sistema funcional, apesar de não existir “partes” de um “todo”. Isso significa dizer que um sistema pode perder a sua função sem que a dinâmica dos outros sistemas seja perdida. Cabe lembrar que não se tratam de “super-sistemas” ou sistemas fixos que não podem ser alterados (Moeller, 2006: p.14-24).

As transformações na forma semântica do amor devem ser discutidas com base na teoria dos sistemas. As relações amorosas precisam ser compatíveis com as expectativas dos envolvidos, com o risco de ameaçarem os sistemas sociais. A preocupação de delimitação das relações duais satisfaz a “correlação entre a expectativa pessoal e a ameaça à coesão social”. Este código-norma reforça a idéia de que só se deve amar uma pessoa de cada vez (Luhmann, 1991: p.231).

Pode-se afirmar então que não se deve falar em confiança nas relações amorosas, abrindo mão da teoria dos sistemas. A seguir, serão abordados alguns conceitos relevantes à definição da noção de confiança.

IV.2. Familiaridade e não-familiaridade, risco e perigo: limites e possibilidades da confiança

Na tentativa de compreender a sociedade moderna, deve-se atentar para duas mudanças estruturais independentes: 1. o aumento das familiaridades e não-familiaridades, tanto no que se refere à diversificação quanto à particularização. 2. o crescimento da substituição do perigo pelo risco e uma avaliação das conseqüências das ações e omissões de perigos futuros. A exigência de correr o risco levará os agentes a necessitarem mais e mais de confiança. Isso não significa que eles poderão evitar o destino, apenas explicar os acontecimentos de forma mais clara (Luhmann, 2000: p.100).

IV.2.a) Familiaridade e não-familiaridade

“Em sua maior parte, a familiaridade próxima impede que o problema da confiança se converta em matéria de reflexão. E quando a reflexão realmente ocorre em tais circunstâncias, sua primeira vítima é precisamente a familiaridade no sentido de que dá totalmente por feitas as coisas. Um abismo de falta de familiaridade se produz inclusive com respeito às coisas e às pessoas mais próximas, e a dúvida se transforma em uma estranheza surpreendente” (Luhmann, 2005 p. 56).

A familiaridade é a precondição para confiança ou desconfiança. As situações perigosas ou propícias necessitam dessa familiaridade, construída socialmente. Apesar disso, a familiaridade se une à confiança da mesma forma que o passado se integra ao futuro (Luhmann, 2005: p.32-33).

Falar em familiaridade ou relações de proximidade não é o mesmo que falar em confiança. A primeira é considerada um fato inevitável da vida, enquanto a segunda, uma solução que explicita os problemas do risco. Por outro lado, a confiança ocorre no mundo familiar (Luhmann, 2000: p.94). Assim, a familiaridade cria uma distinção entre o familiar e o não familiar, tocando o campo familiar e encobrindo o não familiar. A familiaridade e a segurança apresentam uma assimetria entre o sistema e o ambiente. A segurança surge em situações contingenciais e perigosas. Por um lado, algumas sociedades estabelecem a distinção entre o familiar e o não familiar através do poder religioso. Por outro lado, a diferenciação dos atores sociais é realizada pela lei e pela política (Luhmann, 2000: p.97).

Em sua reformulação do conceito de mundo da vida, Luhmann (2000: p.95) afirma que se tem permanecido num mundo familiar e que ele produz a falta de familiaridade. Apesar da possibilidade de se operar apenas com termos familiares, tais procedimentos são apresentados paradoxalmente. Não se deve, portanto, elaborar uma teoria operacional da familiaridade, mas apresentar uma contribuição acerca de dois conceitos centrais: segurança e confiança, levando em conta que os símbolos – formas de auto-referência – servem para criar distinções entre o mundo familiar e o não familiar, dentro do mundo familiar.

A liberdade origina a necessidade de confiança e pode ser observada quando alguém é responsável por certos tipos de ação. Com o intuito de manter a função da confiança, a liberdade deve transitar de um sistema pré-social a outro (Luhmann, 2005: p.69).

A confiança se privatiza ou psicologiza, tornando-se individualmente maleável. Além disso, ela pode ser restrita a certos modelos de comunicação onde a pessoa é aparentemente mais competente. O vínculo emocional não é o elemento mais adequado à resposta da

confiança. Deve existir uma redução conjunta da complexidade, e não permitir que os aspectos emocionais turvem a visão (Luhmann, 2005 p.96-112).

A confiança perceptiva apresenta certa desvantagem em relação à confiança espontânea. Inicialmente, a primeira depende das razões apresentadas pela outra pessoa e exige mais discricção e atenção daquele que confia. Assim, na confiança pessoal ou espontânea, a reflexão é considerada uma exceção, ao contrário da confiança no sistema, onde se confia no que os outros confiam, sendo a consciência formada a partir dessa relação. Não é necessário relembrar em cada caso individual o fato de que se pode confiar na confiança. A confiança espontânea cumpre melhor a função de reduzir a complexidade social do que a confiança perceptiva, por exigir mais das partes envolvidas (Luhmann, 2005 p.118-121).

“A confiança adota uma diversidade de formas. Tem um caráter diferente nos sistemas sociais arcaicos dos civilizados; pode ser confiança que se origine espontaneamente ou que é pessoal e se forma de uma maneira tática perceptiva, ou pode ser confiança nos mecanismos gerais do sistema” (Luhmann, 2005 p. 164).

Já que as características negativas que permeiam a desconfiança, tais como o caráter emocionalmente tenso e desequilibrado, não facilitam a interação social, as relações costumam surgir com base na confiança. Em outras personalidades e sistemas sociais, no entanto, pode-se optar pela desconfiança, quando da resolução de situações problemáticas (Luhmann, 2005 p.125). A desconfiança encontrada no espaço familiar desenvolve-se através da aparição inusitada de inconsistências.

Apesar de a experiência cotidiana indicar que as pessoas que possuem segurança interior, bem como os sistemas sociais, costumam estar mais dispostas à confiança, deve-se

dizer que tal afirmação não passa de uma conjectura que lança uma outra questão: o que significa confiar em si mesmo? As expectativas seguras costumam oferecer uma maior instabilidade psicológica do que as expectativas inseguras, isto porque a primeira tem a tendência de romper-se na primeira desilusão. No segundo caso, as expectativas positivas não são abandonadas, mas se espera também o oposto. O problema da confiança é marcado por essa estabilização das expectativas (Luhmann, 2005: p.136-138).

IV.2.b) Risco e perigo

Em Niklas Luhmann (apud Brüseke, 2007: p.71), o conceito de confiança vem acompanhado de uma distinção entre o risco e o perigo. O primeiro só ocorreria quando os danos gerados fossem decorrentes da decisão do indivíduo. No segundo caso, ele não seria responsabilizado por suas perdas, geradas a partir da ação de terceiros, de fenômenos naturais ou de outros fatores fora do seu controle.

O término de uma relação amorosa pode significar um risco para quem tomou a decisão – já que poderá sofrer as conseqüências caso venha a se arrepender – e um perigo para quem sofreu a ação, considerando que não haveria mais nada a fazer, diante da decisão do outro. Dentro de uma lógica monogâmica, aquele que trai prefere correr o risco advindo de sua ação, e não o perigo, decorrente da ação do outro. Assim, a fidelidade do outro costuma ser valorizada mesmo por aqueles que não a praticam.

O século XVIII veio acompanhado da perda de confiança na *performance* corporal. Além disso, anuncia-se o término da retórica. Nas palavras de Luhmann (1991: p.140):

“Com isto relaciona-se o colapso da confiança absoluta nos esquematismos cognitivos e morais – anunciados através da superficialidade de novos conceitos morais, através das tentativas para desmascarar não o pecado nem o amor-próprio, mas a mediocridade (La Bruyère) e não menos importante, através do diagnóstico do «mundo» enquanto turbulento (termos na moda tourbillon, torrent) e frívolo”.

A confiança no sistema não está ligada unicamente aos sistemas sociais, mas a outras pessoas, como sistemas pessoais. Percebe-se que o ato de confiar pode sofrer influências emocionais desenvolvidas em termos de apresentação, fundamentalmente (Luhmann, 2005: p.36).

“A confiança reflete a contingência. A esperança elimina a contingência. A confiança pode também mostrar-se imprudente, descuidada e rotineira e deste modo não requer gasto desnecessário de consciência, especialmente se a expectativa se aproxima à certeza” (Luhmann, 2005: p.41).

A natureza instável da confiança pode ser exemplificada com a mentira. Neste caso, a confiança pode ser alterada de maneira implacável. Por outro lado, ela pode estar apoiada em uma ilusão. O déficit de informação pode substituir a necessidade de informação ao êxito (Luhmann, 2005: p.53).

O mundo da observação de segunda-ordem atinge tanto a consciência individual quanto a comunicação e é considerado limitado por transportar tudo que é dito e pensado. Neste caso, o mundo é considerado uma enorme caixa preta, podendo ser mais visível através da observação de primeira-ordem (Luhmann, 2008: p.229). Por outro lado, toda observação é formada por um ponto cego, tanto do ponto de vista do observador quanto do observado (Luhmann, 2005: p.IV).

Diferentemente do conceito de segurança, deve-se falar em confiança quando este conceito refere-se a um envolvimento prévio do agente e certa situação de risco. Tal

diferenciação envolve tanto a percepção quanto a atribuição. Quando alternativas não são consideradas pelo agente, pode-se falar em segurança. A confiança exige que o agente aja de uma forma, dentro de um determinado conjunto de possibilidades, com o intuito de não ser desapontado. Na segurança, a frustração é o resultado de uma atribuição externa ao agente, ao contrário da confiança. O amplo sistema funcional depende tanto da segurança quanto da confiança. A falta de segurança pode gerar um estado de insatisfação e até mesmo de anomia social. Por outro lado, a falta de confiança está relacionada à experiência pessoal. As decisões implicam na aceitação dos riscos envolvidos. “A falta de segurança e a necessidade de confiança podem ser transformadas em um círculo vicioso” (Luhmann, 2000: p.96-99). A distinção entre segurança e confiança está relacionada à diferenciação entre perigo e risco.

Há uma relação de influência mútua entre a segurança e a confiança, ou seja, as relações sistêmicas podem modificar as relações das(os) parceiras(os) e vice-versa (Luhmann, 2000: p.97). Nas relações amorosas, a confiança na(o) parceira(o) afeta a segurança presente no sistema social, sendo também verdadeira a proposição inversa.

“Portanto, a consolidação da confiança constitui uma solução vantajosa para o problema primordial da ordem social, a existência de um alter ego livre, embora sujeito a toda classe de condições. Em vez de amar mesmo contra a incerteza da outra pessoa na intensa complexidade de todas as possibilidades, alguém pode tratar de reduzir a complexidade concentrando-se na criação e conservação da confiança mútua, e comprometer-se numa ação mais significativa com respeito a um problema agora mais estreitamente definido” (Luhmann, 2005 p. 112).

A relação existente entre a confiança e o risco existe porque esse último só ocorre em decorrência de algum tipo de ação ou decisão, não existindo por si mesmo. O risco acontece quando existe um cálculo interno das condições externas. Assim, a pessoa que

arrisca tem consciência de suas vantagens e desvantagens. Como diria Luhmann (2000: p.98): “A confiança baseia-se numa relação circular entre risco e ação, ambas com exigências de complementaridade”. A percepção do risco é bastante subjetiva, podendo ser buscada ou evitada de diferentes formas.

IV.3. Do amor e suas dimensões

IV.3.a) O amor: aspectos sócio-históricos

O amor cortês não desconsidera a demarcação realizada entre a reprodução familiar e o *affair* amoroso, mas acrescenta a idéia de um forte amor, que segue em direção a apenas uma mulher. A relação entre amor e sexualidade é superada no século XVII, integrando a idéia de sexualidade como elemento fundamental do amor. O romance não parece vir acompanhado de uma narrativa plausível, mas de uma galanteria. Falar em amor como formas de paradoxo não foi uma novidade do século XVII, tendo sido encontrado na Idade Média e na tradição clássica (Luhmann, 1991: p.50-71).

Diferentemente do amor, relacionado com Deus ou consigo mesmo, a amizade precisa da outra pessoa. Por volta de 1700, a reflexividade social passou a ser um instrumento importante para pensar a ética e o direito natural. O amor e a amizade não foram transformados em sinônimos porque eram concorrentes na determinação do código das relações íntimas. O código da intimidade foi definido pelo amor, e não pela amizade. O elemento simbiótico da sexualidade pode ser apontado como uma das possíveis justificativas da definição do código (Luhmann, 1991: p.106-108).

É na caracterização do amor como paixão que se pode falar numa mudança significativa do código amoroso, útil à demarcação das relações morais e sociais estabelecidas. Em princípio, a *passion* paralisa o sujeito, consumindo a sua alma e imobilizando-a, significando a sua passividade. Por outro lado, a *passion* pode ser tratada como um tipo de instituição, servindo como instrumento para a constituição de sistemas sociais. A passividade é explorada semanticamente na exortação da mulher na realização dos desejos, já que o sofrimento do homem existe em decorrência da beleza da mulher. Este conceito passivo da *passion* ultrapassa o século XVII. Trata-se de “sofrer um estímulo”. Pode-se associar a galanteria⁴³ a uma semântica romanesco-idealista, com estilo vinculativo que pode ser falacioso e sedutor ou amoroso e verdadeiro. O *amour passion* é transformado em amor romântico. A paradoxização é o elemento fundamental da unidade amorosa, sendo um fator complicador do casamento. A semântica do *amour passion* foi associada ao frívolo ou superficial, podendo ser citada quando da existência de um amor desenfreado. Apesar disso, o *amour passion* não é aceito como código lingüístico por parte de seus participantes. “O amor como paixão” – marcado pela ênfase na liberdade da escolha nas relações amorosas, e considerado um dentre os elementos que originaram o amor romântico – que surgiu na França do século XVII, tendo sofrido diversas mutações. Ainda no amor cortês, pensa-se na união mundana como símbolo do amor de Deus. Ao mesmo tempo, outros códigos de intimidade surgiam, a exemplo da vida doméstica na Inglaterra e da exaltação do indivíduo na Alemanha (Luhmann, 1991: p.73-145).

⁴³ A galanteria representa a diversidade de vínculos, ou seja, formas distintas de relações amorosas, universalmente válidas. Na medida em que a estilização individual do amor passa a ser valorizada socialmente e que a burguesia absorve os padrões aristocráticos, a galanteria é tomada pelo “repúdio e à troça”, e a reintegração amorosa e social dá espaço à legitimação do sentimento (Luhmann, 1991: p.102).

“A transição do conceito passivo de passion para o ativo constitui-se mais tarde na pré-fase de qualquer individualização possível, pois apenas o agir e não o viver é algo que pode acontecer individualmente” (Luhmann, 1991: p.75).

A definição de um novo conceito de *passion*, formada a partir da mistura entre a atividade e a passividade não exclui a assimetria entre os sexos. Neste sentido, o amor pode ser apresentado de duas formas: 1. como uma luta caracterizada pelo assédio e conquista feminina e 2. auto-submissão da amada, através da renúncia plena das especificidades pessoais. Neste caso, poder-se-ia falar em perda de identidade. A relação de reciprocidade funciona como uma espécie de obrigação (Luhmann, 1991: p.77-78).

Por volta de 1700, os franceses não acreditavam na estabilidade do casamento. Entre os ingleses, constatou-se no mesmo período que o amor e o ódio foram mais cultivados, acompanhados do aumento de sensibilidade. O mundo moderno não apresenta posições contrárias ao conflito existente nas relações amorosas (Luhmann, 1991: p.210).

A *art de plaire* e a *galanterie* do século XVII – utilizadas para dar início e continuidade às relações amorosas, com pretensões verdadeiras ou falsas – passaram a ser consideradas danosas, frente às mudanças advindas da compreensão da pessoa e do sentimento. Na tentativa de obtenção do sucesso, aconselhava-se “imitar a falsidade e de um modo tão exagerado que lhe permita lucrar assim em individualidade”. A partir de 1760, o sedutor deixa de ser visto como personagem moral, passando a ferir por ferir, logo que seus encantos sejam naturalizados, sendo transformados em algo insignificante pelas damas (Luhmann, 1991: p.137-141).

“Todavia – de Montaigne a Rousseau – correm paralelamente duas orientações. Existe já a dúvida radical quanto à possibilidade de ser sincero como atitude e o desmascaramento do absurdo da tentativa. Tal dúvida resultará na tomada de conhecimento da incomunicabilidade da experiência individual, do ser próprio autêntico” (Luhmann, 1991: p.139).

Em relação ao amor, o século XVII valorizou os grandes acontecimentos heróicos, frustrados e felizes. No século seguinte, surge um interesse pelo que é normal, tanto da literatura – que destaca o vulgar – quanto a moral – através de uma técnica do desmascaramento (Luhmann, 1991: p.161).

O sentimentalismo inglês e a sexologia do século XVIII valorizaram o casamento. Os interesses mais gerais, ligados à diferenciação da economia, se sobrepuseram à família, enfraquecendo-a (Luhmann, 1991: p.193).

As mudanças da sexualidade mais importantes ocorreram no século XVIII, principalmente no que diz respeito ao mecanismo simbiótico relacionado à semântica do amor, menos do que à práxis sexual. Além disso, com a ampliação da reflexividade pessoal e social, a sexualidade é estudada como um fenômeno que não se restringe às dimensões religiosas e ético-políticas (Luhmann, 1991: p.147-149).

O modelo francês da segunda metade do século XVIII foi marcado pela libertação sexual, especificamente nas camadas sociais elevadas. As relações extramaritais foram formadas por um código bastante complexo. Diferentemente do modelo francês, o modelo inglês pode ser identificado por seu retraimento, através de uma norma social rígida que favorece a incomunicabilidade. “A hipocrisia «vitoriana» não passa de uma designação incorreta”. Foi na Inglaterra que se proclamou, pela primeira vez, a ligação entre amor e casamento, com ênfase na virgindade antes do casamento. Mas o amor não deveria ser

restrito a tal exigência. Esta incongruência acabou com a integração psicológica e semântica. Apesar das influências, tanto na Alemanha quanto na França do sentimentalismo inglês, a sexualidade foi trabalhada de forma tímida na Alemanha do século XVIII. Sensibilidade (*empfindsamkeit*) e ternura surgem como conceitos entrelaçados às qualidades objetivas e morais da pessoa amada. A evolução do meio de comunicação do amor se deu a partir de algumas orientações e funções: as paixões extramatrimoniais ocorridas na França; a vida privada da Inglaterra e a cultura Alemã (Luhmann, 1991: p.151-194).

A obrigatoriedade do matrimônio sem o desejo das partes é negada com base em princípios da razão e da moral. O amor como dever é tomado pelo amor como simpatia, privilegiando a relação de amizade estabelecida entre os casais. Esta amizade íntima foi tema relevante durante todo o século XVIII. Tinha-se como objetivo transformá-la no código íntimo do amor. A constância dos comportamentos sexuais mina o amor, que precisa de imprevisibilidade para não arrefecer. A identidade também necessita da inconstância para sobreviver, e é consumida pelo amor. A partir do século XVIII, esta lógica é quebrada. A identidade é sugada pelo amor, podendo libertar-se através da inconstância (Luhmann, 1991: p.105-132).

O século XVIII é marcado pelo fim da retórica, ou seja, a falta de confiança técnica na comunicação. O fracasso da *performance* abala o amor falso, não o verdadeiro. Como as relações sociais são consideradas amplamente reflexivas, os erros de comunicação são vistos como padrões de comunicação, a exemplo do cinismo e da ironia (Luhmann, 1991: p.165).

É a partir da segunda metade do século XVII e próximo de 1800 que se pode estabelecer uma distinção entre *amour passion* e amor romântico, a partir da distinção de quatro campos de sentido: 1. o tipo de código; 2. a justificativa do amor; 3. “o problema ao qual reage a transformação ao procurar abrangê-lo e 4. a antropologia que se deixa integrar no código”. Na definição de uma semântica das relações íntimas, o campo das relações amorosas pode ser visto de formas diversas. A passagem da *idealização* para a *paradoxização* foi identificada na segunda metade do século XVII. Por volta de 1800, outra mudança é observada, desta vez, o amor é transformado em uma *reflexão da autonomia ou da auto-referência*. A unidade do código amoroso sofreu algumas modificações (Luhmann, 1991: p.49-50).

Três dimensões foram utilizadas por Luhmann na passagem da sociedade tradicional europeia para a sociedade moderna: 1. a dimensão social – mídia e comunicação – formada pela distinção entre alter e ego, em oposição à semântica europeia tradicional da pessoa e do sujeito; 2. a dimensão temporal – marcada pela separação entre o passado e o futuro; e 3. a dimensão factual – caracterizada pela diferenciação funcional que deve efetuar a determinar o sistema e o ambiente (Luhmann, 2008: p.xvi-xvii).

“O romance do século XIX conduz por fim à reocupação da posição, a partir da qual o amor pode ser refletido: no lugar do amour passion surge o amour vanité – superior pelo fato de ter de refutar não só todos os outros prazeres, mas por ter de negar-se a si próprio” (Luhmann, 1991: p.186).

No romantismo, o casamento passa a ser um ato de amor. O *amour passion* deixa de valer como código clássico estrutural quando não se pode mais distinguir o amor *sincero* e *falso*. A diferenciação entre amar e não amar mais não é traduzida na comunicação, considerando o reflexo desta no âmbito social. “O próprio amor transforma-

se no ponto de vista do fracasso da sua codificação”. A tradição do amor *passion* não é mais reconhecida, restando apenas o envolvimento sexual, independente do vínculo emocional. O elemento sexualmente simbiótico serve de parâmetro para o amor romântico (Luhmann, 1991: p.187-214).

Diferentemente do amor cortês ou galante, onde as investidas se realizam entre conhecidos, tem-se posteriormente a combinação entre acaso/destino, onde a ausência de pressupostos anteriores não representa uma dificuldade ao significado da relação amorosa, reforçando-a inclusive, já que independe das mudanças exteriores (Luhmann, 1991: p.190).

“Através da simbólica da diferenciação plena da passion e do acaso e da técnica de codificação da paradoxização, o mundo moderno não dispõe de qualquer princípio pelo qual foi possível prever a estabilidade quer do casamento quer das outras relações íntimas. Face a esta situação, na qual a semântica do amor entra em conflito com as exigências de sentido duradouro para mundos pessoais, o romantismo reage através da fuga para a intensificação excessiva” (Luhmann, 1991: p.191).

Se o amor refere-se a uma relação entre um eu e um tu, a reciprocidade da relação poderá existir diante das diferenciações sociais: beleza, poder aquisitivo, etc. Por outro lado, não se pode falar em democratização do amor em si no romantismo, considerando a falta de igualdade de condições. A função do amor romântico é a de transformar a insegurança e certeza subjetiva, tal como “um substituto mágico de antevisão”. Através dos tipos de representações, a insegurança pode ser interpretada como certeza nos processos interacionais, podendo ser corroborada socialmente e, conseqüentemente, chegar à certeza. O romantismo “celebra o invulgar através de uma orgia delirante”, já que reforça a idéia de casamento quando das pressões sociais, mas não soluciona o problema do dia-a-dia do amor dos casados, transformando o futuro destes em culpa (Luhmann, 1991: p.184-198).

“Só mesmo em uma de suas dimensões o amor romântico parece refratário ao mercado: a de interação mediada por um código especial. Para que se configure a relação romântica é necessária a criação de um âmbito de comunicação (improvável) que destaque e aparte os amantes do entorno social” (Costa, 2005: p.124).

Depois da *passion* desenfreada, a diferenciação do amor foi tomada pela frustração dos quadros cognitivos e morais referentes ao amor, expressos de forma autônoma. Portanto, é improvável que se consiga apresentar uma distinção plena dele.

IV.3.b) O significado do amor

É possível estabelecer uma codificação da intimidade partindo em primeiro lugar “da inclusão do *ambiente*” e da “*relação com o ambiente*”, com o intuito de investigar a forma de comportamento do investigado, a partir de seu ambiente. Em segundo lugar, deve-se estar atento “à inclusão da *informação e tratamento da informação*”, ou seja, a comparação da realidade vivida no sistema estudado com questões contingenciais. Por fim, a valorização da auto-representação (Luhmann, 1991: p.226).

“Logo que a sociedade simula de um modo estrutural o interesse contraditório pelas relações impessoais e pelas pessoais é possível resolver com muito mais à vontade este problema relativo à codificação da intimidade. Ou seja, a semântica do amor pode ser simplificada, banalizada mesmo; o que não significa porém que o próprio amar se torne mais simples” (Luhmann, 1991: p.228).

Segundo Luhmann (1991: p.182-220), a sociologia de 1920 e 1930 concluiu que o amor romântico não era capaz de ser estendido até o casamento, considerando que existiria

um problema de programação. Esta explicação foi substituída pela idéia de «regressão social», provocada pela liberalização entre os casais, de caráter mais pessoal. Neste caso, deve-se realizar uma separação entre análise sociológica estrutural e análise semântica. Em geral, o casamento não passa de uma tentativa, apesar de se saber o que se espera dele. A frivolidade substitui a amizade no amor. Um dos maiores obstáculos da cultura é apoderar-se do “si-mesmo transcendental”, mas costuma ser derrotada, tornando-se idealista, quando da passagem do amor para o casamento estruturado empiricamente. O maior objetivo do amor – a promoção da individualidade – é então desfeito (Luhmann, 1991: p.220).

