



O PÚBLICO E O PRIVADO: DESLIZAMENTOS E RUPTURAS

Fayga Silveira Bedê*

RESUMO

Este trabalho trata das relações entre o público e o privado, discutindo as possibilidades de esvaziamento da esfera pública pela ascensão da “esfera social” e da “esfera íntima”.

Palavras-chave

Esfera pública. Esfera íntima. Esfera social. Público. Privado.

ABSTRACT

This paper discusses the relations between public and private spheres, debating the possibilities of exhaustion of the public sphere with the rise of social and intimate spheres.

Key-words

Public sphere. Intimate sphere. Social sphere. Public. Private.

1 PRIMEIRA APROXIMAÇÃO AO PROBLEMA

Verifica-se cada vez mais que os tradicionais esquemas interpretativos aos quais se cingiam o *público* e o *privado* já não são capazes de dar conta das novas e complexas variáveis que se introduziram no mundo contemporâneo.

O velho paradigma público-privado, tão caro aos gregos na Antiguidade, e do qual foi tributária a civilização romana (em ambos os casos, com inegáveis reverberações entre nós), fora retomado a partir do início da modernidade liberal, ainda que sob outro viés.

Após o longo hiato do medievo - em que tais esferas haviam se diluído em um sincretismo muito próprio² - a idéia de um “Estado de Direito”, tal como

* Coordenadora de Atividades Complementares, Seminários e Extensão do Curso de Direito da Faculdade Christus. Coordenadora de Responsabilidade Social da Faculdade Christus. Coordenadora da Revista Opinião Jurídica. Professora universitária. Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará - UFC. Mestre em Direito do Estado pela Universidade Federal do Paraná - UFPR.

² Em relação ao período medieval, Habermas assinala que “... não existiu uma antítese entre esfera pública e esfera privada segundo o modelo clássico antigo (ou moderno)”. Esclarecendo em seguida que, durante o feudalismo, “... a autoridade “privada” e “pública” fundem-se

concebida pela burguesia enriquecida, restabelecia o público e o privado como termos antitéticos.

De fato, este novo modelo de separação encontra assento, entre outros fatores, na concepção de um Estado autolimitado, como fonte de onde promanam de leis às quais ele mesmo se submete. Assim, a esfera privada resta salvaguardada de ingerências inoportunas do Poder Público, uma vez que toda e qualquer intervenção do Estado na vida privada fica, doravante, condicionada ao estrito cumprimento dos limites da lei.

A institucionalização do Estado de Direito, criação engenhosa do ideário liberal é, a um só tempo, causa e efeito da emergência do indivíduo burguês, cujos interesses se tornam cada vez mais irreconciliáveis com os termos do *Anciën Régime*.

Sob a égide do liberalismo, dá-se a emergência do “eu”, como sujeito de sua própria história, o qual, a partir de um processo de individuação, destaca-se do todo informe da massa, ao mesmo tempo em que se descobre dotado de racionalidade e livre-arbítrio.

A ascensão da “personalidade”, cujo corolário repousa na autonomia da vontade privada, irrompe um inevitável conflito em face do paradigma absolutista de Estado. E não era para menos. A permanência de um Estado Leviatã, dotado de poderes absolutos e ilimitados, não se coaduna, de modo algum, com as aspirações da nova classe social emergente.

Os *standards* mais caros à burguesia liberal – propriedade privada, liberdade contratual, liberdade de expressão, de locomoção, tolerância religiosa, proteção à intimidade e à vida privada, entre outros – constituem pautas valorativas que a livre iniciativa dificilmente poderia fazer vicejar em uma ambiência de arbítrio desmedido, como tende a ser um Estado Absolutista.

Não por acaso, o Estado que a burguesia liberal vai construir para si, a fim de acomodar os interesses de livre acumulação de capital, será chamado “Estado mínimo”. Verdadeiro apanágio das liberdades individuais, cujas potencialidades floresceriam no campo profícuo do “livre mercado”, o Estado Liberal tem o seu papel bem mais limitado em relação ao paradigma absolutista. Aliás, na expressão cáustica de Bonavides, o Estado se vê reduzido à condição de um “acanhado servo do indivíduo”.³

numa inseparável unidade, já que ambas são a emanação de um único poder, sendo também compreensível que estejam ligadas aos bens fundiários e que possam ser tratadas como direitos privados bem adquiridos.” (HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 17-25).

³ Cf. BONAVIDES, Paulo. *Do estado liberal ao estado social*. São Paulo: Malheiros, 1996, p. 40. Pensamos que há aqui, *data venia*, algum exagero por parte do nosso grande constitucionalista; uma vez que, ainda hoje, determinados postulados “básicos” do paradigma liberal, como v.g., a idéia de autolimitação do Estado, face ao princípio da legalidade, não estão muito bem assentados na prática; haja vista o fato de que justamente o Estado (no caso, o brasileiro) está entre os mais recalitrantes no que tange ao cumprimento da lei. Assim sendo, embora seja inegável a redução

Nesse quadrante, é que se deflagrou todo o processo de codificação de leis, desde o século XIX, orientado segundo uma tradição de polarização do Direito em dois grandes ramos. De um lado, o Direito Público, fonte de “normas de ordem pública”, cuja teleologia repousava na idéia de bem comum, razão pela qual, elas não poderiam ser livremente transacionadas pelos particulares, por albergarem valores que o Estado reputava indeclináveis. E de outro, os vários ramos do Direito Privado, cujas linhas estruturais reservavam uma grande margem de liberdade, a fim de que os contratantes pudessem dispor livremente de seus interesses particulares.