“A exigência imposta, sobretudo em Inglaterra, relativa a uma vida familiar pessoal e íntima associa-se a um sentimentalismo moral e novo. Em ambos os aspectos, a distinção que gera os temas coincidem com a recusa da submissão estrutural da mulher e do decalque da hierarquia política no seio da família. A diferença estrutural entre família e soberania política produz, portanto, por seu lado, a distinção semântica que impulsiona a evolução do código das relações íntimas” (Luhmann, 1991: p.174).

O amor foi visto por Luhmann como uma “interpenetração interpessoal”, através de símbolos comunicativos e modelos de significação e interpretação considerados bastante diferenciados, chegando mesmo à inacessibilidade daqueles que se encontram fora da lógica do casal (Costa, 2005: p.115).

“Por interpenetração deve entender-se também a situação em que os amantes admitem reciprocamente o respectivo mundo, renunciando à possibilidade de integrar tudo numa totalidade” (Luhmann, 1991: p.235).

Segundo Korfmann (2002: p.84), o discurso amoroso é tratado por Luhmann como uma semântica ou “*medium* de comunicação generalizado simbolicamente” que tem como função a superação da improbabilidade da comunicação, tornando-a legível. O amor não é reconhecido como um sentimento, mas como um código de comunicação formado por

regras que transmitem, simulam e negam os sentimentos amorosos. Ao contrário do que foi sugerido por Korfmann, Luhmann (2005: p.141) afirma que os sentimentos tentam escapar dos questionamentos sempre que possível. Com algum tipo de confirmação, a ansiedade é arrastada para o fundo do sentimento e alimenta a continuidade da relação. “O amor e o ódio nos cegam”. Em outro momento, porém, Luhmann (1991: p.7) afirma que o amor, fundamentalmente, é tratado como um código simbólico que anuncia o êxito na comunicação, e não um sentimento ou o seu reflexo.

“Os amantes podem manter uma conversa interminável com o outro, uma vez que tudo o que é vivido é digno de ser comunicado, pois encontra ressonância comunicativa” (Luhmann, 1991: p.212).

A semântica do meio de comunicação é simbolizada, mais do que formulada, na medida em que o amor é narrado, através do seu símbolo central: a paixão, aquilo que não se controla, ou seja, que foge ao controle social, apesar de aceito e cultivado. A compreensão no amor é nociva por corroborar com a aceitação de que o amor é instável. Neste caso, convive-se com certo conformismo social e cria-se uma barreira para tratar dos problemas existentes entre o casamento e o amor. O amor não se refere apenas às ações mútuas dos indivíduos na busca do *plaisir*, mas fundamentalmente às vivências que transformam a realidade social (Luhmann, 1991: p.27-29).

No casamento, a sensualidade é reduzida, sendo formado pela compreensão mútua e longe da paixão. Nas palavras de Luhmann (1991: p.158):

“Num quadro de relações sexuais sem barreiras, o casamento não poderia ser transformado num relacionamento íntimo; experiências semelhantes podiam ser obtidas através das amizades”.

A codificação da intimidade (caracteristicamente sexual) surgiu como um elemento de contraposição à ordem pré-estabelecida e firmou-se através de concessões feitas à semântica, em especial nas manifestações de insensatez e de instabilidade observadas. O código de comunicação do amor como paixão relaciona-se com a individualização e informa os modos de viver e de agir futuros (Luhmann, 1991: p.38-111).

Os parceiros envolvidos amorosamente são vistos de forma condensada, a partir de duas dimensões: o sistema social construído socialmente e a participação do casal. A unidade do amor passa a criar enquadramentos sociais que reproduzem os paradoxos do dia-a-dia. O acaso do amor não costuma ser duplo, considerando a irracionalidade da paixão (Luhmann, 1991: p.43-76).

No que toca aos condicionantes da comunicação íntima, deve haver a individualização entre os participantes, de modo que os interesses próprios e a reflexão acerca da relação sejam preservados. Um outro aspecto desse tipo de comunicação refere-se à distinção entre o que se faz e o que se observa. Tal diferenciação pode desaguar em um conflito de papéis, onde o agente justifica o seu comportamento segundo as características situacionais, e o observador enfatiza a personalidade do agente. Por outro lado, o amor pode ser simbolizado apenas quando existe uma mútua e constante disponibilidade no que se refere às ações e às atenções do casal (Luhmann, 1991: p.39-42).

A distinção ilegítima entre os sexos não tem mais lugar no mundo hodierno. Neste cenário, a insegurança surge da incapacidade da antiga distinção sexual, podendo ser

vista como alternativa entre o amor verdadeiro e o falso amor, recebendo da semântica uma forma de vida (Luhmann, 1991: p.36-215).

“O caráter trágico já não reside no fato de os amantes não se encontrarem, mas no fato de as relações sexuais gerarem amor e no fato de não ser possível viver segundo ele nem libertarmo-nos dele” (Luhmann, 1991: p.215).

A relação íntima tem início com a estratégia biográfica, ou seja, quando uma das partes fala de sua vida pessoal a outra parte, dependendo tanto de fatores psicológicos quanto sociais. Apesar de valorizar um mundo extremamente pessoal, a sociedade moderna suspeita que não seja possível sustentar tal concepção (Luhmann, 1991: p.219-229).

Os psicoterapeutas substituem o romance, passando a orientar os amantes. Nas palavras de Luhmann (1991: p.224):

“É difícil avaliar a influência dos terapeutas sobre a moral (e a da moral sobre as terapeutas), mas decerto que ela é temível. Tal influência coloca no lugar do amor a saúde precária, a constituição individual carente de tratamento; para o amor produz então apenas a idéia de uma terapia recíproca prolongada com base num falso entendimento da sinceridade” .

No amor, a reflexividade implica em ambiguidades advindas da tentativa de explicar esse sentimento e nas incertezas que o cercam. O maior dos sentimentos pode resultar em repugnância (Korfmann, 2002: p.85). A reflexividade no amor descortina a vulnerabilidade do amante do amor, traduzida em gestos que denunciam a sua mácula, através da distinção do eu que ama a outra parte (Luhmann, 1991: p.185).

Existe um princípio essencialmente racional no amor conjugal. O compartilhamento de determinado espaço pode ser visto como uma forma de dar continuidade a certo estilo de vida. O matrimônio não se realiza com o intuito de alimentar

permanentemente os sentimentos passionais e um mundo ideal, mas de realizar aquilo que é significativo e importante para a pessoa.

Ao contrário dos interesses, o amor não calcula perdas e ganhos. Mesmo que se possa atingir certos objetivos, eles não serão alocados para o amor, já que os seus pontos são fluidos e servem para conscientizar o amor. Por outro lado, o altruísmo pode ser negado no amor na medida em que se destaca a vontade da(o) amante em também ser objeto de desejo (amado) (Luhmann, 1991: p.32-84).

As diferenciações sexuais diminuem quando os próprios motivos são resgatados ou quando se deseja atribuir ao outro sexo, justificativas ao casamento. Pesquisas revelam que os homens, mais do que as mulheres, costumam inicialmente criar um ser-amado romântico. Além disso, o sexo é considerado um elemento que mantém e intensifica o amor (Luhmann, 1991: p.195-198).

O amor é visto como um meio de comunicação simbólica na interação entre o “alter” e o “ego”. O fluxo de informação, a transferência da seletividade do *alter* (amado) para o *ego* (amante) transfere, portanto, o viver para o agir” (Luhmann, 1991: p.25).

“Quando nos apercebemos que, quer para o ego quer para o alter, se trata da questão relativa às relações entre pessoas e ambiente, de uma questão afinal que não pode ser simplesmente fixada através da descrição de características pessoais desejadas, torna-se difícil imaginar soluções ao nível de uma semântica transmissível de geração em geração pela tradição” (Luhmann, 1991: p.214).

A identidade é vista como um elemento dinâmico nas relações amorosas. Não se trata “do-modo-como-ela-sempre-é”, mas “crescendo-com-o-amor”. Por outro lado, não se deve descartar o conceito de estabilidade (Luhmann, 1991: p.43).

O marido não adverte a sua mulher dos riscos das investidas dos sedutores para não despertar-lhe a atenção e o interesse. Além disso, não se deve confiar unicamente na habilidade. A combinação entre conquista e auto-submissão pode ser interpretada como contraditória, apesar da submissão ser concebida pela mulher. Isto ocorre porque ambos acreditam na potencialidade do amante (Luhmann, 1991: p.77-79).

“Paradoxos semelhantes associam-se, corroborando a impressão segundo a qual é exatamente da construção que depende a obtenção de algo que não seria possível de outro modo. Assim, o amor pode ser considerado uma prisão, da qual não se gostaria de sair, ou também uma doença, preferível à saúde, ou uma prevaricação cuja respectiva penitência o prevaricador tem de pagar. Trata-se aqui, obviamente, de caracterizar uma oposição à normalidade, uma situação invulgar, situação essa que faz com que um comportamento invulgar se torne compreensível e aceitável” (Luhmann, 1991: p.80).

O ódio é considerado uma parte do amor, e vice-versa, ou seja, existe uma relação de mútua dependência entre eles. A falta de réplica no amor pode ser transformada em ódio (Luhmann, 1991: p.87-88).

“Os diferentes paradoxos (auto-submissão cativante, sofrimento desejado, cegueira que vê, doença desejada, prisão preferida, doce martírio) culminam na tese central do código: o desregramento, o excesso; aliás, apesar do alto apreço que o comportamento moderado desfruta, no amor tal vale como erro decisivo. O próprio excesso constitui o padrão de comportamento. Tal como acontece com todos os meios de comunicação, também neste caso o código necessita de prever em si próprio uma exceção para o seu próprio caso; só se torna institucionalizável através da assimilação de uma auto-referência negativa. Uma distância mais ou menos marcada face à razão e a prudência faz parte da semântica e das exigências para representar o amor” (Luhmann, 1991: p.84).

O amor é auto-destrutivo quando se considera o tempo, e deixa escapar aquilo que originou o amor ou o que alimentou a imaginação. Neste caso, o amor cede espaço à

confiança. É por isso que se pode afirmar que o casamento não alimenta o amor, pelo contrário, é transformado em indiferença (Luhmann, 1991: p.95-96).

A falta de continuidade no amor justifica a sua dificuldade, especialmente para as mulheres. É por isso que os temas morais surgem como instrumentos utilizados para a permanência do amor, mesmo que seja, em verdade, mera retórica. Valoriza-se a virtude porque se deseja eternizar o amor. Seria necessário estabelecer uma tensão entre sexualidade e moral, obrigatoriamente privadas e públicas. Algo de privado anunciado num espaço público (Luhmann, 1991: p.97-214).

O *plaisir* existe independentemente do amor, podendo o primeiro estar associado ao segundo. O *plaisir* é um auto-reconhecimento do sujeito, não existindo a dualidade inquietante entre amor verdadeiro e falso. Diante do próprio *plaisir* individual, não existe nenhum tipo de liberdade. Os *plaisires* podem ser subtraídos através do *plaisir*, a exemplo do amor paixão e das práticas masoquistas. A auto-tortura substitui a liberdade que não se pode alcançar. A extensão social se contrapõe à diminuição temporal do *plaisir*, vivido apenas de forma momentânea. O juramento do amor eterno é necessário e válido apenas momentaneamente porque precisa aplacar o temor da inconstância. A *coquetterie*⁴⁴ evita a decepção porque pressupõe a traição, e age de forma a maximizar conquistas. Não deseja perder-se no amor, mas colecionar conquistas através da galanteria. Na luta de braço entre o prazer e o amor, o primeiro sai vitorioso. O amor honesto é também vítima do fim do desejo, sendo transformado em obrigação, contradição apresentada a partir da distinção entre o amor e o casamento (Luhmann, 1991: p.114-119).

⁴⁴ O termo *coquetterie* não é utilizado da mesma forma por Simmel, sendo considerado um jogo feminino que vai da recusa à aceitação, mas que não é levado às últimas conseqüências, ou seja, o jogo amoroso não é concretizado.

A diferenciação entre o amor frívolo e o amor sentimental não pode ser criada dentro de um código *plaisir-amour*. Os elementos que compõem a trama amorosa devem ser analisados por si só: frivolidade como frivolidade, sentimento como sentimento. Tanto o “forçar da frivolidade” quanto o “idealizar do sentimento” não são observados de forma equilibrada na rotina do casamento, servindo para estimular o seu fim, de uma forma ou de outra (Luhmann, 1991: p.145-147).

“O amor parece ser todavia necessário à mediação entre os sexos. A aproximação é improvisada de um modo perspicaz, frívolo, fácil, a partir de cada situação oportuna; realiza-se sensível à ressonância, mas jamais de forma grosseira; sendo sustentada por sofismas que não temem ser descobertos, tornando-se já, pelo contrário, na base para o passo seguinte” (Luhmann, 1991: p.150-151).

Apesar da distinção bastante enfática entre amizade (espiritual) e amor (sensual), a sexualidade é utilizada como instrumento de revalorização da sexualidade. O amor não existe apenas em sua dimensão sexual, sendo enobrecido por essa na existência do amor (Luhmann, 1991: p.145-156).

O desenvolvimento da relação amorosa pode ser discutido a partir da distinção entre simulação do amor (“não sentido como tal”) e dissimulação do amor (“sentido como tal”). Esta distinção vai além da diferenciação estabelecida entre amor verdadeiro e amor falso porque apresenta uma dupla dissimulação que pode por em risco a relação amorosa (Luhmann, 1991: p.118).

O amor não é percebido de forma imediata, já que é desde o início acompanhado de uma *art de plaire*. A galanteria pode ser observada tanto no amor verdadeiro como no falso amor. A troca de gentilezas ou amizade pode resultar no envolvimento amoroso, mesmo que não se tenha consciência disso. Neste caso, deve-se tornar o amor consciente de si

mesmo. O teste do amor pode ser citado como um obstáculo futuro do amor. O amor pode ser o resultado da *coquetterie* quando uma pessoa absolve as suas próprias mentiras acerca do amor, ou seja, quando a *performance* é transformada em realidade. O código do amor apaixonado sustenta-se no curto período de tempo e dispensa qualquer fundamentação moral, considerando a sua natureza instável (Luhmann, 1991: p.116-122).

Para Luhmann (1991: p.10), os comportamentos sociais são codificados e absorvidos no romance. Isso explica a sua preocupação com a literatura. Nos romances, os personagens agem segundo determinado código, apesar da dificuldade em defender teses particulares que indiquem conceitos e padrões de comportamento. Sabe-se que a estruturação foi formada pelas diferenças históricas e regionais e que o romance tem servido de bússola do amor desde o século XVII.

Considerações finais

A semântica amorosa, tal como concebida por Luhmann, é marcada por um historicismo que limita o seu sentido teórico, restringindo-se a um discurso eurocêntrico incapaz de perceber as diversidades culturais. Em primeiro lugar, deve-se resgatar o sentido do conceito utilizado: semântica. Não se trata apenas de um conjunto de símbolos, mas da forma com que esses símbolos são significados dentro de cada contexto social. Deve-se, portanto, recusar o uso macrossocial de sua teoria e considerar a interação social proposta pelo autor. Do contrário, ter-se-ia de admitir que a semântica moderna tivesse

sido criada pelos europeus, sendo vista como um movimento centrífugo, e não descentralizado, como de fato ocorreu (Costa, 2005: p.122-123).

Como explicitado anteriormente, a noção de sistemas sociais é definida a partir dos sistemas apoiéticos, podendo ser percebidos de três maneiras: os sistemas vivos, os sistemas psíquicos e os sistemas sociais. Para pensar o amor, poder-se-ia falar na relação entre os efeitos produzidos pelo corpo quando se ama; os processos psicológicos decorrentes desse sentimento e os resultados operados advindos do processo de comunicação, dentro de um ambiente contingencial.

“Importante, diz Luhmann, numa formulação quase simmeliana, é que a confiança tem de ser dada livremente (o que, para ele, é sinônimo de contingente). Não pode ser exigida ou normativamente prescrita. Vale pela sua rejeição da alternativa possível da desconfiança. Isso não significa que toda confiança seja espontânea ou, como também diria Luhmann, ingênua” (Cohn, 1998: p.18).

Já que a segurança independe da ação do agente, o descompasso amoroso poderia ser associado aos elementos externos ao casal. Neste caso, o padecer do amor poderia ser tratado como uma realidade inconteste e a concretização do perigo, uma questão de tempo. O auto-engano pode ser também considerado nestes termos, quando da não aceitação de uma das partes do fim da relação e de sua incapacidade em perceber os efeitos causados pelas ações de ambos. Por outro lado, a segurança garantiria certa estabilidade no sistema amoroso e serviria de descanso ao indivíduo, não exigindo dele o gasto de energia observado na confiança. Na medida em que a confiança reduz a complexidade social, o sistema amoroso é sustentado dentro de determinada ordem social, mesmo que o vínculo amoroso por si mesmo não responda aos anseios da confiança, devendo-se considerar os objetos, os sujeitos e o tempo, ou seja, as dimensões da complexidade social.

Os processos de intensificação da diferenciação funcional da modernidade contribuem para a regulação mais satisfatória das interdependências entre relações sociais variadas, selecionando as interferências de forma mais equilibrada. Desta forma, as relações amorosas criam uma espécie de escudo contra outros sistemas funcionais e a tradição. O amor moderno é apresentado como um código de comunicação capaz de operar as trocas efetuadas entre os casais, respeitando as singularidades de cada um, de maneira fortemente individualizada, e, transformado em um ideal muito difícil de ser alcançado, ainda que recorrente. Mais importante do que os assuntos tratados pelo casal são as afinidades entre os temas tratados, elemento de formação da esfera íntima. Neste caso, a comunicação não se restringe a sua natureza discursiva, mas é ampliada através de olhares, gestos e contatos corporais (Costa, 2005: p.120). A superação da improbabilidade da comunicação amorosa pode ser exemplificada a partir do filme “*A vida secreta das palavras*” (*La vida secreta de las palabras*), de Isabel Coixet. O trauma sofrido por Hanna (Sara Polley) – violentada e estuprada por soldados em período de guerra – não a impediu de envolver-se com Jossef (Tim Robins). A “interpenetração interpessoal” foi construída através dos símbolos comunicativos da dor, ou marcas da violência sofridas por Hanna, superando a improbabilidade da comunicação, decorrente da individualização e da diferenciação.

É certo que o amor não é sustentado apenas pelo prazer, estando relacionado também à manutenção da vida social e aos interesses individuais. Por outro lado, a confiança no amor não se impõe, sendo oferecida ou negada de forma livre e contingencial. A segurança influencia a confiança, e vice-versa, na medida em que as relações são pensadas a partir da teoria dos sistemas. Neste sentido, o risco e o perigo

estão associados posto que o primeiro pode ser influenciado pelo segundo, ou seja, num mundo onde não há espaço para a privatização dos afetos, correr o risco pode significar apenas uma forma de auto-proteção ou caminho mais curto para a solidão sempre renovada em cada novo desencontro. Uma forma de minimizar o perigo nas relações amorosas é lançar-se ao desconhecido, arriscando-se. Neste caso, o sentimento de fracasso poderia ser mascarado ou minimizado. De fato, a confiança no amor seria negada, transformando a familiaridade – condição da confiança, mas não a garantia da sua permanência – em não-familiaridade. O processo de reflexividade dependeria do aumento da sensação de perigo. Nos casos em que essas barreiras fossem transpostas, o amor seria substituído pela confiança, através da redução da complexidade social. O desnudamento do amor simbolizaria o seu aniquilamento.

CAPÍTULO V

“O TEU AMOR É UMA MENTIRA, QUE A MINHA VAIDADE QUER”:

A DESCONFIANÇA NO AMOR EM ZYGMUNT BAUMAN

“Procurei viver, novas emoções
Talvez animado pela vaidade
De fazer sofrer outros corações
E bati na porta da infelicidade”.
Cartola e Elton Medeiros
(Sofreguidão)

Dentre os autores que influenciaram a trajetória de Zygmunt Bauman, destacam-se três nomes fundamentais: Antonio Gramsci, Albert Camus e Emmanuel Levinas. Em Gramsci, através de sua preocupação com as estruturas sociais e com “as condições de convicção na necessidade”; o niilismo de Camus e a ênfase na alteridade das relações e na importância da moderação ética desenvolvida por Levinas (Tester, 2002: p.55). Apesar dessas e de outras influências intelectuais, de diferentes orientações teóricas, Bauman é considerado um autor pós-moderno.

Os diversos temas trabalhados por Bauman: identidade, confiança, comunidade, globalização, política, modernidade, pós-modernidade, consumo, dentre outros; só serão acionados quando relacionados com o tema proposto, qual seja, o da confiança nas

relações amorosas. Neste sentido, este capítulo será dividido em quatro seções: V.1. “Modernidade e identidade” – onde serão apresentadas as distinções entre a modernidade sólida e a modernidade líquida, bem como a relação destes dois tipos de modernidade com a construção e os limites do conceito de identidade; V.2. *Homo consumens* e redes amorosas – que traz a cena o excesso de individualização e a fragilidade dos laços afetivos na modernidade líquida; V.3. Desejo, amor e desconfiança na modernidade líquida – que trata da tentativa de dissipação do paradoxo existente entre o *homo consumens* e o lugar do amor e V.4. Estratégias de proteção e desconfiança no amor líquido – formada pelas possibilidades estratégicas de definição das relações amorosas e da desconfiança característica da modernidade líquida.

V.1. Modernidade e identidade

A diferença da modernidade encontrada no século XXI, se comparada à modernidade do século XX, está na compulsividade e na obsessão da incompleta *modernização*. Uma sede de destruição criativa que se alastrou em nome da produtividade e da competitividade (Bauman, 2001: p.36). Inicialmente, a modernidade se caracterizaria pela crença na possibilidade de resolução de conflitos. Logo, as contradições seriam acompanhadas de um “manual” que apresentaria a melhor forma de resolvê-las. A universalidade e a fundamentação foram os instrumentos utilizados no moderno pensamento ético (Bauman, 2006: p.13). O controle exercido na modernidade sólida não

era exposto às grandes oscilações. As relações amorosas eram marcadas por certo padrão de estabilidade e controle, ao contrário da modernidade líquida.

A modernidade de hoje é diferente em dois aspectos. Em primeiro lugar, a quebra da antiga ilusão moderna de que se poderia construir um tipo de sociedade livre de conflitos e justa, que acabasse com as ambivalências ou as contradições existentes. A falta da regulação e a privatização das atividades é a segunda característica. A ênfase é dada à possibilidade de escolha do indivíduo, a partir do modelo de vida e de felicidade considerados por ele (Bauman, 2001: p.36-38).

Reconhecida por seu admirável tamanho, volume, maquinário pesado e conquista territorial, a era do *hardware* ou modernidade pesada foi substituída pela modernidade leve ou era do *software*. A “fábrica fordista” serve como modelo bem sucedido na modernidade pesada, um casamento que prometia fidelidade eterna quando da relação entre o trabalho e o capital (Bauman, 2001: p.132-134). Já na modernidade fluida ou era do *software*, o capital é cada vez mais extraterritorial e inconstante.

A liberdade das pessoas com as mãos livres existe em contraposição ao domínio daquelas que se encontram de mãos atadas. Tal afirmativa serve para pensar as relações tanto na modernidade pesada quanto na modernidade leve. O que muda é a forma com que essas relações são definidas. A agilidade ou a possibilidade de ação definem a capacidade de domínio sobre aqueles que não conseguem mover-se com a mesma agilidade ou não têm condições de deixar o lugar que ocupam quando desejam. Assim, a dominação se desenvolve na medida em que se é capaz de desengajar-se ou estabelecer a velocidade de tais mudanças, usurpando, concomitantemente, o direito dos que não conseguem estabelecer o mesmo ritmo, através da criação de barreiras (Bauman, 2001: p.139).

Os mais “escapadiços” ganham espaço na modernidade “fluida”, era do “desengajamento, da fuga fácil e da perseguição inútil”. O engajamento mútuo da modernidade sólida é então substituído pela astúcia dos que se movimentam sem serem vistos (Bauman, 2001: p.140-144).

A agilidade de Bill Gates impressionou Richard Sennett (apud Bauman, 2001: p.144). Gates preferia “*colocar-se numa rede de possibilidades a paralisar-se num trabalho particular*”, jogando sempre de forma a desenvolver o desapego sentimental e impressionando com a sua capacidade de criação em meio aos seus deslocamentos. A destruição de suas próprias criações se dá em nome das novas demandas, para o espanto de Sennett.

Diferentemente do espaço, o tempo pode ser modificado, tendo se transformado em um “*fator de disrupção: o parceiro dinâmico no casamento tempo-espaço*”. Isso significa dizer que a relação tempo e espaço deve ser vista como processual e não predeterminada. A valorização da duração é substituída pelo *carpe diem*. Tal indiferença transforma a imortalidade de uma idéia em um instrumento descartável de consumo, visto como uma mera experiência (Bauman, 2001: p.130-144).

A durabilidade deixa de ser um recurso e se transforma em um risco, na medida em que as múltiplas possibilidades enfraquecem a infinitude do tempo e desvalorizam a imortalidade. O advento do capitalismo pode não ter sido tão importante quanto os efeitos advindos da passagem da modernidade sólida à líquida (Bauman, 2001: p.146).

Michael Thompson (apud Bauman, 2001: p.145) afirma que as pessoas que se encontram próximas ao topo visam garantir a durabilidade de seus objetos e a transitoriedade dos outros. Para essas pessoas, a regra é nunca perder. Esta capacidade de

monopolização dos objetos pode ser útil à explicação da ocupação dessas posições. A ética do trabalho é transportada para as relações amorosas, criando outros padrões de relacionamento e transformando as formas de confiança existentes. Neste caso, poder-se-ia dizer que a escolha do par da pessoa bem-sucedida profissionalmente tenderia a ser desigual, uma relação clara entre dominante e dominada(o), porque existe um desnível profissional, diferenças de classe ou geracional. Em todo caso, situações de dependência.

No mundo instantâneo, o que importa é a busca da satisfação, independente das suas conseqüências, especialmente as responsabilidades dessa “escolha racional”. Sinais significativos da gratificação momentânea não sobrevivem às chances de gratificações futuras. Tudo que é volumoso, pesado e durável, enfim, tudo que iniba e faça cessar o movimento, passa a ser considerado um risco (Bauman, 2001: p.148).

Como aceitar uma cultura que nega a durabilidade? A cultura e a ética padecem de sentido. Segundo Bauman (2001: p.149):

“A memória do passado e a confiança no futuro foram até aqui os dois pilares em que se apoiavam as pontes culturais e morais entre a transitoriedade e a durabilidade, a mortalidade humana e a imortalidade das realizações humanas, e também entre o assumir a responsabilidade e viver o momento”.

Desde a perspectiva moderna, os fenômenos morais antecedem ao cálculo de benefícios e desvantagens, além de não se renderem a eles, visto que não obedecem a padrões regulares. Por isso, são considerados “não racionais”. A ambivalência é inata do indivíduo, apesar dele tentar escapar desse tipo de fraqueza. A moralidade é inevitavelmente *aporética*. Apenas as questões triviais podem ser tidas como boas, sem revelarem qualquer tipo de contradição. O seu provável destino é a irracionalidade, já que, desde a “ordem racional”, pretende-se moldar e disciplinar a ação. Aqui, a autonomia do

eu não tem lugar. A responsabilidade moral é o ponto de partida da sociedade, e não o seu resultado. A ambigüidade existente no âmbito da legislação ética evidencia a importância de tal assertiva (Bauman, 2006: p.15-20).

A afirmação de que a moralidade é não-universalizável não é utilizada para reforçar a concepção do relativismo cultural, mas antes para servir de contraposição a uma “versão concreta do universalismo moral”. A perspectiva pós-moderna da moralidade não foi criada para reforçar o argumento do relativismo da modernidade, servindo exatamente para negar certo paroquialismo moral disfarçado de uma ética universal (Bauman, 2006: p.15-22).

Segundo Bauman (2005: p.22-38), não há nada por descobrir na identidade, mas sim inventar com o intuito de atingir determinado ‘objetivo’, mesmo que se tenha que ocultar a verdade “sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade”. As identidades fixas e inegociáveis não são permitidas ou aceitas no mundo líquido moderno. “Em nosso mundo de ‘individualização’ em excesso, as identidades são bênçãos ambíguas”, variando entre o sonho e o pesadelo. É possível que essa relação ambivalente da sociedade líquido-moderna seja a mais comum e perturbadora, ocupando um lugar central nas discussões existenciais.

“Em nosso mundo fluido, comprometer-se com uma única identidade para toda a vida, ou até menos do que a vida toda, mas por um longo tempo à frente, é um negócio arriscado. As identidades são para usar e exibir, não para armazenar e manter” (Bauman, 2005: p.96).

A modernidade tornou-se sinônimo de movimento como causa da incapacidade de atingir a satisfação. Neste cenário, a identidade surge como um projeto não-realizado. “A

esse respeito, não há muito que distinga nossa condição da de nossos avós” (Bauman, 2001: p.37).

Na sociedade de consumidores, os símbolos relacionados à construção da identidade são considerados as moedas de troca e de venda, observados a partir da suposta expressão pública do *self*. A subjetividade dos consumidores é definida a partir das escolhas de compra. O que se define como a “materialização da verdade interior do self” não passa de uma “objetificação” material dessas escolhas (Bauman, 2008: p.24).

A questão do “quem sou?” surgiu na modernidade com a idéia de uma sociedade meritocrática, que se sobrepôs à sociedade pré-moderna de nascimento. A modernidade exige uma auto-definição a partir da biografia do indivíduo. O exemplo de Jean-Paul Sartre é bastante ilustrativo: para ser burguês, é necessário viver a vida toda como burguês. A pergunta “*Quem sou eu?*” só pode ser respondida a partir dos vínculos criados com os outros. Os relacionamentos humanos contribuem para as auto-definições, apesar de seus riscos. Há tanto uma preocupação moral em relação ao outro quanto uma auto-constituição do indivíduo (Bauman, 2005: p.56-75).

Não existe uma definição clara entre o que é “perverso” ou “saudável” no líquido espaço moderno. Salvo alguns casos, a exemplo da pedofilia e a da pornografia infantil, as formas de atividades sexuais costumam ser reconhecidamente benéficas para os males da mente humana, sendo cada vez mais legitimadas e aceitas. O *homo sexualis* não deve esforçar-se em responder se os desejos sexuais são naturais ou construtos sociais, mas preocupar-se com a forma mais adequada para si mesmo, dentre as diversas identidades sexuais, transformando uma sina imutável numa “vocação pessoal”. Por outro lado, na medida em que a *performance* suplanta o êxtase, o mistério que cercava a relação é

quebrado, “o físico está por dentro, a metafísica, por fora”. Apesar do atual estímulo sexual – cultivado nas novas academias que prometem resultados físicos milagrosos, além de excelentes remédios – o *homo sexualis* está fadado à frustração porque tais *performances* não suprem o vazio deixado (Bauman, 2004: p.64-76).

Os novos movimentos ou atores sociais são criticados por Bauman por ele não acreditar num lar óbvio a ser dividido pelos insatisfeitos sociais. O problema apontado da identidade pode ser identificado a partir de duas dúvidas centrais: a escolha da identidade e a permanência decorrente dessa escolha, já que a opção da identidade na modernidade líquida não se restringe à “construção social”. Há de se ter consciência de que a seleção das identidades é um exercício político (Szwako, 2006: p.3-4).

Neste novo cenário moderno, as identidades não ocupam mais o lugar de antes. Diante das indefinições próprias do mundo líquido moderno, a confiança nas relações amorosas flutua em meio a um oceano instável e turbulento. Afinal de contas, quem é esse sujeito que sobrevive a tantas incertezas? Por que navega? Onde pretende chegar?

V.2. *Homo consumens* e redes amorosas

As estratégias utilizadas entre desconhecidos, ou aquilo que Goffman denominou “desatenção civil”⁴⁵, são dispensáveis no mundo líquido moderno. Os celulares são suficientes para indicar a indisponibilidade e o isolamento que se quer manter com estranhos, em situações de co-presença. A recepção de mensagens exclui o risco presente no contato visual. O contato auditivo é menos arriscado do que o visual, com seus gestos e expressões involuntárias que não se adequam à rapidez com que os desejos de hoje são sufocados e substituídos pelos de amanhã (Bauman, 2005: p.32-77).

O consumo entre os indivíduos é anterior à modernidade líquida, não sendo, portanto, um fenômeno novo. O que se pode destacar no mundo líquido-moderno é a sua natureza fortemente social, “e apenas secundariamente psicológica ou comportamental: o consumo individual conduzido no ambiente de uma sociedade de consumidores”. Nesta nova realidade, a permanência cede espaço à transitoriedade, na hierarquia dos valores (Bauman, 2007: p.109-110).

A vida é normativamente regulada quando é distribuída em torno do papel de produtor. Já a vida gerida pelo consumo não precisa de normas. A “crítica ao estilo do produtor” foi substituída pela “crítica ao estilo do consumidor” (Bauman, 2001: p.90).

⁴⁵ Goffman distingue o envolvimento ‘principal’ ou ‘dominante’ do envolvimento ‘lateral’ ou ‘subordinado’. Para ele, os envoltimentos principais e subordinados são importantes porque nos permite mostrar que, a despeito da boa socialização dos membros dos grupos, mantém-se certa autonomia e distância (Manning, 2005: p.84). A análise das razões e ocasiões em que os indivíduos infringem uma determinada regra da desatenção civil é estendida pela questão da acessibilidade. A exigência do envolvimento mínimo pelos indivíduos – visando realizar as regras de acessibilidade – é provável no cotidiano dos encontros nas ruas de pedestres.

Bauman se aproxima de Simmel quando se utiliza de eventos da vida cotidiana, contados de forma quase anedóticas, através da dimensão psicossociológica e patológica dos processos sociais contemporâneos (Szwako, 2006: p.2). Um exemplo citado por Bauman compara a prática de “largar o parceiro” com a maneira com que os donos de cachorros têm abandonado esses animais. Três meses são suficientes para que seus donos percam o interesse por eles e simplesmente os joguem na rua, a fim de possuírem outro cachorro, mais ‘atual’ e valorizado pela cultura de massa (Bauman, 2005: p.71). Essa atitude suscita uma discussão moral acerca do ser humano:

“Os seres humanos podem ser reciclados em produtos de consumo, mas estes não podem ser transformados em seres humanos. Não em seres humanos do tipo que inspira a nossa busca desesperada por raízes, parentesco, amizade e amor – não em seres humanos com que possamos identificar-nos” (Bauman, 2005: p.101).

Contrário à teoria de Giddens – que acredita que a transformação das relações amorosas foi movida pela reestruturação capitalista, formada a partir do avanço das economias industrializadas – Bauman considera a individualização moderna extremamente perversa e danosa às relações humanas e aos laços afetivos (Redman, 2003: p.541).

A liberdade apresentada por Giddens quando se refere às relações puras é marcada por algumas limitações não apontadas pelo autor. Segundo Bauman (2005: 72), o primeiro problema deste tipo de relação estaria localizado na ansiedade gerada entre os parceiros quando da liberdade existente entre ambos. A abertura na relação não faz calar a constante pergunta geradora de ansiedade: “e se a outra pessoa se aborrecer antes de mim?”. A outra questão estaria ligada ao baixo esforço despendido nas relações de longo prazo, em

decorrência dos aparentes substitutos disponíveis no mercado. Nas palavras de Bauman (2005: p.72): “Somos cada vez mais moldados e treinados como, acima de tudo, consumidores, todo o resto vindo depois”.

Bauman (2008: p.32) afirma que nas “relações puras” giddensianas, os parceiros são tratados como objetos de consumo, da mesma forma que os mercados de bens, na medida em que se permite e se estimula a substituição ou rejeição daquele que não satisfaz de forma plena os anseios da outra parte.

“Uma ‘relação pura’ centralizada na utilidade e na satisfação é, evidentemente, o exato oposto de amizade, devoção, solidariedade e amor – todas aquelas relações ‘eu-você’ destinadas a desempenhar o papel de cimento no edifício do convívio humano. Sua ‘pureza’ é avaliada, em última instância, pela ausência de ingredientes eticamente carregados” (Bauman, 2008: p.32).

Ao final, as relações puras exercem certo magnetismo na medida em que transformam as ligações e os desfechos amorosos em “ações moralmente ‘adiafóricas’ (indiferentes, neutras)”, eximindo aquele que decide quebrar a aliança existente da responsabilidade da promessa do amor de construção e de preservação do vínculo afetivo. O cuidado pelo outro deixa de ser questão fundamental. Inspirada pelo modo de vida consumista, as relações puras prometem facilidade e liberdade, além de transformarem a felicidade em destino ou sorte, menos do que esforço pessoal (Bauman, 2008: p.33).

“O consumismo não se refere à satisfação dos desejos, mas à incitação do desejo por outros desejos, sempre renovados – preferencialmente do tipo que não se pode, em princípio, saciar” (Bauman, 2007: p.121).

Phil Hogan (apud Bauman, 2007: p.115) discute as novas mudanças do matrimônio, destacando a rapidez com que os casais entram em crise, entre oito meses a dois anos, e não mais a crise dos sete anos. As atuais noções de paciência e compromisso

levam uma das partes a desejar o fim daquele que não satisfaz os seus anseios. Mas descartar um computador estragado não é o mesmo que romper um relacionamento com alguém muito próximo.

Bauman (2004: p.28-30) apresenta as insensibilidades produzidas no mundo líquido-moderno a partir de algumas observações de um conceituado ‘especialista em relacionamentos’ de um dos mais reconhecidos jornais ingleses, partindo da idéia de que as promessas de compromisso são irrelevantes em longo prazo porque existem outros elementos que dão sustentação as nossas decisões: o grau de satisfação no relacionamento, sua viabilidade, considerando bens em comum, tempo despendido com a(o) parceira(o), filhas(os) etc. Desta forma, não se deve supor que o investimento despendido nas relações amorosas garante a estabilidade da relação. O parceiro amoroso é tratado como uma ação lucrativa ou um prejuízo que deve ser descartado. O problema é que “ninguém consulta as ações antes de devolvê-las ao mercado, nem os prejuízos antes de cortá-las”.

Entre as novas famílias constituídas, antolhos e protetores auditivos foram postos de lado. Tem-se, atualmente, uma disposição em refazer as relações definidas e retribuir o amor recebido. Os poderes de enlace da parentela são acionados quando da redução do magnetismo e do poder de controle da afinidade (Bauman, 2004: p.48).

“As alegrias da paternidade e da maternidade vêm, por assim dizer, num pacote que inclui as dores do auto-sacrifício e os temores de perigos inexplorados” (Bauman, 2004: p.60).

A interação acelerada e aparentemente frívola que revela os segredos mais obscuros no mesmo espaço em que apresenta uma lista de compras é quebrada na medida

em que o agente se dá conta que a única questão em jogo é a manutenção ou funcionamento do *chat* (Bauman, 2004: p.52).

“Não se deixe apanhar. Evite abraços muito apertados. Lembre-se de que, quanto mais profundas e densas suas ligações, compromissos e engajamentos, maiores os seus riscos. Não confunda a rede – um turbilhão de caminhos sobre os quais se pode deslizar – com uma malha, essa coisa traiçoeira que, vista de dentro, parece uma gaiola...e lembre-se, claro, de que apostar todas as suas fichas em um só número é a máxima insensatez!”

Para Szwako (2006: p.04), o distanciamento e o autocontrole exigidos como pré-condição dos laços amorosos já existiam na sociedade cortesã, tendo sido uma herança recebida pela sociedade burguesa. Portanto, a preocupação com o envolvimento deixaria de ser uma característica do mundo líquido moderno sugerido por Bauman.

Se “estar conectado” é menos custoso, pelo baixo grau de envolvimento exigido, é, por outro lado, considerado pouco produtivo, quando se pensa em termos de vínculos sociais mais duradouros. A principal vantagem do namoro pela internet é a facilidade do término da relação, sem remorsos e de forma simplificada. A ausência de compromissos mútuos é a tônica desse tipo de relação, e atende de forma satisfatória às novas exigências da escolha racional. A aparente comodidade dos namoros pela internet oculta uma realidade maior: o sentimento de vazio que circunda as relações amorosas, bem como a falta de confiança nos vínculos afetivos. A diferenciação presente na modernidade servirá para pontuar as mudanças elencadas: inicialmente, tem-se o homem sem qualidades, proveniente da modernidade precoce, pouco a pouco transformado no homem sem vínculos. “O *homo economicus* e o *homo consumens* são homens e mulheres sem vínculos sociais” (Bauman, 2004: p.82- 90).

Os altos índices de audiência dos programas que estimulam a idéia do amor romântico servem para ilustrar a necessidade e a carência dos expectadores. Em verdade, eles correspondem aos seus anseios (Cioffi, 2007: p.9). Por outro lado, esses mesmos anseios encontram-se cercados por sua lógica destrutiva, qual seja, a desvalorização dos vínculos afetivos e a conseqüente desconfiança nas relações amorosas.

Não existindo uma fórmula pronta e definitiva para escapar das ambivalências constitutivas das relações amorosas, lança-se mão de soluções temporárias ou placebos que possam postergar as questões fundamentais e irrespondíveis, garantindo que o indivíduo continue em movimento no jogo quase inevitável do mundo líquido-moderno (Bauman, 2005: p.75). “Chateação zero” é um termo que começou a ser utilizado, em 1997, no Vale do Silício, nos Estados Unidos, onde a revolução da informática teve início; e diz respeito à dedicação do empregado, ou a sua capacidade em responder de forma satisfatória aos chamados de emergência ou às atividades extras. Ter mulher e filhas(os) aumentaria o “coeficiente de chateação” porque dividiria a atenção do funcionário em outras áreas da vida (Bauman, 2008: p.17). O perfil profissional é modificado na modernidade líquida. Tradicionalmente, costumava-se dar preferência aos funcionários casados, por se acreditar que existiria, nestes casos, um maior grau de envolvimento e comprometimento, além da reduzida possibilidade de perda do funcionário, considerando o aumento da responsabilidade gerada pelo vínculo familiar.

Se o *fetichismo da mercadoria* não revelou o componente humano da sociedade de produtores, o fetichismo da subjetividade faz desaparecer o cenário excessivamente comodificado da sociedade de consumidores. Aqui, a subjetividade transforma-se em *fatíche*, segundo Bruno Latour. Nas palavras de Bauman (2008: p.23):

“Um fetiche – um produto profundamente humano elevado à categoria de autoridade sobre-humana mediante o esquecimento ou a condenação à irrelevância de suas origens demasiado humanas, juntamente com o conjunto de ações humanas que levaram ao seu aparecimento e que foi condição sine qua non para que isso ocorresse”.

O resultado dos mimos do mercado, que prometem segurança nas transações e falta de compromisso com a(o) outra(o) é a “desabilitação” social. O constrangimento face-a-face pode ser observado na medida em que ambas as partes são transformadas em objeto, significando não apenas avaliar o outro, mas também ser avaliado (Bauman, 2008: p.25-26).

O medo da solidão atrai os internautas, que adiam os seus encontros reais a fim de minimizarem os riscos. Mas a busca virtual de um parceiro ideal vem acompanhada de um inevitável desconforto (Bauman, 2008: p.24-25). A substituição do termo “relações” por “redes” serve para iluminar o que está em jogo aqui. Se o primeiro termo refere-se necessariamente a certo tipo de compromisso estabelecido entre as partes, o segundo não deixa dúvidas quanto à possibilidade de quebra do vínculo afetivo, ou seja, a liberdade para desconectar-se do outro. Cria-se uma necessidade de manter-se em rede, quando a segurança de uma relação estável é substituída pela necessidade do indivíduo em movimentar-se, posto à necessidade dele em permanecer na rede. O prazer da novidade e da diversidade é transformado em uma tarefa excessivamente cansativa. Os riscos são espalhados e promovem uma série de ansiedades (Bauman, 2004: p.13).

A forma obcecada com que as redes são evocadas simboliza a ausência de laços verdadeiramente seguros, a exemplo dos vínculos parentais e de amizade. Não se pode

substituir a agenda dos celulares pelo sentido de comunidade e intimidade que ficou para trás (Bauman, 2005: p.101).

Nas relações amorosas, a mudança dos termos “relações” por “redes” não deixa dúvidas quanto à relação de desconfiança estabelecida entre os casais da modernidade líquida. Paradoxalmente, o amor não deixa de ser cultivado e valorizado, ao menos em termos ideais.

V.3. Desejo, amor e desconfiança na modernidade líquida

Partindo de Leônia, uma das invisíveis cidades de Ítalo Calvino, marcada pelo desfrute de novas paixões, Bauman (2004: p.11) questiona o desejo cultivado no atual mundo líquido, lançando a seguinte questão: será que o desejo de relacionar-se não é substituído pela tentativa de evitar a paralisia que costuma tomar as relações duradouras? Afinal de contas, os relacionamentos devem durar?

A não satisfação do desejo, bem como a permanente crença de que se pode criar novos desejos, ou ainda satisfazê-los, movem a economia e o consumidor, transformando as suas necessidades em vícios (Bauman, 2007: p.106-107). O fato de o desejo ter a si mesmo como eterno objeto constante sufoca-o, mantendo-o insaciável. Por ter transformado o indivíduo num consumidor viciado, o desejo deverá ser substituído pelo “querer”, que supre a libertação do princípio do prazer. “A substância naturalmente gasosa foi finalmente liberada do contêiner” (Bauman, 2001: p.88-89). A combustão realizada

pelo desejo tem como matéria prima a presença da alteridade, que tenta aplacar certa humilhação e responder de forma vingativa certa afronta (Bauman, 2004: p.23).

Mas o desejo não nasce de uma hora para outra, ele precisa ser cultivado e alimentado. A questão colocada aqui diz respeito à ansiedade do mundo contemporâneo e a necessidade de satisfação imediata. Nas parcerias sexuais, há uma possibilidade de maior satisfação quando se opta por seguir os impulsos, em detrimento do desejo. Aos que resolvem seguir no contra-fluxo do consumo, resta um desejo tímido ou desconcertante em direção ao compromisso amoroso (Bauman, 2004: p.26-27).

O amor pode ser traduzido na disposição da junção de duas biografias, com experiências e recordações compartilhadas. “Significa um acordo sobre o futuro e, portanto, sobre um grande desconhecido”. A liberdade pode ser ofertada quando se deseja amar e ser amado, visando a não violação da liberdade da pessoa amada (Bauman, 2005: p.69). Seguindo as trilhas de Erich Fromm, Bauman (2004: p.21) considera a capacidade de amar uma rara conquista, num mundo carente de humildade, fê e coragem.

O amor não possui história própria, sendo um evento que não se controla ou planeja. Com o enfraquecimento do amor romântico, as experiências amorosas podem ser mais facilmente medidas do que antes, apesar da visível redução dos elevados padrões de amor (Bauman, 2004: p.17-19).

A irremediável dualidade dos seres constitui o *pathos* do amor. Eros não pretende sobreviver à dualidade. Todo amor tem a intenção de dominar. O problema em tal conquista é que o feitiço vira contra o feiticeiro, e o amor cai doente, assim que as incertezas e as precariedades são dissipadas (Bauman, 2004: p.22). O *pathos* do amor é

alimentado por um mistério que se deseja desvendar, podendo acabar pelo cansaço da espera ou pelo esvaziamento da curiosidade, quando satisfeita.

“O amor precisa de dualidade que permaneça insuperável. Mas o amor vive tentando superá-la. O sucesso, porém, é o toque de finados do amor”
(Bauman, 2006: p.111-112).

Uma *scientia sexualis* foi fortemente produzida, sufocando a *ars erotica*. O irmão de Eros, Antero – “gênio vingativo do amor rejeitado” –, conseguiu usurpar o domínio sobre o reino do seu irmão. Longe de ser uma fonte de felicidade e prazer, a sexualidade é tida como “fonte de opressão, desigualdade, violência, abuso e infecção mortal”. Depois de assumir o reino, Antero esquece a sua passionalidade e lascividade, proibindo a paixão entre os súditos e declarando que o sexo deveria ser racional e seguro, além de não dever alimentar nenhum tipo de ilusão (Bauman, 2004: p.56).

A promessa da *scientia sexualis* seria realizada quando da alforria do *homini sexuali*. Esta crença ainda tem força porque os *homini sexuali* são agora “objetos naturais” da investigação da ciência, e se reconhecem apenas em laboratórios e nas sessões terapêuticas, sendo isso, tudo o que lhes resta (Bauman, 2004: p.56-57).

Segundo Bauman (2006: p.113-114), “a afeição não é adorno, tempero ou suavização da desigualdade – é a fonte constante e mais profusa de desigualdade”. A dialética entre o amor e a dominação é discutida pelo autor a partir das reflexões produzidas por Max Scheler: *Ágape* – movido pelo pecado de concupiscência – é tido como o ideal do amor cristão. *Ágape*, a exemplo de Cristo, tudo oferta, sem nada pedir.

A morte do amor é “pré-programada”, não necessitando de doenças contingentes. A essência do amor é formada por um distúrbio que não se pode curar. O antídoto do

distúrbio mata também o amor. O dever pode ser o substituto do amor, assim como a “rotina confortavelmente familiar” ocupa o lugar de aventuras excitantes. Se o amor sobrevive na luta árdua, o dever segue um rumo tranquilo, podendo ser transformado em hábito. Ao final, o dever apunhala o amor, levando consigo o seu tormento e encanto (Bauman, 2006: p.114-117).

A excreção da oxitocina, substância química que alimenta a libido, ativa a dopamina, substância que deixa o indivíduo em estado pleno de felicidade. Estudos recentes mostram que essa “paixão” ou “amor” é mantido certo período de tempo, em geral cerca de dois anos. Se o amor é uma droga, a culpa de alguns poderia ser minimizada com a justificativa biológica, eximindo o indivíduo, por exemplo, da acusação de falta de caráter, quando da quebra narcísica do pacto amoroso. Poder-se-ia esperar que os novos produtos farmacêuticos resolvessem o problema da falta de amor. Ou então, dependendo do cliente, que se produzisse alguma outra droga que neutralizasse a dor do fim de um relacionamento, quando o desejo de uma das partes acabasse, e com ela o interesse pela relação (Bauman, 2007: p.137-138). Aqui, o problema da confiança nas relações amorosas seria resolvido num balcão farmacêutico.

Em oposição às fantasias do amor, tem-se apenas a rotina fixada como uma possível saída ou abrigo (Bauman, 2006: p.121). Essencialmente, o desejo é a vontade de destruição ou auto-destruição, formado por um impulso centrípeto, ao contrário do amor, que é a vontade de cuidar e de zelar pelo objeto cuidado, sendo considerado, portanto, um impulso centrífugo. Enquanto o amor pretende assimilar o sujeito no objeto, através de um movimento expansivo, o desejo tem a intenção simplesmente de aniquilar o seu objeto. Assim, tanto o amor quanto o desejo ameaçam o seu objeto. No primeiro caso, o amor

pode escravizar o seu objeto, através de uma cuidadosa malha protetora, com vistas à proteção. No segundo caso, o desejo destrói o seu objeto e a si mesmo. O esforço observado do amor em perpetuar o desejo não ocorre de forma inversa, já que o desejo não aceitaria os grilhões do amor. Desejo e amor são “e/ou” (Bauman, 2004: p.24-25).

A relação estabelecida entre sexo e amor, dentro do modelo de família tradicional, não era tão inútil e constrangedora como se supunha. As atuais contradições da sexualidade sugerem que as restrições do passado poderiam ser vistas como habilidades culturais, ao invés de um modelo fracassado e equivocado (Bauman, 2004: p.65). Por outro lado, não se pode negar a relação de dominação masculina existente no mundo patriarcal. As habilidades culturais a que Bauman se refere tratam da falta de liberdade feminina, elemento definidor da relação entre o amor e o desejo. Mais importante do que pensar na manutenção ou permanência das relações amorosas nas sociedades tradicionais seria discutir a forma com que essas relações afetivas foram perpetuadas. Neste sentido, não se poderia falar, por exemplo, em liberdade feminina. Conseqüentemente, a confiança nas relações amorosas teria de ser pensada dentro desta relação de dominação masculina.

O sexo do *homo faber* era acompanhado pelo amor e pela vontade de perpetuar a espécie. A estabilidade nas relações amorosas era considerada “produto principal”, e não refugio dos atos sexuais, a exemplo do que ocorre com o *homo consumens*, que é mais reconhecido segundo os parâmetros de maior rotatividade das relações. Aqueles que não se enquadram neste modelo, porque são mais propensos a se ligarem a um único “bem”, são considerados fracos, sendo excluídos da sociedade de consumo. O *homo faber* erigia e sustentava as relações humanas através de sua capacidade sexual. O *homo consumens*, liberto dessa lógica, utiliza as suas habilidades sexuais de maneira mais imaginativa e

original. Apesar disso, as angústias do *homo faber* não são diferentes das do *homo consumens*, havendo, portanto, uma mesma origem entre eles. A insegurança é um componente constante na modernidade líquida. Portanto, não existem mecanismos que imobilizem as conseqüências de certo episódio, podendo apenas ser adiado ou suspenso por determinado tempo. Mas as dúvidas do próprio recipiente da suspensão se alastram sem que se possa evitar a fonte desgastante de insegurança. Neste sentido é que se pode afirmar que as angústias do *homo sexualis* não são diferentes das do *homo consumens* (Bauman, 2004: p.66-70).

Qual a relação entre tais angústias e a confiança nas relações amorosas? Por que a estabilidade e a criatividade não são suficientes na manutenção do amor? Neste caso, haveria saída para a confiança nas relações amorosas, ou se pode condená-la à morte?

V.4. Estratégias de proteção e desconfiança no amor líquido

Claude Lévi-Strauss (apud Bauman, 2001: p.118) refere-se a duas estratégias humanas de enfrentamento da alteridade: a *antropoêmica* e a *antropofágica*. A primeira estratégia consiste em isolar ou eliminar o estranho, como por exemplo, o aprisionamento, o homicídio ou o isolamento espacial. Os espaços de consumo representam a estratégia fágica, objetivando minimizar ou combater a alteridade.

As estratégias de proteção, diante do risco apresentado pela modernidade líquida, são as de fixação ou de flutuação. No primeiro caso, pretende-se conservar a relação, mesmo diante das incertezas. Para tanto, cria-se uma teia de proteção que abarca a

renúncia e a rotina. O problema é que essa teia pode significar uma prisão. No segundo caso, não existe uma disposição prévia para concessões, a não ser que haja certo equilíbrio no cálculo custo-benefício. Diante da insegurança inveterada no amor, deve-se escolher uma das duas estratégias citadas. Na estratégia de fixação, há um esforço em fugir dos sentimentos erráticos, para que se possa manter a estabilidade da relação vivida. Já na estratégia de flutuação, observa-se um movimento de abandono ou fuga da insegurança. Neste caso, busca-se encontrar a segurança sem desprender muito esforço (Bauman, 2006: p.115).

O amor clama pela *fixação*, quando inseguro e temeroso de si mesmo. Em um movimento contraditório e ambivalente, esvai-se na medida em que se aproxima de seu ideal. “O ideal do amor é a sua tumba, e o amor pode chegar lá apenas como cadáver”. O alicerce do amor é formado tanto pela alegria quanto pelo sacrifício contínuo. Na estratégia da *flutuação*, pretende-se usufruir apenas quando as alegrias excedem as concessões feitas numa vida a dois (Bauman, 2006: p.118-122).

“A fixação alarga a vida de amor, mas apenas na forma de aparição pairando sobre a tumba; ao passo que a flutuação cancela o laço irritante entre estabilidade e não-liberdade à custa de impedir o amor de visitar as profundezas que ele, aliás alegremente, se bem que perigosamente, intui. Parece que não pode sobreviver o amor às tentativas de curar sua aporia; que ele pode perdurar, como amor, somente em sua ambivalência. Com o amor, como a própria vida, é a mesma de novo: somente a morte é sem ambigüidade” (Bauman, 2006: p.127).

É exatamente porque se vive num mundo líquido e instável, que os laços de confiança e segurança são importantes. Para que se possa seguir adiante, é importante que se tenha em quem se apoiar, principalmente nos momentos difíceis. Por outro lado, a exigência de uma velocidade cada vez maior consome o tempo que se tinha para se

construir e fortalecer os laços de intimidade. Como diria Bauman (2007: p.142): “não se pode ficar com a torta e comê-la”.

O tamanho da hipoteca sugere o grau de insegurança quando das flutuações emocionais futuras. Ou seja, se o investimento é baixo, o grau de insegurança tenderá a ser menor. “Uma relação de bolso é a encarnação da instantaneidade e da disponibilidade” (Bauman, 2004: p.36-37).

A segurança e a confiança buscadas no amor são confrontadas com as exigências desse amor, não existindo uma forma de evitar os seus riscos. Os recursos pagos para inibir os riscos, numa sociedade de consumo, não podem ser utilizados no amor. Por outro lado, os relacionamentos amorosos são deformados e reduzidos à fórmula ‘consumista’, que

“requer que a satisfação precise ser, deva ser, seja de qualquer forma instantânea, enquanto o valor exclusivo, a única ‘utilidade’, dos objetos é a sua capacidade de proporcionar satisfação. Uma vez interrompida a satisfação (em função do desgaste dos objetos, de sua familiaridade excessiva e cada vez mais monótona ou porque substitutos menos familiares, não testados, e assim mais estimulantes, estejam disponíveis), não há motivo para entulhar a casa com esses objetos inúteis” (Bauman, 2005: p.70).

Na falta de compromisso, os riscos não intimidam tanto nas relações amorosas. Mas não se pode traduzir este tipo de relação apenas em comodidade. O outro lado da moeda é que a “coisa” a ser consumida é outro ser humano (Bauman, 2007: p.140). O problema desse jogo é que não se trata da relação de um indivíduo com um produto, mas de um indivíduo “contra” o outro. O permanente risco do auto-reprovação leva mulheres e homens a minimizarem a complexidade vivenciada, a fim de tornar os seus sofrimentos inteligíveis e tratáveis (Bauman, 2001: p.48).

“Lutamos veementemente pela segurança que apenas um relacionamento com compromisso (e, sim, um compromisso de longo prazo!) pode oferecer – e no entanto temos a vitória não menos que a derrota”. Nossas atitudes em relação aos vínculos humanos tendem a ser penosamente ambivalentes, e as chances de resolver essa ambivalência são hoje em dia exíguas (Bauman, 2005: p.75).

A ambiguidade cerca a posição do “indivíduo sem vínculo” na modernidade líquida. A liberdade dos relacionamentos “sem compromisso” é ao mesmo tempo desejada e temida. O resultado dessa ambivalência é a presença corriqueira da insegurança e a dúvida sobre as possibilidades existentes. A oferta de compromissos existentes e a fragilidade presente em cada um desses compromissos servem como fatores inibidores das relações íntimas duradouras por não inspirarem confiança. O medo da solidão tem como cenário a atual falta de confiança em espaços tradicionalmente seguros, a exemplo do ambiente familiar e de trabalho. A liberdade do movimento ou alta velocidade deixa de ser um benefício e transforma-se em uma atividade exaustiva. Além disso, as incertezas não se evaporam com a velocidade, sendo apenas distribuídas de outra forma (Bauman, 2005: p.38-69).

O conceito de identidade é importante por estar relacionado a outro mais central neste trabalho: o de segurança. Na sociedade líquido-moderna, a ansiedade ocupa o indivíduo que possui um lugar pouco definido e fluido. Por outro lado, a fixação do indivíduo não tem boa aceitação social, dado as inúmeras oportunidades que o cercam (Bauman, 2005: p.35).

O significado do amor não pode ser decifrado com o que há de permanente, completo e imutável, mas com o que há de transcendente e criativo. Desta forma, não se pode evitar o risco no amor. Amar é invariavelmente, arriscar (Bauman, 2004: p.21).

As ações guiadas pela insegurança dos amantes costumam ser pouco construtivas, variando entre a tentativa de agradar e a de controlar o seu parceiro. O *échangisme* – conhecido no Brasil como troca de casais ou suingue – não é considerado adultério porque todos participam de forma a garantir que o interesse dos casais seja preservado, com o intuito de deixá-los menos inseguros, através inclusive da tentativa de respaldo legal. Para ser considerado um *échangisme*, deve-se associar-se aos clubes que definem previamente as regras e garantem a satisfação sexual do impulso de forma prática e rápida. Além disso, os interessados evitam a possível exigência de benefícios, por se tratar de um encontro episódico. Mais uma vez, deve-se trazer aqui a questão das angústias ou frustrações amorosas. Será que o sexo em si é importante? Nas trilhas de Volkmar Sigusch, Bauman (2004: p.71-72) afirma que “se a substância da atividade sexual é a obtenção do prazer instantâneo, ‘então o mais importante não é o que se faz, mas simplesmente que aconteça”.

A promessa de fidelidade na relação baseada em fortes sentimentos é arriscada e gera um grau de dependência não muito valorizada nos dias de hoje. Mas Bauman (2004: p.112) diz que essa dependência é considerada uma *responsabilidade moral pelo outro*, tanto na visão de Knud Løgstrup quanto na de Emmanuel Levinas. Løgstrup enfatizou a “naturalidade” e a “normalidade” da confiança quando as parcerias instáveis ganharam força, em detrimento do tradicional “até que a morte nos separe”. Para ele,

“Era a suspensão ou supressão da confiança, e não o seu dom incondicional e espontâneo, que constituía uma exceção causada por circunstâncias extraordinárias que, portanto, exigiam uma explicação” (Bauman, 2004: p.112).

A confiança não é muito estimulada nas relações atuais porque exige um alto grau de reflexividade. Mas existem evidências contrárias a tal assertiva que apresentam uma variabilidade nas regras e uma deficiência ou fraqueza das relações. Será que a incerteza endêmica que assola a confiança no atual contexto não permite que se possa levar em conta as considerações de Løgstrup de que se deve “investir as esperanças de moralidade na espontânea tendência endêmica à confiança?” Bauman responde a essa questão afirmando que Løgstrup acredita numa espontaneidade pré-reflexiva. Ou seja, a desumanidade pode ser gerada pela reflexão (Bauman, 2004: p.114). No lugar da esperançosa confiança do impulso moral, tem-se hoje a ansiedade jamais mitigada da incerteza. “A confiança é o modo-de-viver-com-ansiedade, não o modo de dispor da ansiedade” (Bauman, 2006: p.133).

Em Bauman (2006: p.134), confiar ou desconfiar é uma ambivalência sem solução. Se a confiança pode significar a vulnerabilidade de quem confia, a desconfiança pode levar o indivíduo a níveis insuportáveis de esgotamento. A confusão e a instabilidade gerada pelo ato de confiar e desconfiar, simultaneamente, leva o indivíduo a buscar ajuda na própria sociedade. Segundo ele, Stephen Toulmin diz que na “ética dos estranhos”, o mais importante é a obediência às normas, sendo esparsas as oportunidades de discricção. Na “ética da intimidade”, é a discricção que importa. Aqui, as regras estritas não são relevantes.

“Mas o que aprendemos antes de mais nada da companhia de outros é que o único auxílio que ela pode prestar é como sobreviver em nossa solidão irremível, e que a vida de todo mundo é cheia de riscos que devem ser enfrentados solitariamente” (Bauman, 2001: p.45).

Considerações finais

A individualização é considerada uma fatalidade tanto no estágio sólido e pesado quanto no estágio fluido e leve da modernidade. Isso significa que não se pode escolher acerca do processo de individualização. Os riscos e as contradições não são mais resolvidos socialmente, mas de forma individualizada. Apesar de serem produzidos socialmente, precisam ser resolvidos individualmente (Bauman, 2001: p. 43).

O término da relação entre os casais é um fator complicador, considerando a relação consumista existente das partes. O conflito entre os indivíduos é definido a partir da “soberania do consumidor”, já que eles são tanto consumidores quanto objetos de consumo. Por outro lado, tem-se um problema com a consciência moral (Bauman, 2007: p.141). “Se 'ser-para' significa agir por causa do outro, é o bem-estar ou a dor do outro que emoldura minha responsabilidade, dá conteúdo ao ‘ser responsável.’” (Bauman, 2006: p.106).

Perguntar o motivo pelo qual se deve ajudar o outro representa um indício da morte da conduta moral, segundo Emmanuel Levinas. Løgstrup enfatiza que se deve excluir um motivo ulterior nas ações morais (Bauman, 2004: pl.114-115). A conduta ética deve estar acima das distorções motivacionais. A desistência ou abandono em certa relação amorosa não deveria motivar a parte prejudicada na relação, mas servir para alimentar o desejo de uma relação mais profícua. Mais importante do que a certeza que não se tem, é a esperança que se alimenta (Bauman, 2004: p.115).

“O que se chegou a associar-se com a noção pós-moderna da moralidade é muitíssimas vezes a celebração da ‘morte do ético’, da substituição da ética pela estética.” (Bauman, 2006: p.06).

A sociedade deixa de ser um árbitro de princípios, por vezes duro e rígido, para ser um “jogador astuto, ardiloso e dissimulado”. A coerção direta é substituída pela obrigatoriedade que o indivíduo tem de manter-se no jogo, sem definições de como se viver nem regras definidas. A forma de derrotar esse tipo de jogador seria adotar o seu próprio jogo. O Dom Juan de Molière, Mozart ou Kierkegaard foi tido como o fundador desse estratagema. Para Kierkegaard (apud Bauman, 2005: p.58-59), o segredo das conquistas de Dom Giovanni de Mozart estava na sua capacidade de terminar rapidamente uma relação, aventurando-se em outra, num constante estado de autocriação. A estratégia do *carpem diem* reflete um mundo oco que dissimula durabilidade e consistência.

“A distinção entre liberdade ‘subjéitiva’ e ‘objetiva’ abriu uma genuína caixa de Pandora de questões embaraçosas como ‘fenômeno versus essência’ – de signifição filosófica variada, mas no todo considerável, e de importância política potencialmente enorme” (Bauman, 2001: p.24).

A necessidade de liberdade não é necessariamente uma regra, já que pode haver o sentimento de liberdade mesmo entre os que vivem em algum tipo de escravidão. Argumenta-se de forma falaciosa que alguns indivíduos deveriam ser levados ou forçados a compreender a necessidade de serem “objetivamente” livres (Bauman, 2001: p.25). A falta ou a crise de normas, caracterizada como anomia social, apresenta essa incapacitação. Por outro lado, a rotina criada pelo funcionamento das normas pode proteger, mesmo que também possa apear, diria Bauman (2001: p.28) acerca do pensamento de Richard Sennett. O “interesse público” é regido pelo “privado”, estando o primeiro restrito ao interesse pela vida privada das pessoas públicas. Richard Sennett acredita que o compartilhamento da intimidade serve como um método, senão o único

método de “construção da comunidade”. Tais comunidades são formadas por frágeis relações e pela procura inalcançável de um porto seguro (Bauman, 2001: p.46-47).

Declarar a própria infelicidade é mais fácil do que identificar os seus sintomas. Objetivando apresentar o sentimento de forma tangível, o indivíduo se utiliza de outros exemplos ao redor de sua vida. Neste sentido, as experiências íntimas são compartilhadas em programas de entrevistas, com a aprovação do público em geral (Bauman, 2001: p.78-82). O “privado” coloniza o “público”, ou seja, o primeiro tolhe e expulsa aquilo que não é expresso completamente, “sem deixar resíduos, no vernáculo dos cuidados, angústias e iniciativas privadas” (Bauman, 2001: p.49).

“O indivíduo de jure não pode se tornar indivíduo de facto sem antes tornar-se cidadão. Não há indivíduos autônomos sem uma sociedade autônoma, e a autonomia da sociedade requer uma auto-constituição deliberada e perpétua, algo que só pode ser uma realização compartilhada de seus membros” (Bauman, 2001: p.50).

A teoria crítica pretendia se opor a um mundo totalitarista, contrário a qualquer tipo de variedade ou contingência. A autonomia e a liberdade eram as suas bandeiras, ou o direito à diferença. O significado é o de reestabelecer a ligação entre as perspectivas do indivíduo *de facto* e a do indivíduo *de jure*. Nas palavras de Bauman (2001: p.34-51):

“Indivíduos que reaprenderam capacidades esquecidas e reapropriaram ferramentas perdidas da cidadania são os únicos construtores à altura da tarefa de erigir essa ponte em particular”.

Os açoites foram substituídos pelo “faça você mesmo” e transformou-se em auto-flagelação. Isso significa que os capatazes não precisam receber ordens dos faraós para que punam os displicentes (Bauman, 2001: p.60). O poder político não perdeu apenas em potência criadora, mas principalmente em potência capacitadora. Não se pode dizer que a

guerra contra a emancipação foi inútil, mas saber que se deve valorizar aquilo que outrora fora esquecido: a participação da “*esfera pública*” e do “*poder público*”. A saída para uma nova vida em comum leva em conta o exame das alternativas de política-vida (Bauman, 2001: p.62).

Deve-se concordar com Bauman que trazer à tona o argumento da “falta de intencionalidade” esconde ou mascara a cegueira ética do mundo hodierno. Quando se compartilha angústias, desejos e realizações com outra pessoa, mais especificamente numa vida a dois, supõe-se que exista um alto grau de cumplicidade e de confiança. A árdua construção que esse tipo de ‘empreendimento’ exige parece nada significar ao término das relações amorosas. Em muitos casos, a confiança se transforma rapidamente em desconfiança. Isso acontece porque não há uma preocupação ética com o outro. Sair ou desistir de uma relação não deveria significar a destruição ou a falta de compromisso com a pessoa que não se deseja mais conviver, ao menos nos termos estabelecidos por um casal. Se há uma enorme capacidade criativa e adaptativa para estender uma relação por anos e anos, dever-se-ia desenvolver outra, mais admirável em termos éticos, a capacidade de enxergar o sofrimento de quem fica e a preocupação com a sua reabilitação para amar. Em outras palavras, substituir o impulso egoísta que costuma tomar aqueles que estão prontos para uma nova relação por um cuidado altruísta pelo antigo bem amado. A prática egoísta e auto-centrada pode ser facilmente observada quando da brusca substituição da(o) parceira(o). Trata-se de um cálculo racional para minimizar os riscos de sofrimento e frustração. Envolver-se com uma terceira pessoa pode proporcionar certo sentimento de conforto e bem-estar quando do término de uma relação mais estável. Normalmente, a parte deixada é pega de surpresa e precisa trabalhar a perda da(o) outra(o) na sua ausência,

ao contrário dessa(e) outra(o), que saiu da relação de forma mais elaborada, despedindo-se silenciosamente e a cada dia. Mas por que uma relação tão duradoura e densa é facilmente transformada num sentimento de desprezo ou desdém? Como reduzir a importância de alguém com quem se dividiu por anos e anos, sonhos e frustrações? O sentimento de preservação dos laços familiares deveria ser estendido às relações amorosas. Aquela sombra que insiste em apontar os defeitos de um amor perdido, e persegue o presente do outro em busca de um passado morto – tal como a personagem Sofia (Anália Couceyro) em *O passado (El pasado)*, filme dirigido por Hector Babenco – poderia ser reinventada, como parte daquilo que se é, formado a partir do que se foi. É certo que a relação que Sofia estabelece com Rimini (Gael García Bernal) é obsessiva. A sua incapacidade de lidar com a perda é pouco a pouco revelada no filme.

Independente das motivações que levam um casal à separação, dever-se-ia tentar desenvolver a capacidade crítica de Virgínia Woolf, interpretada por Nicole Kidman no filme *As horas*: “não posso continuar estragando a sua vida”. Em nome de tudo o que ela viveu com o seu marido Leonard Woolf, interpretado por Stephen Dillane, ela diz ainda: “não acho que duas pessoas tenham sido mais felizes do que nós fomos”. Em contraste com esse amor, considerado raridade no mundo líquido moderno, o filme *Closer (Perto demais)*, dirigido por Mike Nichols, traz a indagação da personagem Jane Jones ou Alice Ayres (Natalie Portman); como era conhecida por Daniel Woolf (Jude Law), acerca do risco que se pode correr quando do envolvimento com uma terceira pessoa, referindo-se à relação dele com Ana (Julia Roberts). Corre-se o risco porque se deseja, de forma consciente – “tem sempre um momento: posso me entregar ou resistir. Não sei quando foi o seu, mas ele existiu”, afirma Alice. A escolha do falso nome da personagem, Alice

Ayres, se dá em uma praça de Londres que homenageia pessoas comuns que morreram para salvar outras vidas. Em uma das placas, o nome de Alice, filha de um pedreiro que salvou três crianças em um incêndio. Mesmo num tempo em que o amor é transformado em consumo, e a confiança nas relações amorosas é substituída pela necessidade de manter-se em uma rede narcísica, Jane escolhe ser Alice. O sentido moral de sua escolha poderia ser expandido para a confiança no mundo privado dos afetos. Mas Bauman não apostaria nisso.

Hannah Arendt deixa a questão da verdade em aberto quando a confia a Deus. Isto significa dizer que não existe um dono absoluto da verdade e que esta só poderá ser descoberta, caso ela exista, numa conversa verdadeiramente genuína. Bauman (2004: p.107-179) afirma que “a vitimização dificilmente humaniza suas vítimas” e nem reserva um lugar nos píncaros da moral. A verdade sobre o amor poderia começar então com uma reflexão moral acerca dos comportamentos adotados no mundo líquido moderno.

Bauman conclui que apesar da necessidade dos afetos, relacionada ao distanciamento criado pelo sistema de proteção do mundo líquido moderno, as relações amorosas são vistas com extrema desconfiança. A sociedade de consumo não consegue escapar de sua própria armadilha. A insatisfação é sempre renovada.

CAPÍTULO VI

“INFINITO ENQUANTO DURE”:

A CONFIANÇA NAS RELAÇÕES AMOROSAS À LUZ DE ANTHONY GIDDENS

“Me dá medo e vem me encorajar
Fatalmente, me fará sofrer
Ando escravo da alegria
Hoje em dia, minha gente
Isso não é normal
Se o amor é fantasia
Eu me encontro ultimamente
Em pleno carnaval”.
Vinicius de Moraes e Toquinho
(Escravo da alegria)

O trabalho de Antony Giddens é marcado por uma série de influências teóricas tanto dos clássicos – uma exegese comparativa das obras de Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim – quanto de perspectivas sociológicas mais recentes – o estrutural-funcionalismo de Parsons e Merton, o situacionismo de Goffman, a fenomenologia de Schutz, a etnometodologia de Garfinkel. Além disso, em um contexto mais amplo e interdisciplinar, pode-se citar ainda o pós-estruturalismo de Foucault, a psicanálise de Freud, a geografia de Hagerstrand, as contribuições de Erikson e Mead, dentre outros.

Essas abordagens serviram de alicerce à teoria da estruturação⁴⁶ Giddensiana, formada a partir das práticas sociais ordenadas pelos agentes no tempo e no espaço de forma reflexiva. Nas palavras do autor:

“Na teoria da estruturação, a estrutura sempre foi concebida como uma propriedade dos sistemas sociais, ‘contida’ em práticas reproduzidas e inseridas no tempo e no espaço (Giddens, 2003: p.200)⁴⁷”.

Analisando o fenômeno da confiança nas relações amorosas em Giddens, dever-se-ia falar no modo com que as interações sociais em situações de co-presença estão interligadas aos sistemas de distanciamento de tempo-espaço, situando as conexões entre análises sociológicas “micro” e “macro”.

O debate mais amplo acerca da teoria formulada por Giddens – na tentativa de explicar as transformações da alta modernidade – será útil à discussão da confiança nas relações amorosas. Na apresentação das peculiares mudanças advindas da modernidade, deve-se tocar em três pontos fundamentais: *a separação tempo e espaço, os mecanismos de desençaixe e a reflexividade institucional*. Depois dessa incursão mais geral, duas obras serão analisadas com mais vagar: *A transformação da intimidade e Modernidade e identidade*, além das críticas desses dois trabalhos, apresentadas por outros autores. Considerando a prioridade do tema dessa tese, este capítulo será dividido da seguinte forma: VI.1) a confiança na alta modernidade; VI.2) das formas de amar: rupturas e continuidades; e VI.3) amor e auto-identidade: os manuais de auto-ajuda e a terapia.

⁴⁶ Quando criou a teoria da estruturação, Giddens (2003: p.233) pretendeu fugir dos enfoques unilaterais, ou da agência ou da estrutura. Segundo ele, poder-se-ia falar tanto no conflito – *“luta entre atores ou coletividades expressas como práticas sociais definidas”* – quanto em contradição (estrutural) – *“disjunção de princípios estruturais da organização do sistema”*.

⁴⁷ Giddens (2003: p.433) não vê diferença lógica ou metodológica entre a Sociologia e a Geografia humana.

VI.1. A confiança na alta modernidade

Para os gregos, a palavra sina (*moira*) era considerada poderosa, pois era responsável até pela condenação à morte. Era a “mais antiga que o mais antigo dos deuses”. Já na alta modernidade – referente a um mundo direcionado para a dominação da natureza, onde não há espaço formal que trate das noções de sina e destino – há uma preocupação em controlar e aferir os riscos dos eventos vivenciados de forma racional, sempre que possível. Apesar do grau de racionalidade implicado, esses conceitos podem ser bastante úteis quando do exercício de análise da auto-identidade e da modernidade (Giddens, 2002: p.104).

Quando se fala em modernidade, num sentido geral, há uma relação inicial entre as instituições e os modos de comportamento da Europa pós-feudal. No entanto, tais mudanças se espalharam em nível mundial no século XX, alterando formas particulares de organização social. Pode-se dizer que há uma equivalência aproximada entre a modernidade e o ‘mundo industrializado’, ressaltando que o industrialismo não é a única dimensão institucional moderna (Giddens, 2002: p.21).

Um dos elementos definidores da alta modernidade é a *separação tempo e espaço*. A vida social moderna pode ser traduzida a partir de processos que reformulam o tempo e o espaço, relacionados ao crescimento de mecanismos de desencaixe – que desconectam as relações sociais de seus locais de origem, através da reconstrução no espaço e no tempo. Nas palavras do autor:

“A reorganização do tempo e do espaço, somada aos mecanismos de desencaixe, radicaliza e globaliza traços institucionais preestabelecidos da modernidade; e atua na transformação do conteúdo e da natureza da vida social cotidiana” (Giddens, 2002: p.10).

A modernidade emergiu na Europa do século XVII e se tornou posteriormente mundial em suas influências. Esse conceito diz respeito a estilo, modo de vida ou organização social e refere-se ao forte dinamismo das instituições modernas caracterizadas por suas descontinuidades quando comparadas às culturas tradicionais. Com o intuito de compreender tais diferenciações, faz-se necessário definir as fontes da natureza dinâmica da modernidade. Não é só o ritmo acelerado da mudança social que distingue o mundo moderno das sociedades tradicionais, mas também o conteúdo amplo e profundo das mudanças que transformam as práticas sociais.

Três aspectos marcam a importância da separação tempo-espaço quando se pretende explicar as distinções que são características da modernidade. Em primeiro lugar porque o processo de desencaixe está condicionado a essa separação entre o tempo e o espaço. Em segundo lugar porque os mecanismos de engrenagem que são característicos das organizações racionalizadas são sustentados por ela. Apesar do caráter por vezes estático dessas organizações – associado aos processos de burocratização do mundo moderno – pode-se afirmar que tais organizações apresentam comumente um dinamismo inexistente nas sociedades tradicionais. A forma distinta com que o local e o global são articulados nas sociedades modernas é bastante peculiar. Por fim, a historicidade radical relacionada à modernidade foi desenvolvida a partir da “inserção” no tempo e no espaço. Essa estrutura histórico-mundial genuína de ação e experiência é formada através da recombinação do tempo e do espaço (Giddens, 1991: p.28-29).

A separação entre o tempo e o espaço possui pontos dialéticos que provocam características divergentes. Sendo assim, ela não deve ser vista de forma unilinear, ou seja, não se pode dizer que a modernidade é formada por um padrão simétrico e constante.

O segundo conceito para compreender as transformações do mundo moderno é conhecido como *mecanismo de desencaixe*. Pode-se falar no desencaixe como um ‘deslocamento’ das relações sociais de espaços locais de interação e o seu realinhamento, definido nas extensões indeterminadas de tempo-espaço, ou seja, a atividade social é retirada dos contextos localizados e as relações sociais são reorganizadas através da distância tempo-espaço. As fichas simbólicas e os sistemas peritos são dois tipos de mecanismos de desencaixe intimamente relacionados no desenvolvimento das instituições modernas (Giddens, 1991: p.29-30).

As fichas simbólicas são definidas como meios de intercâmbio que independem das características particulares dos indivíduos ou grupos sociais e que podem ser ‘circulados’ por eles em qualquer situação particular. Pode-se citar, por exemplo, os meios de legitimação política e a ficha do dinheiro. Já os sistemas peritos são responsáveis por grande parte dos ambientes materiais e social e se destacam pela excelência contemporânea profissional ou técnica (Giddens, 1991: p.30-35).

A confiança nesses sistemas peritos ou em uma pessoa é vista como crença na credibilidade, apoiada num determinado conjunto de resultados ou eventos, a partir da fé na probidade ou amor de um outro, ou no conhecimento técnico baseado em princípios abstratos (Giddens, 1991: p.41).

Esses sistemas peritos podem ser úteis à manutenção das relações amorosas. Quando a palavra não é suficiente para justificar certo tipo de comportamento considerado

“suspeito” na relação, a tecnologia pode ser acionada, a exemplo do exame de DNA. Mas diferentemente das relações estritamente econômicas – estabelecidas de forma cada vez mais impessoal – há uma exigência de reinventar o amor ou as relações amorosas com base numa confiança mais abstrata e menos tradicional.

A apropriação reflexiva do conhecimento é o terceiro conceito que caracteriza as mudanças ocorridas no mundo moderno. A vida social passa a fazer parte da reprodução do sistema, deslocando-se num sentido oposto à tradição (Giddens, 1991: p.58-59). Isso não quer dizer, obviamente, que as práticas tradicionais são de todo esquecidas, mas que elas são enfraquecidas pelas novas situações da modernidade.

Segundo Giddens (2003: p.332), a capacidade cognitiva dos atores sociais está ligada ao inconsciente e às conseqüências não pretendidas da ação. Cabe à ciência social a incumbência de investigar a importância desses processos na reprodução de sistema e nos contextos ideológicos.

A especialização observada no mundo moderno encontra-se em aperfeiçoamento contínuo, sendo altamente reflexiva. Resultados indesejados, mas inevitáveis ou não previstos surgem em decorrência do reduzido foco da perícia. Tais resultados podem ser evitados apenas através da especialização adicional, com a repetição do mesmo fenômeno. O conhecimento produzido na modernidade encontra-se acessível para os indivíduos que tenham recursos, tempo e energia para compreendê-lo. Assim, a especialização leva o indivíduo aos sistemas abstratos modernos (Giddens, 2002: p.35).

O contexto da reflexividade é consumado na modernidade através da transformação do tempo e do espaço, e também com os mecanismos de desencaixe, rompendo com práticas e preceitos preestabelecidos. Deve-se aqui fazer uma distinção

entre a reflexividade típica da modernidade do monitoramento reflexivo da ação inerente a qualquer atividade humana. Pode-se afirmar que a reflexividade moderna está relacionada com a suscetibilidade de grande parte dos aspectos da vida social e com as relações materiais da natureza que são constantemente revisados com base no novo conhecimento advindo das instituições modernas, sendo esse considerado bastante complexo devido às múltiplas possibilidades de explicar a reflexividade nas condições sociais da modernidade (Giddens, 2002: p.25-26).

Com o intuito de analisar a conduta estratégica, deve-se priorizar as consciências discursivas e práticas, além das estratégias de controle em contextos específicos. O termo que mais se aproxima de consciência prática é o conceito psicanalítico “pré-consciente”, apesar de possuir um significado diferente. A maneira de relembrar o passado vivido é denominada consciência discursiva. Já a consciência prática refere-se à recordação acionada durante a ação (Giddens, 2003: p.08-56). Os questionamentos sobre nós mesmos, os outros e o mundo dos objetos são comumente suspensos pela atitude natural na atividade cotidiana. Assim, as ansiedades geradas por tais indagações são estancadas por um ambiente de “faz de conta” criado nas rotinas diárias (Giddens, 2002: p.40).

As questões existenciais referem-se a parâmetros básicos definidos na vida cotidiana e são respondidas nos contextos da atividade social, a partir da suposição dos seguintes elementos ontológicos e epistemológicos: 1. Existência e ser – “a natureza da existência, a identidade dos objetos e dos eventos”; 2. Finitude e vida humana – “a contradição existencial por meio da qual os seres humanos são parte da natureza, mas postos à parte como criaturas que sentem e refletem”; 3. A experiência dos outros – “como os indivíduos interpretam os traços e ações de outros indivíduos” e 4. A continuidade da

auto-identidade – “a persistência de sentimentos de pessoa em um eu e um corpo contínuos” (Giddens, 2002: p.56).

O princípio da dúvida radical é institucionalizado na modernidade com a ênfase de que todo conhecimento deve ser visto como uma hipótese, destacando assim o caráter provisório da verdade, podendo ser sempre revistas. Isso significa que as referências de apoio da vida social estão em constante mudança. Mas é engano pensar que na ordem pós-tradicional da modernidade, o conhecimento racional substituiu as certezas da tradição e do hábito. Tanto a consciência filosófica quanto a dúvida – característica da razão crítica moderna – formam a vida cotidiana. Os sistemas de conhecimento acumulado discutidos anteriormente como criadores de importantes mecanismos de desenchame simbolizam múltiplas fontes de autoridade que são frequentemente contestadas internamente e são divergentes em suas implicações. O eu, assim como os contextos institucionais mais gerais, precisa ser formado reflexivamente. Não existe, por certo, uma fórmula definida, devido ao caráter diverso de possibilidades. A intensificação dessa complexidade é denominada modernidade ‘alta’ ou ‘tardia’, ou seja, o mundo hodierno (Giddens, 2002: p. 10-11). A importância do conceito de reflexividade – na alta modernidade – se dá porque ele vai além da noção de auto-identidade, diz respeito ao monitoramento contínuo da vida social multidimensional e institucional, marcada pela particularidade de elementos ligados a um conjunto de tradições simbólicas.

O pensamento moderno é contrafactual, principalmente, devido à combinação do conhecimento especializado, das consequências excêntricas e do conceito fundamental do risco. Em sociedades tradicionais, só se ‘pensava adiante’ através do uso indutivo da experiência pré-existente ou da consulta a adivinhos (Giddens, 2002: p.35).

As mudanças advindas da modernidade suscitaram um questionamento a respeito do surgimento de uma nova ordem social. Em resposta a tal indagação, o autor declara que se vive um período em que os efeitos da modernidade são cada vez mais radicalizados e universalizados. Sem negar os contornos de uma nova ordem, que é ‘pós-moderna’, se opõe veementemente a idéia de pós-modernidade (Giddens, 1991: p.13).

Ao mesmo tempo em que se fala em mudança social, tem-se o cuidado de enfatizar as permanências sociais. A constatação de que há um alto grau de ansiedade na sociedade moderna não pode ser definida como uma característica peculiar dela, já que em épocas passadas podia-se observar também o fenômeno da ansiedade e da insegurança, sendo pouco provável que existisse um maior equilíbrio nas culturas tradicionais, em relação à moderna. A diferença entre a sociedade moderna e às sociedades tradicionais localiza-se no conteúdo e na forma das ansiedades (Giddens, 2002: p.37).

Na alta modernidade, o risco não é maior do que em épocas anteriores, a diferença é que nela, tanto leigos quanto peritos avaliam as estimativas de risco de forma quase inevitável. Se há a pretensão em preservar certo estilo de vida, deve-se evitar viver “no piloto automático”. Aqui, as exigências são maiores porque as situações impõem um padrão cada vez mais reflexivo (Giddens, 2002: p.117-119). Nas relações amorosas, uma ação impensada pode significar o fim de um relacionamento. Como exemplo, pode-se citar a menor aceitação feminina à infidelidade do sexo oposto (quando a exclusividade sexual é um pressuposto básico da relação) – considerando o enfraquecimento do patriarcalismo, o aumento da autonomia da mulher e a possibilidade de novas combinações amorosas. Mas não é o fato de arriscar ou deixar de arriscar que nos garante

a estabilidade nos vínculos amorosos. É por isso que o conceito de confiança é tão importante aqui.

Em Giddens (2002: p.41-42), antes de discutir confiança, deve-se falar em segurança ontológica, já que a primeira é fundada na confiabilidade adquirida nos primeiros estágios de socialização da criança, a partir de um processo preponderantemente inconsciente que antecede um ‘eu’ e um ‘mim’, sendo a base anterior da diferenciação entre os dois. Essa orientação emotivo-cognitiva que relaciona o mundo dos objetos e à auto-identidade foi chamada por D.W. Winnicott de ‘confiança básica’. A organização interpessoal do tempo e do espaço está fortemente relacionada com a confiança básica. A separação dos pais tem origem com a aceitação da ausência, ou seja, a fé desenvolvida pela criança de que aqueles que a protegem irão voltar. As atividades posteriores dos indivíduos são marcadas pela ligação estabelecida entre a rotina, os sentimentos de segurança ontológica e a reprodução de convenções coordenadas.

A ‘confiança básica’ gera um sentimento de esperança generalizado e de ‘invulnerabilidade’ para lidar com as ausências de tempo e espaço. Mais do que confiança gerada pela certeza, o casulo protetor representa um sentido de ‘irrealidade’. A auto-identidade é relacionada à apreciação dos outros através do conceito de “confiança básica”, definido como a atenção afetiva dos pais ou responsáveis pela criança, sendo a sociabilidade inicial substancialmente inconsciente (Giddens, 2002: p.40-43). O casamento e a separação são considerados momentos decisivos porque ameaçam o casulo protetor que proporciona a segurança ontológica do indivíduo (Giddens, 2002: p.108).

A confiança básica é um elemento importante da segurança emocional, já que o processo de socialização relacionado com as pessoas e os objetos ausentes, ou a aceitação

do mundo real é um reflexo das experiências vivenciadas na infância. Apesar da relação de interdependência existente entre as rotinas assumidas e a segurança ontológica, não se deve concluir que a sensação de segurança surge através da adesão naturalizada do hábito. O risco continua sendo um fator a ser considerado na confiança. Segundo Giddens, confiar é, em certo sentido, arriscar.

As conseqüências desestabilizadoras da modernidade resultam do caráter inerentemente globalizante e fortemente reflexivo. Neste novo contexto, o risco e o acaso assumem novas formas. As tendências globalizantes da modernidade são tanto extensionais quanto intencionais, já que ligam os indivíduos a sistemas de grande escala, local e global, como parte da dialética de mudança (Giddens, 1991: p.176).

No projeto das relações íntimas da alta modernidade, a confiança masculina caracteriza-se não só pelo domínio da sexualidade, mas também perpassa os laços de amizade. Entre os casais, a confiança não se restringe à boa fé do outro, passando pela aposta de que cada um possa agir com integridade. Para explicar a tendência dos relacionamentos diádicos, pode-se recorrer à justificativa psicanalítica – relacionada à dependência materna do bebê – ou podem ser reafirmados com base na pretensa confiança, através da renúncia de controle do outro. A confiança básica masculina esteve ligada, desde a tenra idade, ao controle e ao domínio sobre as mulheres. Pode-se, de certa forma, justificar o atual temor masculino ao compromisso ou ao vínculo afetivo num contexto mais democrático (Giddens, 1993: p.141-171).

Considerando que as relações sociais, na alta modernidade, não são estabelecidas em situações de co-presença, mas através de uma separação tempo-espço, a confiança deixa de se apoiar em instituições tradicionais, passando a se utilizar dos *sistemas*

abstratos (sistemas peritos), observados nas diversas áreas científicas. Assim, a confiança moderna poderia ser construída a partir de um conjunto de fatores: acesso aos sistemas abstratos, consciência prática e consciência discursiva. A separação tempo-espaço pode ser observada em contextos mais tradicionais influenciados pelas novas formas de vínculos afetivos.

O caráter “não decisivo” de grande parte do cotidiano só é possível porque desenvolvemos uma capacidade de observação fundamental ao casulo protetor. A noção de *umvelt* de Goffman – “um núcleo de normalidade (realizada) com que os indivíduos e grupos se cercam” – é utilizada por Giddens na definição da capacidade humana em desenvolver determinado tipo de sensibilidade que possa medir os riscos potenciais situacionais (2002: p.120-121).

O casulo protetor possibilita um *umwelt* satisfatório, sendo visto como uma capa de proteção de confiança produzida pela relativa rotinização dos eventos. Pode-se dizer que aceitar o risco é testar a confiança básica, alterando assim a auto-identidade do indivíduo (Giddens, 2002: p.125).

Nas relações amorosas, modificar a auto-identidade pode significar uma flexibilização ou desistência de controle, considerando os novos padrões amorosos que se opõem ao modelo patriarcal. Para Giddens, as relações de confiança que são estabelecidas nesses novos arranjos amorosos não necessitam de um controle contínuo, mas de uma inspeção espaçada, caso necessário. Nas relações puras, a confiabilidade é obtida através das boas razões apresentadas ao outro das ações que interferem na vida de ambos (Giddens, 1993: p.208-209). Mas esta pode ser uma visão otimista das novas possibilidades no amor. Segundo Hughes (2005: p.71), a percepção da fragilidade nas

relações amorosas é responsável pela utilização de estratégias de ‘diminuição do risco’, tais como a rejeição ao casamento e à maternidade/paternidade.

Neste tópico, foram apresentados os elementos que compõem a modernidade, ou, nas palavras de Giddens, a alta modernidade. O objetivo dessa incursão foi o de relacionar as mudanças decorrentes de uma nova ordem social com as novas possibilidades de confiança estabelecidas. Viu-se que a confiança básica – estabelecida através da diferenciação entre ausência e deserção, ainda nos primeiros momentos de vida – deve ser considerada como um elemento intrínseco do indivíduo. Um outro aspecto destacado foi a importância da rotina. Sem ela, a segurança ontológica pode ser rompida, retirando a serenidade psicológica e moral do indivíduo. Deve-se agora focar o trabalho no tema proposto. Para tanto, faz-se necessário apresentar uma pequena discussão sócio-histórica acerca do amor realizada pelo autor.

VI.2. Das formas de amar: rupturas e continuidades

Para chegar à idéia de amor puro, Giddens precisou trilhar um caminho que indicasse as mudanças decorrentes da alta modernidade. Pode-se dizer que a separação tempo-espaço – que rompe com a noção de padrão simétrico e constante – influenciou de forma direta os padrões amorosos. Um outro aspecto mais geral que explica as mudanças no amor são os mecanismos de desencaixe. A circulação do dinheiro e o “espírito do capitalismo” criaram um novo código amoroso, ou seja, um dos elementos norteadores dessa mudança seria a estreita ligação entre o romantismo do século XVIII e os padrões de

consumo atuais⁴⁸. Já que existem rupturas e continuidades entre o modelo tradicional e as novas proposições amorosas, dois modelos tradicionais de amor serão apresentados, segundo uma interpretação do autor: o amor paixão e o amor romântico. Em seguida, os elementos que compõem a noção de relações puras serão apresentados.

O amor apaixonado (*amour passion*)⁴⁹ relaciona o amor ao sexo, sendo considerado extremamente perturbador, por comumente levar o indivíduo a assumir posições extremas e sacrificantes. Não há registro de que o amor apaixonado tenha sido considerado necessário nem suficiente ao casamento, tendo sido rejeitado na maior parte das vezes. O amor apaixonado deve ser diferenciado do amor romântico porque o primeiro é um fenômeno menos universal, diferentemente do amor romântico, culturalmente reconhecido (Giddens, 1993: p.48-49).

Os elementos do *amour passion* foram incorporados ao amor romântico. Deve-se atentar para os novos elementos constitutivos do amor romântico para que se possa distingui-lo do *amour passion*. No primeiro, tem-se a narrativa de uma vida particular, onde o amor sublime se contrapõe ao ardor sexual. Isso significa que a atração imediata – atribuída a esse tipo de amor – precisa vir acompanhada do reconhecimento das qualidades do outro. Os efeitos do *amour passion* não foram tão amplos quanto os do amor romântico. Neste último, as idéias difundidas modificavam não só o casamento como outras questões pessoais que envolviam o autoquestionamento (Giddens, 1993: p.50- 56).

Na Alemanha e na França do século XVII, as demonstrações de afeto relacionadas ao sexo – tais como beijos e carícias – eram raras entre os camponeses. Existia, no

⁴⁸ Ver Campbell (2001).

⁴⁹ A palavra paixão teve o seu sentido modificado no mundo secular. Originalmente, ela referia-se à paixão religiosa (Giddens, 1993: p.48).

entanto, a aceitação dos aristocratas de relações extraconjugais por parte das mulheres, sendo inclusive liberadas das exigências de reprodução para que pudessem encontrar prazer sexual. Estas práticas não faziam parte dos critérios definidos pelo casamento. Em grande parte das civilizações, o desejo de eternizar as relações geradas pelo amor apaixonado é comumente condenado (Giddens, 1993: p.49).

Quando se fala no surgimento do amor romântico, há de se pensar nas mudanças do final do XVIII, tais como as relações entre pais e filhos e “*a invenção da maternidade*”. Essas transformações reforçavam a subordinação da mulher, a partir da delimitação do espaço de trabalho doméstico. Por outro lado, a literatura romântica trazia consigo esperança, um tipo de negação ao padrão de vida proposto. O herói das histórias que elevava a imaginação feminina era autêntico e costumava se opor às convenções, diferenciando-se do típico provedor (Giddens, 1993: p. 52-55).

No século XIX, os laços matrimoniais foram estabelecidos não só através de acordos econômicos, mas também a partir das idéias de amor romântico. Essa nova tendência foi observada inicialmente entre os burgueses, tendo sido difundida em outros contextos sociais. Esse romantismo rompeu com a prática de vínculos conjugais entre parentes e redefiniu esses vínculos, atribuindo-lhe um sentido especial (Giddens, 1993: p.36).

De posse dos ideais do amor paixão e do amor romântico, Giddens passa a relacioná-los com o relacionamento puro. Em *A transformação da intimidade*, discute os impactos das mudanças decorrentes da contracepção e emancipação econômica das mulheres, o feminismo, o conhecimento da diversidade ‘natural’ das opções sexuais e o estabelecimento de mais equidade entre os casais. Não se trata de um estudo que privilegia

o contexto social e econômico⁵⁰, ou que fala de um tempo específico. Mais do que isso, tem-se uma ampla discussão sobre um novo tipo de identidade (Fontana, 1994: p.375).

Segundo Anthony Giddens (1993: p.10-15), o relacionamento puro – procedente do amor romântico⁵¹ – diz respeito à sexualidade livre da obrigação da reprodução. Dentro desta nova ordem pessoal democrática, o princípio da autonomia apresenta-se como um elemento definidor das novas relações amorosas.

No relacionamento puro, a igualdade sexual acaba com a separação anteriormente estabelecida entre as mulheres virtuosas e as mulheres impuras. A possibilidade da sedução via dominação masculina não tem lugar nessa ordem democrática. Por outro lado, os homens também sofreram as influências do amor romântico e os poucos que sucumbiram à força feminina passaram a ser reconhecidos como “românticos” (Giddens, 1993: p. 70-97).

Um relacionamento puro diz respeito ao vínculo afetivo de duas pessoas onde os seus interesses são restritos à própria relação, que pode ser desfeita com a insatisfação de uma das partes. Tendo sido alimentado pelo amor romântico no âmbito da sexualidade, o amor puro contribuiu posteriormente para o enfraquecimento das influências daquele (Giddens, 1993: p.69).

O amor confluyente ou relacionamento puro não permite a existência de termos como “*único*” e “*para sempre*” e tende a enfatizar o “*relacionamento especial*” em detrimento da “*pessoa especial*”. Uma característica que parece diferenciar de forma

⁵⁰ Para Jamieson (1999: p.482), uma revisão mais geral das relações pessoais deveria ser vista de forma multidimensional. Neste sentido, as relações de classe, gênero e etnia deveriam ser mais enfatizadas do que a vida pessoal democratizada.

⁵¹ Segundo Giddens (1993:10), o amor romântico contribuiu para definir o espaço privado como sendo “o lugar das mulheres”, sendo também um compromisso com o “machismo” da sociedade moderna.

marcante o amor confluyente do amor romântico é a possibilidade do primeiro não ser monogâmico. Neste sentido, a relação poderá ser exclusiva apenas se considerada fundamental (Giddens, 1993: p.72-74).

A política emancipatória é caracterizada pelas oportunidades de vida (Giddens, 2002: p.197). Giddens sugere que as escolhas amorosas definem quem o indivíduo é, ou seja, elas são constitutivas do processo reflexivo do self, estando relacionadas a certo estilo de vida (Hughes, 2005: p.77).

Segundo Giddens, o relacionamento puro conecta a democratização interpessoal, com a democracia na esfera pública. Esta visão de democracia é bastante limitada, alicerçada em valores (neo)liberais, tais como autonomia e auto-realização, em contraposição ao suporte mútuo (Hazleden, 2004: p.215). Para Hughes (2005: p.71), Giddens tem uma visão otimista das mudanças relativas ao estilo de vida, desejos e necessidades das relações amorosas, advindas da alta modernidade. Essa posição baseia-se em alguns pressupostos tidos como fundamentais: o processo de democratização das relações, com a possibilidade de satisfação das partes envolvidas e a consequente mudança nas relações de gênero.

Fontana (1994: p.375) afirma que o conceito de plasticidade, em princípio, é apresentado por Giddens como uma categoria descritiva que tenta apresentar a essência da experiência da intimidade contemporânea, sendo posteriormente transformada num projeto ético, um programa de trabalho escondido da democracia moderna que substitui padrões considerados autoritários e egoístas.

Tem-se observado por décadas a existência de um discurso sobre a equidade e a intimidade nas relações amorosas que apresenta o homem mais expressivo

emocionalmente, mais afetivo e comunicativo (Jamieson, 1999: p.487-480). Para Giddens, as ‘relações puras’ foram desenvolvidas inicialmente por casais do mesmo sexo, especialmente lésbicas, com um índice elevado de rompimento das relações. Em geral, acredita-se que tais vínculos apresentam mais intimidade e abertura.

Bárbara – música que se tornou um clássico lésbico da MPB⁵² – fala sobre o amor entre duas mulheres de forma a corroborar com a teoria de Giddens. Na peça original: *Calabar – o elogio da traição*, escrita por Chico Buarque e Ruy Guerra, a personagem de Ana de Amsterdã cantava para Bárbara:

***“Vamos ceder enfim à tentação
Das nossas boas cruas
E mergulhar no poço escuro de nós duas
Vamos viver agonizando
Uma paixão vadia
Maravilhosa e transbordante
Feito uma hemorragia”***

A paixão vadia a que se refere à música vem sendo pouco a pouco discutida, tanto no que se refere ao espaço do indivíduo em relação a sua liberdade sexual quanto ao próprio formato das relações gays.

Há uma contraposição à leitura de Giddens em relação à questão da monogamia entre os gays, fenômeno decorrente da AIDS. Worth (2002: p.239-240) afirma que, com a maior conscientização da AIDS, não é apenas a identidade sexual que define um gay como sendo de ‘alto risco’, mas fundamentalmente suas práticas de intimidade. A monogamia entre os gays, decorrente desse risco, tem tornado a relação mais afetuosa e terna. No entanto, uma pesquisa realizada com 1852 homens gays, em 1996, na Nova Zelândia,

⁵² Em decorrência do regime militar, *Bárbara* foi censurada em 1972. O trecho “nós duas” foi abafado com aplausos por se tratar do amor entre duas mulheres (Faour, 2006: p.379-380).

revelou que 46% dos homens com relações estáveis não estavam utilizando camisinha, e a maioria deles não tinha um acordo acerca das relações casuais. Constatou-se também uma enorme discrepância entre a confiança de que o seu parceiro não tinha encontros sexuais fortuitos e os números revelados na pesquisa. Poder-se-ia aqui questionar a teoria das relações puras giddensianas, principalmente ao que tange à dificuldade da manutenção dos laços íntimos e a abertura na relação.

O fato de muitos gays não conversarem com os seus parceiros sobre o sexo fora do casamento desmente a crença giddensiana de que existe uma relação mais democrática, baseada numa ‘auto-revelação’ mútua entre eles. A pesquisa realizada na Nova Zelândia sugere que existe o mesmo tipo de ciúme e medo observado nas relações heterossexuais. Haveria então uma intensificação da ansiedade nas relações homossexuais, considerando a ausência do comprometimento observado nas famílias tradicionais e a preocupação desses casais com o significado da relação (Worth, 2002: p.248).

Os casos extraconjugais das mulheres heterossexuais costumam ser mantidos em segredo. Entre as lésbicas não monogâmicas, as relações extra-conjugais tendem a ser sabidas e aceitas. A comunicação entre as mulheres parece ser maior do que a dos homens e mulheres. Entre os homens *gays*, este percentual de sexo episódico aumenta significativamente (Giddens, 1993: p.157).

As construções de masculinidade também afetam os casais gays, bem como o modelo heterossexual do amor romântico. Os ideais heterossexuais de masculinidade servem também de espelho para a definição dessas relações. A rejeição à intimidade, ou certo tipo de intimidade, pode estar associada à negação da relação determinante entre homossexualidade e feminilidade. Em relação à influência do amor romântico e da

exclusividade sexual, pode-se dizer que há uma tentativa de reconciliação da crença de que a não exclusividade sexual signifique necessariamente rejeição (Worth, 2002: p.250).

O discurso da ampla comunidade gay não apóia a tentativa da manutenção das relações monogâmicas duradouras, por suspeitar que não exista possibilidade de sustentá-las. Por outro lado, o resultado da pesquisa de Worth (2002: p.251), apresenta um índice elevado de crença no amor romântico e na realização do self a partir do outro, através da prática monogâmica. Para a maioria dos casais, o principal medo da infidelidade estaria conectado ao risco da perda emocional, mas do que o medo do contágio da AIDS. Tal afirmativa pode ser corroborada com o silêncio entre os casais com relação ao acordo do sexo fora do casamento.

O modelo de casamento tradicional já é apenas uma forma de opção de vínculo afetivo, apesar de existir uma incapacidade das instituições sociais em traduzir tais mudanças. Grande parte dos casamentos heterossexuais (e boa parte dos vínculos homossexuais) que criam caminhos próprios, afastando-se do relacionamento puro, pode ser apresentada, além da co-dependência, de duas outras formas: 1. a versão do *casamento por companheirismo* – com baixo envolvimento sexual e uma forte relação de amizade, construída com certo grau de igualdade e simpatia; 2. o *casamento como base doméstica dos parceiros*, seria a segunda forma citada anteriormente. Aqui, há um baixo envolvimento emocional das partes. Tanto o homem quanto a mulher desempenham atividades profissionais e tratam o casamento como um lugar parcialmente seguro. Nas palavras de Giddens:

“Ninguém sabe ao certo até que ponto o advento do relacionamento puro irá se comprovar mais explosivo do que integrador em suas conseqüências. A transformação da intimidade, juntamente com a sexualidade plástica, promove condições que poderiam provocar uma reconciliação dos sexos. Entretanto, há mais coisa envolvida do que uma maior igualdade econômica e uma reestruturação psíquica, por mais extremamente difícil que possa ser atingi-las” (Giddens, 1993: p.171-173).

Para Fontana (1994: p.375-376), existiriam duas abordagens da liberação sexual, uma positiva e outra negativa. No primeiro caso, a aceitação das alegrias da relação ‘pura’, com base no respeito aos sentimentos e aspirações dos casais. No segundo caso, o comportamento obsessivo ou compulsivo ocupa um lugar de destaque, com relações sexuais mecânicas e repetitivas às expensas da intimidade afetiva genuína e da solidariedade.

Giddens (1993: p.45) acusa Foucault de ter desconsiderado a natureza do amor, especialmente os ideais do amor romântico. Para o primeiro, a emergência da sexualidade e do amor no mundo moderno está conectada à auto-identidade reflexiva. Já Jamieson (1999: p.480) diz que Giddens refere-se a uma difusão de mudanças que começa na vida social e é expandida para outras áreas, mas não apresenta uma explicação sociológica acerca dos mecanismos envolvidos em tais mudanças.

Particularmente, o não-casamento e o casamento observados em várias gerações, a informalidade na coabitação e as(os) filhas(os) geradas(os) em relações extramaritais, indicam um retorno à complexidade histórica na família européia moderna. O ressurgimento de velhos padrões sociais pode ser visto como uma reordenação conservadora pleiteada por Fukuyama, por um lado, ou pode significar, em certa medida, um espaçamento das ‘relações puras’ discutidas em Giddens (Therborn, 2006: p.456).

A literatura sobre as relações amorosas – ampla e diversa – apresenta um conjunto de reflexões acerca dos novos vínculos afetivos. O enfraquecimento do modelo patriarcal e a ausência de um padrão de relação afetiva mais estável evidenciam a importância da confiança no amor.

Longe da pretensão de definir “o modelo” sobre as relações amorosas, tem-se neste trabalho a intenção de refletir sobre aqueles já existentes – com o intuito de indicar o alcance dessas teorias no mundo contemporâneo. Além disso, contribuir com o debate das Ciências Sociais sobre o tema tratado.

O ideal de uma visão democrática apoiada nos modelos neoliberais, onde a sociedade decide o que consumir, poupar, estudar, ou seja, a menor ingerência do Estado na vida privada, não garante que as relações íntimas sejam pautadas em posições éticas que preservem a outra parte da relação, quando do seu término ou durante esse vínculo afetivo. De formas diferenciadas, as decisões unilaterais podem indicar uma crise moral social, no âmbito privado. O que significa dizer que a falta de confiança nas relações sugere tomadas de decisões diferentes das apresentadas por Giddens. Algumas questões parecem ser problemáticas: quando a monogamia é uma questão fundamental para o casal ou para uma das partes na relação, o problema parece ser resolvido com a não confiança ou o auto-engano⁵³. No primeiro caso, há um acordo tácito estabelecido em que as duas partes envolvidas ou uma delas suspeita que o “acordo” poderá não ser posto em prática, rompendo o contrato íntimo por falta de confiança no outro. No segundo caso, uma cegueira generalizada toma uma das partes ou ambas. Neste caso, a crença na fidelidade

⁵³ O auto-engano poderia ser relacionado aqui com a confiança básica e o sentido de irrealidade gerado pelo casulo protetor.

existe apenas na imaginação da(o) iludida(o). Esta afirmativa poderia ser pensada, em alguma medida, tanto nas relações heterossexuais quanto nas relações homossexuais.

As diferenças de gênero e as conquistas femininas criaram dois novos ingredientes: a “vingança” da mulher e uma maior liberação do desejo feminino. No primeiro caso, tem-se certo sentimento de “vingança geracional”, ou seja, se no modelo patriarcal a infidelidade masculina é uma realidade aceita socialmente, mesmo considerando o ciúme e o sofrimento gerados, com a autonomia da mulher, a exigência feminina cresce e a traição ganha um outro tom. Esses dois ingredientes não arrefecem a disputa de braço entre os padrões tradicionais e atuais nas relações entre os sexos.

O desejo pode ser explicado a partir do sexo ou do gênero na medida em que esses padrões são impostos socialmente de maneira excessiva. O que significa dizer que não haveria maior libido entre os sexos, mas que o comportamento padronizado justificaria a traição feminina. Para entender o argumento, pode-se começar com a seguinte questão: qual o grau de satisfação nas traições corriqueiras entre homens e mulheres? A questão não estaria restrita à quantidade, mas ao prazer extraído de relações fortuitas. Em relação aos homens, uma das possíveis respostas poderia ser: a traição é um hábito. Entre as mulheres, o elemento a ser explorado seria a questão da culpa da traição, inclusive como inibidor de prazer. A transferência do desejo para outras áreas da vida, tais como a profissão ou o próprio companheirismo da relação ou o vício do sexo, poderia ser característica tanto masculina quanto feminina, não fossem os imperativos culturais de gênero. Com uma maior flexibilização nas relações, esses padrões são pouco a pouco quebrados. Mas isso não parece resolver a questão da confiança no amor.

Além dos elementos culturais, associados a um mundo mais democrático e “liberto”, Giddens utiliza a psicanálise e os manuais de auto-ajuda para pensar as mudanças nas relações amorosas e a construção e reconstrução da auto-identidade, vistas a seguir.

VI.3. Amor e auto-identidade: os manuais de auto-ajuda e a terapia

Nas condições da alta modernidade, as transformações na auto-identidade e a globalização são consideradas os dois pólos da dialética do local e do global, ou seja, as mudanças na vida pessoal dos indivíduos ligam-se, de forma direta, ao estabelecimento de conexões sociais mais amplas. Desta forma, pode-se observar uma inter-relação entre ‘eu’ e ‘sociedade’ num meio global, devido ao amplo nível de distanciamento tempo-espço (Giddens, 2002: p.36).

Com o intuito de responder a preocupação geral acerca da sexualidade no mundo moderno, Giddens (1993: p.194-195) apresenta algumas interpretações: a primeira delas acompanha os passos de Marcuse e trata a transformação do sexo como mercadoria. O prazer gerado pela sexualidade é um incentivo ao consumo. A segunda é uma crítica à idéia de Foucault quando se refere ao sexo como a “verdade” proferida, “o âmago de um princípio confessional generalizado da civilização moderna”. A idéia do “sexo como verdade” é rebatida por não ter poder de análise. Outra interpretação acerca da sexualidade aponta para o *vício do sexo*. A tônica da sexualidade moderna seria a compulsão. O vício disseminado na pornografia, nos filmes, e em outros espaços sociais, além da busca

desenfreada de muitos por experiências sexuais são o cenário necessário para esse tipo de interpretação, sendo considerada a mais satisfatória, do ponto de vista descritivo. O autor sugere que as origens desse cenário moderno sejam investigadas, levando em conta que a sociedade moderna está alicerçada numa suposta repressão sexual.

Reich dizia que a reforma política só seria realmente possível com a ocorrência da liberação sexual. Para ele, saúde mental e liberdade eram uma coisa só. A livre-associação através da conversa afastava o indivíduo da possibilidade de cura porque ocultava os problemas, ao invés de revelá-los. Opondo-se ao trabalho de Freud, afirmou que o corpo possui uma linguagem própria. Portanto, a cura não seria alcançada pela conversa, e sim pelo corpo, através de sessões de massagem, relaxamento e da “organoterapia” – alicerçada na expressividade do sexo no orgasmo genital. O indivíduo deveria se expressar somaticamente, diluindo fortemente a linguagem (Giddens, 1993: p181-182).

Marcuse privilegia o inconsciente e se opõe à psicologia do ego. O restabelecimento do inconsciente resultaria em uma fonte significativa para a crítica social radical. Na psicologia do ego, a vida é aceita tal como apresentada. Com o retorno ao instinto, poder-se-ia apresentar os mecanismos de repressão e oferecer um conteúdo à promessa de emancipação moderna, que estaria relacionada à primazia do prazer. Apesar de não aceitar por completo a idéia da sexualidade plástica, acredita que as “perversões” são armas que servem de crítica ao regime sexual genital. *“Elas assinam os pontos de resistência à subjugação da atividade sexual à procriação”* (Giddens, 1993: p.182-184).

Excluindo a hipótese repressiva de que a sociedade moderna seria altamente dependente da repressão sexual, observada inicialmente no vitorianismo, Giddens (1993: p.186-199) compara as idéias de Reich e Marcuse com as de Foucault, apontando algumas

similaridades: *“a permissividade da época atual é um fenômeno do poder, e não um caminho para a emancipação”*. Foucault acena com uma possibilidade futura de mudança, tempo em que a relação entre o corpo e o prazer seria redefinida. Esta não seria uma posição contrária a Marcuse e Reich, apesar das diferentes formas apresentadas por cada um desses autores. Uma sociedade não-repressiva à Reich ou à Marcuse teria a sexualidade em grande parte liberta da compulsão.

As variações da sexualidade plástica sugerem que possa haver uma variedade de tendências sexuais. Esta posição se opõe à “justificativa biológica” de que apenas os heterossexuais poderiam ser considerados “normais”, e significa uma mudança de atitude política. O caráter ampliado e diverso da auto-identidade, bem como a reflexividade do corpo são questões que marcam a contemporaneidade. A identidade sexual não é suficiente no processo de auto-reconhecimento (Giddens, 1993: p.41-197).

A igualdade entre os sexos poderia declinar para uma convergência da masculinidade e da feminilidade para alguma forma andrógena. Mas esta questão é colocada apenas como uma conduta desejável. O que se tem ainda é a construção da identidade sexual via diferença sexual (Giddens, 1993: p.215-216).

Segundo Giddens (1993: p.41), a obra de Freud é importante por ter revelado uma conexão inusitada entre a sexualidade e a auto-identidade, bem como os problemas decorrentes dessa ligação. Assim, a auto-identidade pode ser pensada a partir dos recursos teóricos e conceituais oferecidos pela psicanálise.

A terapia é considerada uma versão secular do confessionário, vista como um ambiente criado para que os indivíduos possam buscar algum tipo de suporte. A proteção que existia nas sociedades tradicionais cede espaço às organizações maiores e impessoais

(Giddens, 2002: p.38). Diferentemente da visão de Foucault, que vê a terapia como instrumento de controle, Giddens acredita no seu poder instrumental.

Os manuais de auto-ajuda podem servir como um importante instrumento na ‘reconciliação’ dos sexos, afirma Giddens. A identificação de doenças como a co-dependência e o vício sexual poderiam auxiliar no processo de ‘democratização da vida social’, a partir da ênfase no desenvolvimento do *self* (Hazleden, 2004: 202).

Os bioquímicos analisam as substâncias químicas produzidas no corpo de quem ama indicando que elas podem ser consideradas narcóticas, ou seja, a amor pode ser caracterizado como um vício, assim como o cigarro, as bebidas alcoólicas ou o jogo. A(o) viciada(o) em amor apresenta uma série de sintomas físicos, a exemplo da alta de pressão sanguínea. No entanto, o tratamento psicológico é considerado o mais adequado, considerando a incapacidade do médico de analisar os sintomas dentro de um contexto mais amplo (Hazleden, 2004: 206).

Hazleden (2004: p.214) se opõe à idéia de Giddens de que os livros de auto-ajuda podem ser emancipatórios. Para ela, tais textos alimentam a patologia nas relações amorosas, caracterizando o amor como potencialmente prejudicial e bioquimicamente viciador.

Pode-se dizer que as relações sociais são marcadas pelas rotinas ou modos específicos e repetitivos da vida cotidiana. Apesar disso, as rotinas podem ser diferenciadas segundo as formas também diferenciadas do comportamento humano. Giddens (1993: p.83-85) considera útil o conjunto de distinções comportamentais criado por Craig Nakken, dividido em padrões, hábitos, compulsões e vícios. Segundo os critérios de diferenciação utilizados, o padrão é uma forma de sistematizar a vida social,

podendo ser modificado a qualquer tempo. O conceito de hábito é marcado por certa relação psicológica distinta da vontade, podendo ser observado pelo uso freqüente da palavra “sempre”. Como exemplo, pode-se dizer: “eu sempre acordo às seis horas da manhã”. Na compulsão, observa-se que o agente não se reconhece como capaz, ou acredita que é improvável que possa suspender certo tipo de comportamento a partir de sua força de vontade. Essa incapacidade do agente em realizar certas atividades desemboca numa crise de ansiedade. Por fim, pode-se definir o vício a partir de algumas características específicas: o “êxtase” – momento de exaltação advinda de uma sensação “especial” – e a “dependência” – vício em determinada atividade ou experiência. Tanto para o êxtase quanto para a dependência, o indivíduo se descola momentaneamente da realidade. Temendo a falta de controle de situações futuras, ele pode ainda livrar-se do vício de forma inesperada.

Observa-se que o indivíduo “co-dependente” atua segundo uma reflexividade inversa por ser considerado “dependente da dependência do viciado”. Nos relacionamentos fixados, a própria relação se traduz no vício. Mas há uma oscilação em relação ao grau dessa dependência, podendo variar entre aqueles que são consolidados no hábito até a destruição de ambas as partes. Nos laços viciados, há uma tendência de existirem práticas sexuais e de gênero não-igualitárias e um controle mútuo do casal (Giddens, 1993: p.102-103).

“A ajuda é o lado ensolarado do controle”. Pode-se descobrir que uma aparente motivação altruísta pode ser na verdade uma forma de controle. Nas relações amorosas, há um limite tênue entre ajudar e ferir, apoiar e destruir (Hazleden, 2004: 209).

Os sintomas de co-dependência são: sentimento de responsabilidade pela(o) parceira(o) e sentimentos de piedade ou de ansiedade relacionados aos problemas da(o) parceira(o). Giddens enfatiza que a cura da co-dependência está atrelada aos processos de “emancipação” e “democratização” de gênero e é mais comum entre as mulheres. (Hazleden, 2004: 207).

Segundo Giddens, Foucault não deveria ter conectado o desenvolvimento das práticas regulatórias, como a psicanálise, com a emergência histórica dos tipos particulares de práticas sexuais e corpos sexuais (Alice, 1994: p.222). Para Jamieson (1999: p.408), a preocupação de Giddens sobre as inter-relações entre o trabalho sobre a sexualidade, cultura popular e discurso terapêutico, não responde de forma satisfatória a questão da influência da literatura terapêutica, como documentos e sintomas das mudanças da vida pessoal e social. Giddens (2003: p.10-33) afirma que o conceito de agência refere-se, em primeiro lugar, à capacidade que as pessoas têm para resolver certas questões. Enquanto que a integração social supõe a co-presença e interação dos atores, a integração de sistema estabelece uma interação entre atores sociais e coletividades a partir da ampla noção tempo-espaço. Para Fontana (1994: p.376), Giddens lança mão de inúmeras referências da psicanálise doutrinária e prática, mas não indica se o caminho para a realização coletiva da sexualidade plástica seria a intervenção terapêutica ou o esforço individual do agente.

Outra crítica do mau uso da psicanálise na tentativa de Giddens de discutir a auto-identidade na alta modernidade é a de que:

“O modelo de relação eu-e-mundo, que sustenta a perspectiva identitária tal com Giddens a explicita, ao mesmo tempo em que se mantém tributário da filosofia do sujeito e do primado de uma razão instrumental fundada na consciência, simplifica a compreensão psicanalítica da vida emocional e desconsidera a radicalidade da invenção freudiana e toda a gramática inconsciente fundada no jogo mortífero das intensidades que invadem e constituem o aparelho psíquico” (Cunha: p.2007).

Alice (1994: p.222) afirma que Giddens não deu a devida atenção aos interesses de classe e raça quando se referiu aos tipos de tratamentos terapêuticos. Além disso, fechou os olhos para o fato de que a terapia popular não costuma tratar das questões relacionadas à equidade de gênero.

Considerações finais

<p>Trocando em miúdos (1978)</p> <p><i>“Eu vou lhe deixar a medida do Bonfim Não me valeu Mas fico com o disco do Pixinguinha, sim! O resto é seu Trocando em miúdos, pode guardar As sobras de tudo que chamam lar As sombras de tudo que fomos nós As marcas de amor nos nossos lençóis As nossas melhores lembranças Aquela esperança de tudo se ajeitar Pode esquecer Aquela aliança, você pode empenhar Ou derreter Mas devo dizer que não vou lhe dar O enorme prazer de me ver chorar Nem vou lhe cobrar pelo seu estrago Meu peito tão dilacerado Aliás Aceite uma ajuda do seu futuro amor Pro aluguel Devolva o Neruda que você me tomou E nunca leu Eu bato o portão sem fazer alarde Eu levo a carteira de identidade Uma saideira, muita saudade E a leve impressão de que já vou tarde”.</i></p> <p>Letra: Chico Buarque.</p> <p>Composição : Chico Buarque e Francis Hime.</p>	<p>Todo o sentimento (1987)</p> <p><i>“Preciso não dormir Até se consumir O tempo da gente Preciso conduzir Um tempo de te amar Te amando devagar e urgentemente Pretendo descobrir No último momento Um tempo que refaz o que desfez Que recolhe todo sentimento E bota no corpo uma outra vez Prometo te querer Até o amor cair Doente, doente Prefiro então partir A tempo de poder A gente se desvencilhar da gente Depois de te perder Te encontro com certeza Talvez num tempo da delicadeza Onde não diremos nada Nada aconteceu Apenas seguirei Como encantado ao lado teu”.</i></p> <p>Letra: Chico Buarque.</p> <p>Composição: Chico Buarque e C. Bastos.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

A primeira música – *trocando em miúdos* – é o resumo de uma separação traumática e cheia de ressentimentos. Já em *todo o sentimento* há a demonstração de certa franqueza e a clareza de que a relação não é eterna, tal como concebida no amor romântico. Aqui, não há mágoa, mas a constatação de que o amor acaba. Estas duas músicas são ilustrativas para pensar o tipo de laço afetivo construído, bem como a possibilidade de perder o outro para sempre (quando o ideal do amor romântico é desfeito)

ou construir uma relação de confiança que caiba um outro tipo de laço afetivo, baseado principalmente no respeito ao outro e ao passado compartilhado. Esta segunda opção estaria mais próxima das relações íntimas de Giddens.

Giddens (2002: p.66-69) destaca que a vergonha deve ser considerada a característica fundamental da organização psíquica na modernidade, e não a culpa, já que a primeira atinge de maneira decisiva as raízes da confiança, estando fortemente relacionada com o medo do abandono na infância.

Simmel argumentou que a total ausência de segredos poderia esgotar uma relação por não reservar algum tipo de surpresa. Bauman se refere ao conceito de “comunidade destrutiva” de Richard Sennett, para destacar “o prejuízo que é causado pela coesão social pelo fardo psicológico da mútua reabertura” (Jamieson, 1999: p.480). O discurso de várias possibilidades afetivas surge em meio a uma falta de compromisso com o outro, não no sentido de “obrigação eterna”, mas na forma com que as relações são desfeitas. As motivações e os desejos dos agentes deveriam ser combinados, essencialmente, com uma postura ética adequada. Há um movimento que se contrapõe ao modelo tradicional moderno que combina amor, equidade, liberdade e autonomia, sendo considerado apenas numa relação entre iguais. A democratização da vida pessoal envolve mudanças bastante profundas, apesar da dificuldade de observá-la, por se tratar de espaços privados. A liberdade pode indicar tanto uma escolha de adequação a certo tipo de padrão quanto à priorização dos instintos e a separação entre sexo e amor. Mais importante do que a definição dos tipos de relações possíveis é a convicção ou a falta dela, da confiança definida no âmbito privado, enfraquecida por uma crise moral moderna. Dialogando um pouco com as elucubrações de Woddy Allen em *Manhattan*, pode-se citar a última frase

do filme, inquietante e reveladora – dita por Tracy (Mariel Hemingway), ex-namorada de dezessete anos do quarentão Isaac (Woody Allen): “*not everybody gets corrupted. You have to have a little faith in people*”⁵⁴.

⁵⁴ Nem todos se corrompem. Você precisa acreditar um pouco mais nas pessoas.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Após a análise dos autores selecionados, tem-se explicitado a importância do conceito de confiança nas Ciências Sociais, especialmente na elaboração de questões sociológicas fundamentais: ordem social, controle social, processo social, dentre outros. O diálogo estabelecido com as perspectivas teóricas que discutem o problema da confiança, já relacionado à cooperação, ao capital social, à precondição da prosperidade, etc., indicou alguns caminhos possíveis à reflexão sobre essas contribuições teóricas acerca do problema da confiança nas relações amorosas, além de ter contribuído no desenvolvimento do tema proposto em cada autor específico. Assim, algumas das discussões já apresentadas sobre a confiança nas referidas relações, serviram tanto para pensar este fenômeno específico quanto para relacioná-lo a outros problemas sociológicos e instituições sociais.

A proposta deste trabalho não foi apenas de apresentar algumas idéias sobre a noção de confiança nas relações amorosas, segundo a perspectiva dos autores já mencionados, mas de indicar, a partir do embate e reconhecimento dessas idéias, novas possibilidades ou combinações úteis à reflexão do tema. Em particular, podem-se apresentar as seguintes reflexões sobre a confiança nas relações amorosas:

Tanto em Georg Simmel quanto em Niklas Luhmann, o conflito é um elemento importante ao processo de cooperação. Esta consideração é importante quando se leva em conta a falta de disposição para as questões que se apresentam problemáticas no mundo contemporâneo, relacionadas ao vínculo afetivo. A aceitação do conflito nas relações

amorosas é condição irrevogável no estabelecimento e desenvolvimento da confiança entre duas pessoas que precisam negociar as suas diferenças. Por outro lado, não se dispõe de muita energia, frente à complexidade e às novas exigências e prioridades estabelecidas no mundo contemporâneo.

A Sociologia de Georg Simmel é formada pela análise dos processos sociais e pela flexibilização do conceito clássico de forma, tendo sido substituído pelo termo “formismo”. Isso significa considerar que não é só a forma que define o conteúdo, mas que existe uma relação de influências mútuas. Deve-se falar, portanto, em forma, conteúdo e interação social.

Simmel discute a possibilidade de rompimento da unidade social gerada por um elemento externo. E o elemento interno ou psicológico? Se o fenômeno tratado é a confiança nas relações amorosas, quais seriam os elementos fundamentais para a manutenção dessa relação? Para o autor, o distanciamento seria considerado uma atitude renovadora da vida íntima. Mas quais as disposições sócio-psicológicas para amar e manter uma relação baseada em certo afastamento, por um lado, e as fortes características individualistas do mundo moderno, por outro lado?

Deve-se ressaltar aqui o lugar do conflito – processo social indispensável à formação das unidades sociais – na teoria de Simmel. A necessidade desse processo social como forma de definir relações pode ser problemática no mundo hodierno, considerando as tendências ao isolamento social e a individualização. Não se trata apenas de apontar os casos limites, tal como o processo de conflito entre o ladrão e sua vítima, mas de enfatizar os aspectos contraditórios da existência desse conflito. Considerando a possibilidade de uma “lei individual”, a tendência das mulheres em adotarem a objetividade construída

pelos homens, ou ainda a incapacidade dos homens de relacionar os elementos objetivos e subjetivos, ao contrário das mulheres, que conseguiriam tocar o “reino do absoluto”, através da intuição, ter-se-ia três possibilidades relativas à confiança nas relações amorosas: 1. o reconhecimento recíproco entre homens e mulheres; 2. a “liberdade social” e solidão entre os homens e as mulheres no espaço privado ou desvalorização do campo dos afetos e 3. o amor feminino e a solidão masculina.

No primeiro caso, a “lei individual” criada por Simmel poderia ser formada a partir de três elementos do amor: confiança, gratidão e fidelidade. A confiança – ou um tipo de conhecimento indutivo fraco – seria acompanhada da gratidão, observada nos processos sociais de forma prática e impulsiva; e da fidelidade, ou tipo de predisposição psicológica.

Se a teoria da “lei individual” funcionasse tal como previu Simmel, a confiança – que é uma força que age através dos indivíduos e por eles – suplantaria o ego e o narcisismo, atingindo a “universalidade individual”. Ou seja, as diferenças de gênero seriam apartadas em nome de uma moral geral-particular, a partir do confronto interior do sujeito com “um outro” presente em si mesmo, resultando no reconhecimento mútuo entre homens e mulheres. A confiança amorosa seria possível, neste caso.

No segundo caso, as mulheres seriam levadas a repetir a objetividade criada pelos homens, resultando na “liberdade social” e na solidão de homens e mulheres. A confiança nas relações amorosas seria substituída pela possibilidade do espaço social e valorização do âmbito público.

Por fim, as mulheres conseguiriam escapar da armadilha da objetividade masculina, sendo capazes de combinar tanto os elementos objetivos quanto os elementos subjetivos. Os homens seriam condenados a viver num estado solipsista. A confiança no

amor seria possível apenas entre as mulheres.

Já que a teoria da lei individual foi criada por Simmel tardiamente, dever-se-ia considerar esta a alternativa mais aceita, dentre as três apontadas, sem, contudo, desconsiderar as demais.

O deslocamento do discurso não é estável, nem constante, nem absoluto. Não há uma categoria acabada de discursos. Apesar das mudanças de seus pontos de aplicação, a sua função permanece. Nas palavras de Foucault (2000: p.23): “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta”. Portanto, dever-se-ia avaliar tanto os efeitos do discurso quanto à conjuntura em que eles ocorrem.

Inicialmente, os contornos de uma história do progresso da razão, do conhecimento ou da verdade foram neutralizados através da separação dos conceitos como independentes da ciência. Assim, o foco da arqueologia foi direcionado à explicação dos saberes específicos (Machado, 2001: p.9-10). A introdução do discurso psiquiátrico transforma a difícil tarefa de punir em um admirável ofício de curar, através da constatação da relação existente entre as anomalias mentais e as possíveis infrações cometidas.

Foucault referiu-se aos discursos como práticas descontínuas e como a violência que praticamos contra as coisas. As disputas estabelecidas entre os saberes-poderes transformaram a sociedade moderna num campo de lutas e disputas. O saber-poder médico ou a *scientia sexualis* – a partir dessa perspectiva do conflito – impõe uma lógica de dominação própria, sendo considerada mais complexa e “inclusiva”, já que estabelece um tipo de controle que não cria separações físicas entre os indivíduos estigmatizados sexualmente do resto da sociedade, salvo nos casos considerados mais extremos, tal como

a prática sexual não consentida; além de outras identidades sexuais recentemente normatizadas, a exemplo da masturbação na infância.

Se a subjetividade do “eu” em Foucault é formada socialmente e a sexualidade é moldada pela interação social e pela coordenação do corpo, a partir de certa formação discursiva (apud Gagnon, 2006: p.25), pode-se aproximar o seu trabalho à perspectiva interacionista, mas, ao contrário desta, a unidade de análise não seria a situação, e sim o discurso, tal como definido anteriormente.

A relação estabelecida entre tempo e subjetividade permite que o segundo elemento seja desenvolvido a partir das experiências com os objetos no mundo, ao contrário do inconsciente freudiano, quase invariante. As formas de subjetividade devem ser avaliadas a partir das regras de inclusão, exclusão e classificação do discurso, vistas como unidades de análise. A confiança nas relações amorosas partiria então dos discursos definidores dessas subjetividades móveis.

A ética não é considerada o ponto final de sua verdade – segundo a razão clássica – estando presente desde o início de todo pensamento ordenado, através da trajetória de uma liberdade traduzida na própria iniciativa da razão, ao longo de um processo reflexivo (Foucault, 2005: p.142). Pode-se dizer então que a confiança nas relações amorosas está situada dentro de uma determinada formação discursiva constituída tanto por práticas de sujeição quanto por práticas de liberação. Vale lembrar que essas práticas discursivas estão situadas dentro de um determinado contexto histórico e social. A diversidade das práticas sexuais do mundo contemporâneo indica a grande variabilidade dos discursivos.

As diferenças de gênero apontadas por Simmel são veementemente negadas por Foucault. Para o primeiro, o homem e a mulher teriam uma essência distinta. Apesar

disso, a leitura de sua obra sugere que os determinantes culturais poderiam ser sobrepostos às diferenças sexuais. Em Foucault, essas categorias binárias não seriam suficientes à explicação do desejo e à própria formação da identidade, constituídos nos discursos.

Em defesa à perspectiva foucaultiana, pode-se citar *Sexo e temperamento* – estudo clássico realizado por Margaret Mead (2006: p.267-268), com três povos primitivos, acerca da questão da padronização do temperamento sexual, onde foram apresentadas diferenças significativas nas três tribos. Entre as(os) *arapesh*, observou-se que homens e mulheres adotavam o mesmo padrão de comportamento: maternal (dentro de uma perspectiva ocidental etnocêntrica e essencialista) e feminino, considerando os padrões sexuais tradicionais adotados pelas mulheres. As(os) *mundugumor* relacionavam-se de forma extremamente violenta (seguindo os moldes ocidentais tradicionais), podendo ser comparados(as) a um(a) ocidental brutalizado(a) e com poucas tendências para a maternidade/paternidade. Já entre as(os) *tchambuli*, observou-se uma inversão de papéis sociais. As mulheres ocupando posições de dirigentes e dominadoras, e os homens menos envolvidos com as preocupações da subsistência e mais dependentes emocionalmente.

Em Niklas Luhmann, a sociedade moderna é constituída pela diferenciação social e pela formação dos sistemas, havendo uma mútua dependência entre a teoria dos sistemas e a teoria da sociedade, sendo a sociedade um sistema de ordem superior formado pela diferenciação entre o sistema e o ambiente, definidos dentro da complexidade social e contingencial. Logo, a sociedade pode ser explicada a partir da avaliação dos diversos efeitos de uma mesma causa ou das várias causas de um mesmo efeito, levando-se em conta a possibilidade de variações entre elas.

Se a sociedade é tomada como um sistema autopoietico formado de comunicações,

a confiança nas relações amorosas será definida a partir da possibilidade dessa comunicação via vínculo sexual. Neste caso, o coquetismo seria um exemplo de incomunicabilidade das relações afetivas e impossibilidade da confiança. A comunicação que se estabelece nas relações íntimas é também o resultado de influências externas ao casal.

A confiança espontânea apresenta certa vantagem em relação à confiança perceptiva, por quase não exigir que o agente reflita sobre a confiança depositada no outro. Apesar disso, a confiança perceptiva parece ocupar um lugar cada vez mais relevante nas relações amorosas, ainda que se deseje confiar quando se ama. Mas a confiança espontânea não seria o antídoto da manutenção do amor, mas antes o prenúncio de sua morte. A desconfiança não construiria o amor, sendo necessária, mas não suficiente à duração das relações amorosas.

O risco e o perigo são dois elementos importantes na definição da confiança. Nas relações amorosas, esses conceitos são importantes por estarem diante da ocorrência de uma maior instabilidade nas relações, ligada à questão da durabilidade desse tipo de vínculo afetivo. Como demonstrado no capítulo I (A confiança e as relações amorosas nas Ciências Sociais), tem-se uma visão social corrente de que o pacto amoroso pode ser facilmente desfeito, ao contrário das relações matrimoniais tradicionais onde a confiança de que a relação não iria terminar estava próxima da certeza. Uma das explicações acerca da valorização da fidelidade, mesmo entre pessoas que não a praticam, poderia estar relacionada a essas instabilidades, além de outras justificativas possíveis, como a crença no domínio de si mesmo. O pacto de fidelidade é importante porque cria certa obrigação moral com o outro e com a própria relação, atribuindo-lhe, de certa forma, um sentido de

permanência diante de tantas possibilidades. Em tese, o acordo de fidelidade aumentaria as chances do infiel não ser descoberto. Por outro lado, não há como escapar do grande perigo ou armadilha do amor, qual seja, a “deserção” da(o) parceira(o). A vigília ou observação de primeira-ordem não é capaz de escapar do ponto cego presente em qualquer tipo de relação, mesmo que não seja considerada uma caixa-preta, como é o caso da observação de segunda-ordem. Não se trata de uma cegueira que acomete aqueles que amam, mas de uma constatação quase religiosa: o conteúdo do amor é esvaziado na medida em que a confiança é construída, com a redução da complexidade social. A confiança pressupõe algum tipo de ação ou cálculo interno do agente, ao contrário da segurança, onde os resultados não esperados estão relacionados aos elementos que independem do seu processo reflexivo.

Segundo Zygmunt Bauman, a modernidade líquida ou fluida difere da modernidade sólida porque não alimenta a possibilidade de existir um tipo de sociedade mais humana e sem conflitos. Além disso, as atividades passam a ser privatizadas e a regulação característica da sociedade sólida deixa de existir. Neste novo cenário, a escolha individual é determinante. Diante dos novos riscos existentes na sociedade líquida, duas estratégias de proteção são identificadas, a fim de resolver a questão do risco no amor: a *fixação* e a *flutuação*. A primeira estratégia difere da segunda porque tenta criar mecanismos que garantam a estabilidade da relação. Na estratégia da *flutuação*, a questão da insegurança é ignorada ou tratada como um problema pouco relevante. Mesmo quando a opção adotada é a estratégia de *fixação*, não se pode evitar o fim da relação, normalmente turbulento, por se tratar de um vínculo consumista estabelecido entre as partes, onde o conflito é marcado pela “soberania do consumidor”, dentro da lógica de

consumidores e objetos de consumo. É aqui que se percebe a importância da consciência moral.

A falaciosa “falta de intencionalidade” ofusca o problema ético vivido no contexto atual. Quando os mais esperançosos ou iludidos continuam a acreditar em uma postura mais humana e menos egoísta daquelas pessoas que resolvem não mais investir no relacionamento que não é mais “rentável”, tal como o investimento na bolsa de valores, costumam ser surpreendidos por seus pares amorosos, sem nenhum tipo de aviso prévio. Mais importante do que a preocupação em preservar algum tipo de vínculo afetivo com quem se dividiu sonhos e frustrações, e que se supõe que haja algum tipo de afinidade e afetividade entre eles, é “livrar-se” do peso e reinvestir rapidamente no mercado amoroso, conectando-se novamente à rede narcísica.

A confiança depositada na relação amorosa é facilmente desfeita e transformada em desconfiança. Cabe ressaltar aqui a possibilidade de preservar a relação, ou ao menos, a parte transformada em objeto de consumo. A preocupação com certa manutenção dos vínculos familiares (paternais/fraternais) poderia ser estendida ao par amoroso. Os rituais de separação costumam ser marcados pela vingança, desapego e desconfiança. Mesmo entre os mais lúcidos, as práticas tendem a ser extremamente egocêntricas e mesquinhas, tanto em relação à divisão dos bens quanto ao cuidado e à preocupação com o estado emocional da(o) outra(o). A confiança costuma ser precariamente construída e facilmente desfeita.

Para Singly (2007: p.175-177), o mundo moderno que nega tudo que é durável, enfatizado por Bauman, não parece ter correspondente empírico. Deseja-se divorciar-se da durabilidade que se vincula, obrigatoriamente, à institucionalização do casamento, não da

qualidade relacional. Não se trata de uma trajetória desprovida de projetos, mas do desejo do duplo movimento (ir e vir). Desta forma, a vida do indivíduo seria definida com base nessa diversidade de experiências. A necessidade de segurança não deve ser considerada contramodernista, por ser parte do processo dos agentes individualizados e ser importante para a formação de sua identidade pessoal.

Mesmo que os processos apontados por Bauman não sejam manifestados tal como descrito pelo autor, a confiança nas relações amorosas tem sido marcada por práticas antropofágicas ou antropoêmicas, à Lévi-Strauss. Tais estratégias são estabelecidas através do que se poderia chamar “lógica de consumo total” ou satisfação egoísta do prazer. A confiança nas relações amorosas estaria pautada na dupla lógica de objeto de consumo e consumidor.

Para Anthony Giddens, as características que marcam a alta modernidade estão relacionadas ao processo de globalização, definidos pela dialética entre o local e o global. Isso significa que a vida de cada um está necessariamente conectada aos aspectos sociais mais gerais. O ‘eu’ e a ‘sociedade’ estabelecem uma relação de ligação firmada a partir do distanciamento tempo-espaço.

O problema do risco na alta modernidade é posto de outra forma, já que é formado a partir de um processo de reflexividade cada vez mais intenso e onde se evita viver “no piloto automático”. A confiança básica permite que o indivíduo trabalhe com as questões relativas ao tempo e ao espaço, garantindo-lhes um sentimento de grande estabilidade ou de não vulnerabilidade. O casulo protetor produz um sentido irreal. Parte da auto-identidade é formada pela confiança básica e o processo de socialização primário é fortemente inconsciente. Desta forma, a definição e aceitação do mundo real é garantida

por esse tipo de confiança que ocorre na infância e que garante a segurança emocional dos indivíduos. Por outro lado, não se pode supor que a sensação de segurança pode ser garantida através da adesão cotidiana cega, mesmo considerando a relação de interdependência entre o dia-a-dia adotado e a segurança ontológica, sendo o risco um elemento inevitável da confiança, já que o ato de confiar também pressupõe o risco.

A questão da fidelidade está ligada aos problemas citados anteriormente acerca da segurança, já que o indivíduo tem a tendência de reproduzir os seus traumas vivenciados na infância. Mas não se trata apenas de considerar o processo de socialização primário, sendo a reflexividade um elemento constante e transformador das relações sociais, em especial aquelas definidas no campo dos afetos ou das relações íntimas.

Por um lado, pode-se destacar como aspecto positivo, o aumento da democratização interpessoal. Por outro lado, essa mudança, de certa forma “neo-liberal”, já que sugere uma auto-regulação das demandas individuais, quando transportada para o espaço dos afetos e da ordem privada, poderia por em risco a cumplicidade e a confiança estabelecidas na vida íntima e amorosa. Tal risco seria provocado pelo excesso de individualismo, contrário às necessidades monogâmicas já apontadas. É preciso que a democratização interpessoal seja de fato consolidada e que surja uma nova ética dos afetos que considere as particularidades de cada um e que preserve certo sentido de humanidade e cuidado.

O problema da fidelidade/infidelidade ocupa um lugar de destaque na história da vida privada e na vasta literatura sobre o tema. Apesar de o enamoramento ter sido responsabilizado pelo fim dos laços matrimoniais, considera-se aqui a posição de Alberoni (1986) quando afirma que o adultério é apenas um caso particular de um padrão geral,

qual seja, o de que o enamoramento aparta o que estava junto e liga o que estava separado anteriormente.

Segundo Singly (2007: p.176), a teoria giddensiana padece de sentido quando todas as pesquisas apontam para a valorização da fidelidade. Em verdade, deseja-se ao mesmo tempo “ter asas e criar raízes”, é por isso que a falta de informação acerca da origem familiar de alguns indivíduos continua a ser um incômodo, mesmo com a flexibilização desses vínculos. A combinação dessa valorização da fidelidade – citada por Singly, e reiterada nos variados trabalhos supracitados, por exemplo – com a flexibilidade ou plasticidade das relações amorosas e o individualismo, precisa adicionar um elemento central na compreensão dessa ação: a confiança. Mas por que a valorização da fidelidade não reflete os resultados de infidelidade apontados anteriormente pelos referidos estudos? Se alguns caminhos já foram trilhados no sentido de indicar a importância do pacto de fidelidade nas relações afetivas, apesar de sua não correspondência empírica, é preciso refletir sobre as motivações do indivíduo relativas à infidelidade. Acredita-se que a questão do desejo não se restringe às categorias binárias de sexo e de gênero, e que outros elementos podem ser apontados na explicação desse fenômeno social. As seguintes categorias da infidelidade foram criadas:

Infidelidade

1. Desejo → necessidades biológicas e psico-sociais a. desejo-sexual b. desejo-paixão
2. Reconhecimento social/ não reconhecimento social
3. Manutenção da relação
4. Combustível da relação
5. Teste
6. Auto-encorajamento para terminar a relação
7. Forma de encorajar a(o) parceira(o) para terminar a relação
8. Razão instrumental
9. Vingança
10. Sistema Social

Na categoria **Desejo**, a subdivisão realizada indica a satisfação física ou sexual, no primeiro caso; e o processo de enamoramento ou envolvimento sexual-afetivo, no segundo caso; ambos relacionados às necessidades biológicas e psico-sociais. Um exemplo de desejo-sexual pode ser apontado no filme “*Kinsey: vamos falar de sexo*” (*Kinsey* – título original), dirigido por Bill Condon. Um senhor entrevistado por Kinsey (Liam Neeson) revela a sua compulsão por sexo, mostrando-lhe um diário com as suas inúmeras experiências sexuais. Por outro lado, o desejo-paixão estaria dentro do padrão amplamente difundido, seja na literatura, nos filmes e nos meios de comunicação de massa. Um, dentre

os dois tipos de fidelidade desenvolvidos por Simmel, é visto como uma predisposição psicológica do indivíduo. Mas a categoria criada aqui ainda leva em conta os fatores biológicos e psicossociais. Para Foucault, o controle dos desejos é uma das formas de pensar em fidelidade, sendo a infidelidade marcada pelo seu descontrole.

O **reconhecimento social/não reconhecimento social** é o componente mais importante no ato da traição. Um tipo de fidelidade citada por Simmel é guiado pelos elementos externos, tais como a valorização do casamento e da família. No mundo hodierno, tem-se tanto um discurso que reforça os valores da família enquanto instituição quanto os que desvalorizam a monogamia, a exemplo da flexibilidade das relações vividas no mundo líquido a que se refere Bauman. Segundo ele, a infidelidade seria um dos resultados do amor consumo. Para Foucault, uma das possibilidades de fidelidade estaria relacionada à obediência às interdições. A infidelidade seria então o resultado da desobediência social. Outra possibilidade estaria ligada ao afastamento do mundo ou ao não reconhecimento social. Em Luhmann, a compatibilidade das expectativas amorosas – ditada pelo código-norma – estabiliza os sistemas sociais, através da idéia de que não é indicado amar mais de uma pessoa de cada vez. O *casamento com base doméstica dos parceiros*, citado por Giddens, contemplaria essa categoria, considerando o baixo envolvimento emocional do casal.

A traição como elemento para a **manutenção da relação** serviria para preservar um vínculo onde não se tem mais desejo, mas o interesse motivado por comodismo, criação das(os) filhas(os), valores religiosos ou outros fatores ligados à instituição familiar. O *casamento por companheirismo*, citado por Giddens, pode também ser um caso deste tipo de traição, já que é formado por um baixo vínculo sexual, mas uma relação

de amizade consistente.

A traição como uma forma de **combustível da relação** pode ser acompanhada do estímulo criado pela diversidade ou da culpa. No primeiro caso, a monotonia da relação seria quebrada e realimentada por relações extra-conjugais. No segundo caso, o cuidado com a(o) parceira(o) estaria fortemente baseado no sentimento de culpa.

O **teste** serve para minimizar ou dirimir as dúvidas ou questionamentos da relação, quando não se tem claro a sua importância, podendo ser aplicado de forma espaçada, como sugere Giddens.

No **auto-encorajamento para terminar a relação**, buscam-se estímulos externos que possam motivar o movimento de retirada. Acredita-se que os homens costumam ser mais adeptos a essa prática, definida por imperativos culturais e oportunidades no mercado matrimonial.

A traição pode servir como uma justificativa ou **forma de encorajamento da(o) parceira(o) para terminar a relação**. Neste caso, a infidelidade seria uma forma covarde de por fim à relação, através da instrumentalização da(o) parceira(o).

Um exemplo de traição como **razão instrumental**, ainda que não consumada, pode ser extraído de *A outra (The other boleyn girl)*, filme de época dirigido por Justin Chadwick, que demonstra como as relações amorosas podem interferir e definir as relações políticas de um país. Depois de ter conseguido anular o casamento do rei Henrique VIII (Eric Bana) com a rainha Catarina de Aragão (Ana Torrent), a jovem Anne Boleyn (Natalie Portman) casa-se com ele, mas não consegue dar-lhe um herdeiro. Desesperada com a possibilidade de perder a sua posição, por ter gerado apenas uma menina e ter sofrido um aborto natural, Anne sugere a seu irmão George que a engravide

antes que o rei pudesse descobrir que ela havia abortado. Denunciada por sua cunhada, Anne é julgada e condenada por infidelidade incestuosa, e ela e o seu irmão são decapitados mesmo sem a concretização de seus planos.

Em *Amarelo manga* (2003), filme brasileiro dirigido por Cláudio Assis e filmado no centro da cidade do Recife, a traição por **vingança** ocorre quando a personagem Kika (Dira Paes), muito recatada e religiosa, descobre que o seu marido, o açogueiro Wellington (Chico Diaz), tem uma amante. Antes de pegar uma carona com o desconhecido Isaac (Jonas Bloch), com quem tem relação sexual para vingar-se do marido, segue-o e arranca parte da orelha da sua amante.

Para explicar a categoria de infidelidade como **Sistema social**, recorre-se a teoria de sistemas luhmanniana e a sua distinção entre os conceitos de risco e perigo. O resultado da infidelidade pode ser compreendido na medida em que a sensação de perigo aumenta, evidenciando a fragilidade das relações íntimas. O baixo investimento na relação pode, portanto, levar o indivíduo a arriscar-se mais, tendo em vista a sombra eminente do perigo.

As significativas mudanças da individualização do sujeito, especialmente a liberdade e os novos espaços ocupados pela mulher, marcados por conquistas pessoais e independência profissional, foram também responsáveis pelo surgimento de uma nova modalidade de angústia, qual seja, a necessidade de desenvolver certo tipo de estabilidade emocional que garanta a manutenção ou a renovação das relações entre os pares amorosos. O conformismo social no âmbito da vida privada tradicional foi tomado de assalto pelo desregramento moral do mundo hodierno. No mundo tradicional, o dilema vivido relacionava-se à criação de mecanismos que minimizavam a insatisfação do vínculo

matrimonial dissolvido apenas na morte (influenciado pelo ideal do amor romântico e por algumas doutrinas religiosas). Neste caso, a confiança estabelecia-se dentro de uma ordem familiar feita para durar. O novo desafio lançado sugere que se possa combinar liberdade, franqueza e humanidade, sob o risco da desvalorização do espaço amoroso compartilhado e do surgimento de uma nova ordem social. Ressalta-se que as mudanças familiares foram influenciadas pelas diversas dimensões sociais, a exemplo da prática consumista do amor. Deve-se, portanto, considerar as multidimensões sociais em estudos posteriores sobre a confiança nas relações amorosas.

A elaboração das categorias da infidelidade apresentadas nesse trabalho servem não só para justificar o não cumprimento do pacto amoroso, mas, fundamentalmente, para demonstrar que a relação entre o mundo ideal e as práticas amorosas não é trivial. A fim de escapar das armadilhas impostas pelo fatalismo amoroso, ou a crença de que a confiança no amor não é mais possível nos dias atuais, deve-se questionar aquilo que se costuma cultivar, de forma cínica e narcísica, nos discursos produzidos sobre o mundo dos amantes. A contradição entre o mundo ideal e as práticas amorosas revela uma necessidade urgente: a redefinição e o cumprimento dos acordos amorosos, baseados na amizade e na humanidade, para além do amor/desamor.

BIBLIOGRAFIA⁵⁵

Sobre relações amorosas

- ALBERONI, Francesco (1986), *Enamoramento e amor*. Rio de Janeiro, Rocco.
- ARAGONA, Tullia (2001), *Sobre a infinidade do amor*. São Paulo, Martins Fontes.
- BARTHES, Roland (2003), *Fragments de um discurso amoroso*. São Paulo, Martins Fontes.
- BAWIN-LEGROS, Bernadette (2001), “Families in Europe: a private and political stake – intimacy and solidarity”. *Current Sociology*, Vol. 49(5): 49-65, Sage Publications, September.
- _____ (2004), “Intimacy and the new sentimental order”. *Current Sociology*, Vol.52(2): 241-250, Sage Publications.
- BEAUVOIR, Simone de (2001), *O segundo sexo*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira (2 Volumes).
- BOURDIEU, Pierre (1999), *A Dominação masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- BOZON, Michel (2004), *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- CAMPBELL, Colin (2001), *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro, Rocco.
- CARDOSO, Sérgio et alii (1987), *Os sentidos da paixão*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CHADWICK, Whitney e COURTIVRON, Isabelle de (orgs.) (1995), *Amor e arte: duplas amorosas e criatividade artística*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- CHORIER, Nicolas (2007), *Os segredos do amor e de vênus de Luisa Sigee*. São Paulo, Degustar.
- COELHO, Maria Claudia e BONET, Octávio André Ramon (2007), “O trabalho emocional das lobas: auto-ajuda e subjetividade”. *31º Encontro Anual da Anpocs*, Caxambu, MG.
- COSTA, Sérgio (2005), “Amores fáceis: romantismo e consumo na modernidade tardia”. *Novos estudos – CEBRAP n.73*, São Paulo, novembro.
- COSTA, Jurandir Freire (1989), *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro, Graal
- _____ (1998), *Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico*. Rio de Janeiro, Graal.
- DEL PRIORE, Mary (2005), *História do amor no Brasil*. São Paulo, Contexto.
- DOUEIHI, Milad (1999), *Histórias perversas do coração humano*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- ELIAS, Norbert (1990), *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Vol.1, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ (1993), *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Vol.2, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ (2005), *A peregrinação de Watteau à ilha do amor: seguido de seleção de textos sobre Watteau*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

⁵⁵ Quando as referências bibliográficas forem utilizadas em mais de um capítulo, elas serão citadas em apenas uma sub-divisão.

- FUENTES, Carlos (2007), *Geografia do romance*. Rio de Janeiro, Rocco.
- GAGNON, John H. (2006), *Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro, Garamond.
- GARDNER, Carol Brooks (1999), "Fine romances: two arrangements between the sexes in public places". In: Greg Smith, *Goffman & social organization*. Great Britain/British Isles, Routledge.
- GIRONA, Jordi Roca (2007), "Parentalidades, amor e conjugalidades no Brasil contemporâneo". *31º Encontro Anual da Anpocs*, Caxambu, MG.
- GOLDENBERG, Mirian (2006), *Infidel: notas de uma antropóloga*. Rio de Janeiro, Record.
- GOLDHILL, Simon (2007), *Amor, sexo & tragédia: como gregos e romanos influenciam nossas vidas até hoje*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- HEIBORN, Maria Luiza (2004), *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro, Garamond.
- KNOBLOCH, Leanne K. & CARPENTER-THEUNE, Katy E. (2004), "Topic avoidance in developing romantic relationships: associations with intimacy and relational uncertainty". *Communication Research*, Vol.31 N°2, abril, 173-205, Sage Publications.
- KOLONTAI, Alexandra (2000), *A nova mulher e a moral sexual*. São Paulo, Expressão Popular.
- KONDER, Leandro (2007), *Sobre o amor*. São Paulo, Boitempo.
- LENTON, Rhonda *et alii* (1999), "Sexual harassment in public places: experiences of Canadian women". *Canadian Review of sociology and anthropology*. Nov., Vol.36, p.51.
- MARTIN, James L. & ASHBY, Jeffrey S. (2004), "Perfectionism and fear of intimacy: implications for relationships". *The Family Journal: counseling and therapy for couples and families*, Vol.12 N°24, october, 368-374. Sage Publications.
- MEAD, Margaret (2006), *Sexo e temperamento*. 4 ed. São Paulo, Perspectiva.
- MEDEIROS, Martha (2006), *Casais: histórias de amor que resistem ao tempo*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- MORIN, Edgar (2005), *Amor, poesia, sabedoria*. Rio de Janeiro, Bertrand.
- NEVES, Ana Sofia Antunes (2007), "As mulheres e os discursos genderizados sobre o amor: a caminho do 'amor confluyente' ou o retorno ao mito do 'amor romântico?'". *Estudos feministas*. Florianópolis, 15(3), p.609-627, Set./Dez.
- PRIORE, Mary Del (2005), *História do amor no Brasil*. São Paulo, Contexto.
- PROCÓPIO, Adélia de Souza (2007), "Gênero e afetividade nos discursos sobre a dependência de relacionamentos". *31º Encontro Anual da Anpocs*, Caxambu, MG.
- RODRIGUES, Sonia (2005), *Amor em segredo: as histórias infiéis que aprendi com meu pai*, Nelson Rodrigues. Rio de Janeiro, Agir.
- ROUGEMONT, Denis de (2003), *A História do amor no ocidente*. São Paulo, Ediouro.
- ROSENEIL, Sasha & BUDGEON, Shelley (2004), "Cultures of intimacy and care beyond 'the family': personal life and social change in the early 21st century". *Current Sociology*, march, Vol.52(2):135-159, Sage Publications.

- SAFFIOTI, Heleieth (1992), "Rearticulando gênero e classe social", in Albertina de Oliveira Costa e Cristina Bruschini (orgs). *Uma questão de gênero*, Rio de Janeiro, Rosa dos tempos.
- SANDERSON, Catherine A. and EVANS, Sarah M (2001), "Seeing one's partner through intimacy-colored glasses: an examination of the processes underlying the intimacy goals-relationship satisfaction link". *PSPB*, Vol. 27 N° 4: 463-473, april.
- SCHOEPFLIN, Maurizio (ed.) (2004), *O amor segundo os filósofos*. Bauru, SP, Edusc.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz (1998), *História da vida privada do Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SIMONNET, Dominique *et alii* (2003), *A mais bela história de amor: do primeiro casamento na pré-história à revolução sexual no século XXI*. Rio de Janeiro, Difel.
- SINGLY, François de (2007), *Sociologia da família contemporânea*, Rio de Janeiro, FGV.
- SOLOMON, Denise Haunani & KNOBLOCH, Leanne K. (2001), "Relationship uncertainty, partner interference, and intimacy within dating relationships". *Journal of Social and Personal Relationships*. Vol. 18(6): 804-820, Sage Publications.
- SOLOMON, Robert C. (1993), *The passions: emotions and the meaning of life*. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- STENDHAL (1999), *Do amor*. São Paulo, Martins Fontes.
- THELEN, Mark H. *et alii* (2000), "Fear of intimacy: among dating couples". *Behavior Modification*, Vol.24 N°2, april, 223-240.
- THERBORN, Göran (2006), *Sexo e poder: a família no mundo 1900-2000*. São Paulo, Contexto.
- TOURAINÉ, Alain (2007), *O mundo das mulheres*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- UNGER, Roberto Mangabeira (1998), *Paixão: um ensaio sobre a personalidade*. São Paulo, Boitempo.
- Sobre confiança**
- AMORIM, Camila Miranda de e SZAPIRO, Ana Maria (2008), "Analisando a problemática do risco em casais que vivem em situação de sorodiscordância". *Ciência & Saúde Coletiva*, 13(6), p.1859-1868.
- BAIER, Annette C. (1979), "Good men's women: Hume on chastity and trust". *Hume Studies*, volume V, n.1, 1-19p., april.
- BATESON, Patrick (2000), "The biological evolution of cooperation and trust" in Diego Gambetta (ed.), *Trust: making and breaking cooperative relations*, electronic edition, Department of Sociology, University of Oxford, chapter 2, p.14-30, <http://www.sociology.ox.ac.uk/papers/bateson14-30.doc>
- BAUMAN, J. Laurie e BERMAN, Rebecca (2005), "Adolescent relationships and condom use: trust, love and commitment". *AIDS and behavior*, vol.09, n.2, june.
- COLEMAN, James S. (1988), "Social Capital in the Creation of Human Capital". *American Journal of Sociology*, n° 94, pp. 95-120.
- COOK, Karen S. (Org.) (2001), *Trust in society*. London, Sage Foundation.
- DASGUPTA, Partha (2000), "Trust as a commodity" in Diego Gambetta (ed.), *Trust: making and breaking cooperative relations*, electronic edition, Department of Sociology, University of Oxford, chapter 4, p.49-72, <http://www.sociology.ox.ac.uk/papers/dasgupta49-72.doc>
- EISENSTADT, S.N. (1995), *Power, Trust and Meaning: Essays in Sociological Theory*

- and Analysis*. London, The University of Chicago Press.
- FERES JÚNIOR, João e EISENBERG, José (2006), “Dormindo com o inimigo: uma crítica ao conceito de confiança”. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v.49, n.3, p.547-481.
- FUKUYAMA, F. (1995), *Trust: Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York, Free Press.
- GAMBETTA, Diego (ed.) (1988), *Trust: Making and breaking cooperative relations*. New York, Blackwell.
- GELLNER, Ernest (2000), “Trust, Cohesion, and the Social Order”, in Diego Gambetta (ed.) *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, electronic edition, Department of Sociology, University of Oxford, chapter 9, p. 142-157, <http://www.sociology.ox.ac.uk/papers/gellner142-157.pdf>
- GIACOMOZZI, Andréia Isabel (2006), *Casamento e AIDS: uma questão de confiança*. São Paulo, Mackenzie.
- GOOD, David (2000), “Individuals, interpersonal relations, and trust” in Diego Gambetta (ed.), *Trust: making and breaking cooperative relations*, electronic edition, Department of Sociology, University of Oxford, chapter 3, p.31-48, <http://www.sociology.ox.ac.uk/papers/good31-48.doc>
- HARDIN, Russel (2001), *Trust in society*. New York, Russel Sage Foundation.
- HAWTHORN, Geoffrey (2000), “Three ironies in trust” in Diego Gambetta (ed.), *Trust: making and breaking cooperative relations*, electronic edition, Department of Sociology, University of Oxford, chapter 7, p.111-126, <http://www.sociology.ox.ac.uk/papers/hamthorn111-126.doc>
- KNOBLOCH, Leanne K. e CARPENTER-THEUNE, Katy E. (2004), “Topic avoidance in developing romantic relationships: associations with intimacy and relational uncertainty”. *Communication research*, vol.31, n.2, p.173-205, april.
- LEWIS, J. David e WEIGERT, Andrew (1985), “Trust as a social reality”. *Social forces*, v.63:4, june.
- LUNDÅSEN, Susanne (2002), “Podemos confiar nas medidas de confiança”. *Opinião Pública*, vol.VIII, n.2, p.304-327, Campinas.
- MÖLLERING, Guido (2001), “The nature of trust: from Georg Simmel to a theory of expectation, interpretation and suspension”. *Sociology*, vol.35, No.2, pp.403-420.
- _____ (2002), “Traditional, Institutional and Active Trust: Just Do It!?”. *European Academy of Management*, Stockholm (Sweden), 9-11 May.
- _____ (2003), “Ideal-types of trust and the role of suspension”. Paper for the Track on Trust, European Academy of Management Conference, Milan, 3-5 april.
- OLIVEIRA, Mário Nogueira (2006), “Para inspirar confiança: considerações sobre a formação moral em Kant”. *Trans/Form/Ação*, 29(1), p.69-77, São Paulo.
- OVERING, Joanna (1999), “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana*, vol.5, n.1, Rio de Janeiro.
- PASSETTI, Edson (2004), “Segurança, confiança e tolerância: comandos na sociedade de controle”. *São Paulo em perspectiva*, 18(1), p.151-160, São Paulo.
- PEYREFITTE, Alain (1999), *A sociedade de confiança: ensaio sobre as origens e a natureza do desenvolvimento*, Rio de Janeiro, Topbooks.
- PUTNAM, Robert (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*.

- Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- REIS, Bruno Pinheiro W. (2003), “Capital Social e Confiança: questões de teoria e método”. *Revista de Sociologia e Política*, n.21, p.35-49, Curitiba, novembro.
- RENNÓ, Lucio R. (2001), “Confiança interpessoal e comportamento político: microfundamentos da teoria do capital social na América Latina”. *Opinião Pública*, vol.VII, n.1, p.33-59, Campinas.
- RONIGER, Luis (1990), *Hierarchy and trust in modern Mexico and Brazil*, Nova York, Praeger.
- SELIGSON, Mitchell e RENNO, Lucio R. (2000), “Mensurando confiança interpessoal: notas acerca de um conceito multidimensional”. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v.43, n.4, Rio de Janeiro.
- SOLOMON, Robert C. e FLORES, Fernando (2002), *Construa confiança: nos negócios, na política e na vida*. Rio de Janeiro, Record.
- WHITE, Thomas I. (1998), “Sexual harassment: trust and the ethic of care”. *Business and Society Review*, 100/101, p.9-20.
- Anthony Giddens (obra e literatura secundária)**
- ALICE, Lynne (1994), “Book reviews: the transformation of intimacy: sexuality, love and erotism in modern societies”, *Journal of Sociology*, v.30, p.222.
- CUNHA, Eduardo Leal (2007), “Uma leitura freudiana da categoria de identidade em Anthony Giddens”. *Ágora*, vol.10, n.2, Rio de Janeiro, julho-dezembro.
- FAOUR, Rodrigo (2006), *História sexual da MPB: a evolução do amor e do sexo na canção brasileira*. Rio de Janeiro, Record.
- FONTANA, Biancamaria (1994), “Plastic sex and the sociologist: a comment on the transformation of intimacy by Anthony Giddens”, *Economy and society*, v.23, n.3, august.
- GIDDENS, Anthony (1991). *As Conseqüências da Modernidade*. 2 ed., São Paulo, Unesp.
- _____ (1993), *A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.
- _____ (2002), *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- _____ (2003), *A constituição da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes.
- GROSS, Neil (2002), “Intimacy as double-edged phenomenon? an empirical test of Giddens”. *Social Forces*, december, 81(2): 531-555.
- HAAVIO-MANNILA, Elina (1996), “Repression, revolution and ambivalence: the sexual life of three generations”. *Acta Sociologica*, vol.39, 409-430.
- HAZLEDEN, Rebecca (2004), “The pathology of love in contemporary relationship manuals”. *Sociological review*, 201:217.
- HUGHES, Kate (2005), “The adult children of divorce: pure relationships and family values?”. *Journal of Sociology*, vol.11(1): 69-86.
- JAMIESON, Lynn (1999), “Intimacy transformed? A critical look at the ‘pure relationship’”. *Sociology*, vol.33, n.3, August.
- KIM, Kyung-Man (2004), “Critical theory criticized: Giddens’s double hermeneutic and the problem of language game change”. *Cultural studies, critical methodologies*, vol.4, n.1, 28-44.
- WORTH, Heather *et alii* (2002), “Somewhere over the rainbow: love, trust and monogamy in gay relationships”. *Journal of sociology*, v.38(3): 237-253.

Georg Simmel (obra e literatura secundária)

- BERTILSSON, Margareta (1986), "Love's labour lost? A sociological view". *Theory Culture Society*, vol.3, p.19-35.
- CAYGILL, Howard (2000), *Dicionário Kant*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- COHN, Gabriel (1998), "As diferenças finas: de Simmel e Luhmann". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.13, n.38, São Paulo, Outubro.
- COSER, Lewis A. (1965), *Makers of modern social science: Georg Simmel*. United States of America, A Spectrum Book.
- DAVIS, Murray S. (1997), "Georg Simmel and Erving Goffman: legitimators of the sociological investigation of human experience". *Qualitative Sociology*, Sep, Vol.20, p.369-388.
- FRISBY, David (1998), "Introduction to Georg Simmel's on the Sociology of the family". *Theory Culture Society*, vol. 15(3-4): p.277-281.
- _____ (2002), *Georg Simmel*, London, Routledge.
- NÓBREGA, Sheva Maia da *et alii* (2005), "Do amor e da dor: representações sociais sobre o amor e o sofrimento psíquico", *Estudos de Psicologia (Campinas)*, vol.22, n.1, p.1-12.
- SIMMEL, Georg (1983), *Georg Simmel: Sociologia/organizador* (da coletânea): Evaristo de Moraes Filho. São Paulo, Ática.
- _____ (2001), *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (2004), *Fidelidade e gratidão e outros textos*, Lisboa, Relógio d'água.
- _____ (2006), *Questões fundamentais da Sociologia: indivíduo e sociedade*, Rio de Janeiro, Zahar.
- SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold (orgs.) (2005), *Simmel e a modernidade*, Brasília, UNB.
- TEDESCO, João Carlos (et al.) (2006), "Modernidade, sociedade e cultura filosófica" in João Carlos Tedesco (*et alii*), *Georg Simmel e as sociabilidades do moderno: uma introdução*, Passo Fundo, UPF.
- TIJSSSEN, Lietke Van Vucht (1991), "Women and objective culture: Georg Simmel and Marianne Weber". *Theory Culture Society*, vol.8, p.203-218.
- VANDENBERGHE, Frédéric (2005), *As sociologias de Georg Simmel*. São Paulo, Edusp.
- WAIZBORT, Leopoldo (2006), *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo, Ed. 34.
- _____ (2007), "Simmel no Brasil". *Dados*, vol.50, n°1.
- WITZ, Anne (2001), "Georg Simmel and the masculinity of modernity". *Journal of Classical Sociology*, vol.1(3):353-370.
- WOLFF, Janet (2000), "The feminine in modern art: Benjamin, Simmel and the gender of modernity". *Theory Culture Society*, vol.17(6):33-53.
- WOLFF, Kurt H. (1964), *The Sociology of Georg Simmel*. New York, The Free Press.
- ### **Michel Foucault (obra e literatura secundária)**
- BALBUS, Isaac (1987), "Mulheres Disciplinantes: Michel Foucault e o Poder do Discurso Feminista". In: Seyla Benhabib, Drucilla Cornell (org) *Feminismo como Crítica da Modernidade: releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher*. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos.
- BUTLER, Judith (1987), "Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault" In: BENHABIB, Seyla & CORNELL, Drucilla. *Feminismo como crítica da*

- modernidade*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1987.
- _____ (2003), *Da subversão do gênero à reinvenção da política. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CALDWELL, Raymond (2007), “Agency and change: re-evaluating Foucault’s legacy”. *Organization*, Vol. 14, No. 6, 769-791.
- CARDOSO JR., Hélio Rebello (2005), “Para que serve a subjetividade? Foucault, tempo e corpo”. *Psicologia: reflexão e crítica*. v.18, n.3, Porto Alegre, Set./Dez.
- CHARAUDEAU, Patrick e MAINGUENAU, Dominique (2004), *Dicionário de análise do discurso*, São Paulo, Contexto.
- FOUCAULT, Michel (1997), *Resumo dos cursos do Collège de France(1970-1982)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ (1998), *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro, Graal.
- _____ (1999a), *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal.
- _____ (1999b), *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro, Graal.
- _____ (2000), “Nietzsche, a Genealogia, a História”. In: *Ditos e Escritos*, Vol II. Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____ (2005), *Um diálogo sobre os prazeres do sexo; Nietzsche, Freud e Marx e theatrum philosophicum*. São Paulo, Landy.
- _____ (2006), *Ética, sexualidade, política* (coleção ditos e escritos). Rio de Janeiro, Forense universitária.
- HACKING, Ian (2004). “Between Michel Foucault and Erving Goffman: between discourse in the abstract and face-to-face interaction”. *Economy e Society*, v. 33, n. 3, 277-302.
- HARTSOCK, Nancy (1990), Foucault on Power: a theory for women??. In: Linda Nicholson (ed.) *Feminism/Postmodernism*. Nova York e Londres: Routledge.
- LECHTE, John (2006), *50 pensadores essenciais: do estruturalismo à pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Difel.
- MACHADO, Roberto (2001). Foucault, a Filosofia e a Literatura. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- MISKOLCI, Richard (2006), “Corpos elétricos: do assujeitamento à estética da existência”. *Estudos feministas*, v.14, n.3, Florianópolis, set./dez.
- MORROW, Ross (1995), “Sexuality as discourse – beyond Foucault’s constructionism”. *Journal of Sociology*, vol.31, n.1, march.
- SANTORO, Fernando (2007), *Arqueologia dos prazeres*. Rio de Janeiro, Objetiva.
- Niklas Luhmann (obra e literatura secundária)**
- BRÜSEKE, Franz Josef (2007), “Risco e contingência”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 22, n.63, São Paulo, fev.
- COHN, Gabriel (1998), “As diferenças finas: de Simmel e Luhmann”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.13, n.38, São Paulo, Outubro.
- CURVELLO, João José Azevedo (2001), *Autopoiese, sistema e identidade* (tese). São Paulo, USP.
- KORFMANN, Michael (2002), “O romantismo e a semântica do amor”. *Fragmentos*,

- número 23, p.83-101, Florianópolis, jul-dez.
- LUHMANN, Niklas (1991), *O amor como paixão*. Lisboa, Difel.
- _____ (2000), "Familiarity, confidence, trust: problems and alternatives" in Diego Gambetta (ed.), *Trust: making and breaking cooperative relations*, electronic edition, Department of Sociology, University of Oxford, chapter 6, p.94-107, <http://www.sociology.ox.ac.uk/luhmann94-107.pdf>.
- _____ (2005), *Confianza*. Barcelona, Espanã, Anthropos.
- _____ (2008), *Risk: a sociological theory*. New Brunswick, New Jersey, Transaction Publishers.
- MOELLER, Hans-Georg (2006), *Luhmann explained: from souls to systems*, Illinois, Open Court.
- RASCH, William (2000), *Niklas Luhmann modernity: the paradoxes of differentiation*. Stanford, California, Stanford university press.
- Zygmunt Bauman (obra e literatura secundária)**
- BAUMAN, Zygmunt (2001), *Modernidade líquida*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ (2004), *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ (2005), *Identidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ (2005a), *Confiança e medo na cidade*, Lisboa, Relógio d'água.
- _____ (2006), *Ética pós-moderna*. São Paulo, Paulus.
- _____ (2007), *Vida líquida*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ (2008), *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- CIOFFI, Sylvia Maria da Penha (2007), "O que querem homens e mulheres? Desafios para a relação amorosa na contemporaneidade". Anpocs.
- JACOBSEN, Michael Hviid e Tester, Keith (2007), "Sociology, nostalgia, utopia and mortality: a conversation with Zygmunt Bauman". *European Journal of social theory*. 10(2), p.305-325.
- MANNING, Philip (2005). *Erving Goffman and Modern Sociology*. Cambridge, Polity Press.
- REDMAN, Peter (2003), "Mary Evans: love: an unromantic discussion" (review). *Feminism & Psychology*, 13; 540.
- SZWAKO, José (2006), "Identidades liquidadas". *Revista de Sociologia e Política*, n.27, novembro.
- TESTER, Keith (2002), "Paths in Zygmunt Bauman's social thought". *Thesis eleven*, n.70, p.55-71.
- Outras referências bibliográficas**
- OUTHWAITE, William *et alii* (1996) *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- TEIXEIRA, João Gabriel L. C. (1998), "Análise dramaturgica e teoria sociológica". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.13, n.37, São Paulo, Junho.

ANEXO: FILMOGRAFIA

Título original	Título no Brasil	Diretor	Ano
Bitter Moon	Lua de fel	Roman Polanski	1992
The hours	As horas	Stephen Daldry	2002
La vida secreta de las palabras	A vida secreta das palavras	Isabel Coixet	2005
El pasado	O passado	Hector Babenco	2007
Closer	Perto demais	Mike Nichols	2004
Manhattan	Manhattan	Woody Allen	1979
Kinsey	Kinsey: vamos falar de sexo	Bill Condon	2004
The other boleyn girl	A outra	Justin Chadwick	2008
Amarelo manga	Amarelo manga	Cláudio Assis	2003