Essa linha divisória entre o Direito Público e o Privado, tão afeita aos manuais jurídicos, que a traziam como uma lição preambular, foi sendo mitigada ao longo dos últimos dois séculos em razão de que a própria realidade social subjacente ao direito foi se modificando a passos largos.

Assim, não obstante uma extensa literatura jurídica tenha apontado no sentido de uma demarcada separação entre tais esferas, prenunciada que fora, pelo advento do Estado liberal clássico (com sua reconhecida dicotomia entre o Estado e o indivíduo); novos elementos encaminharam a história em sentido divergente.

Com efeito, a ascensão de uma esfera social, de um lado, e a emergência de uma esfera íntima, de outro, colocaram em xeque a possibilidade de se pensar o mundo a partir das tradicionais categorias do público e do privado, uma vez que seus postulados não se deixam subsumir pelos antigos esquemas conceituais.

Neste ponto de inflexão a que se chegou, é prudente “pôr as barbas de molho”, percebendo-se que um redirecionamento dos estudos do direito não poderá prescindir de uma interface com as grandes questões sociológicas que lhe atravessam.

2 O PÚBLICO E O PRIVADO NA GRÉCIA ANTIGA

Não é possível rediscutir papéis para o público e o privado sem uma necessária remissão ao paradigma originário. De fato, são os gregos quem inauguram esse modelo de pensamento, cujo legado veio a matizar toda a história do mundo ocidental.

A vida na Grécia Antiga, durante o período socrático, transcorria entre dois mundos, que, muito embora separados, guardavam, de certa forma, íntimas conexões. Havia a vida obscura, subtraída aos olhares do público, confinada aos limites da casa. A essa esfera privada estavam adstritos os escravos, as mulheres e os metecos (estrangeiros). Ali, entre suas paredes, estavam todos às voltas com as tarefas domésticas, entregues a uma rotina de trabalhos manuais,

do papel do Estado, não chega a ser o caso de podermos considerá-lo um “acanhado servo do indivíduo”, como pretende Bonavides.

na produção dos bens necessários à sobrevivência da família. O *oikós*⁴ era, por assim dizer, o *reino da necessidade*, em que nascimento, vida, labor, reprodução e morte traçavam o seu curso silencioso.⁵

A azáfama dos trabalhos, o cansaço com as lidas, as tarefas nem bem concluídas, e já todas por refazer: vidas inteiras que chegavam ao seu termo sem deixarem qualquer vestígio atrás de si. Não admira que lha desprezassem os cidadãos gregos. A vida na casa era *privada* da luminosidade do público. Era uma vida menor: premida entre o útil e o necessário; e, talvez por isso mesmo, privada do belo. Não se vislumbrava, ali, nenhuma obra capaz de resguardar o homem do efêmero de sua existência.⁶

Contudo, é no mínimo curioso o desprezo que os gregos nutriam por um labor sem o qual nem mesmo a *vida* seria possível. Esse paradoxo era solucionado, por assim dizer, às custas de uma sociedade altamente hierarquizada, em que apenas uma minoria de cidadãos podia ocupar-se das atividades da vida pública; enquanto a grande maioria (constituída por escravos, mulheres e metecos) era alijada de qualquer cidadania e entregue ao obscurantismo da vidinha doméstica.

Não sendo a esfera privada, um espaço reservado ao exercício da cidadania, estava, por isso mesmo, entregue ao despotismo do senhor da casa. O déspota era o senhor absoluto de suas propriedades, bem como de todas as pessoas que dele dependiam para sobreviver: mulher, filhos, parentes e escravos. A ele cabia impor as regras de convivência familiar de acordo com o seu único e exclusivo arbítrio.⁷

Se em casa, o *pater familias* era um déspota para com os seus dependentes, na *pólis*, sua conduta era inteiramente outra, uma vez que na esfera pública, o cidadão estava entre os seus iguais: homens tão livres quanto ele próprio. Na *politéia*, o cidadão não buscava o poder de mando. Tampouco temia o despotismo: a esfera pública era o *reino da liberdade*, por excelência.⁸

A liberdade - tal como a concebiam os gregos - era de natureza essencialmente *política*. E se traduzia numa dúplice dimensão. Havia um momento discursivo (*lexis*), em que os cidadãos exerciam a sua liberdade. Esta liberdade - que consistia em falar, ouvir e ser ouvido - resultava em que a violência do poder despótico fosse substituída pela "força" do melhor argumento.

De fato, a violência só tem lugar quando cessam os argumentos. O

⁴ Palavra grega que designa casa.

⁵ Cf. HABERMAS, op. cit., p. 15-17; ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 37 et seq.

⁶ Nesse particular, chama a nossa atenção, a influência da mentalidade grega no que concerne ao prestígio do trabalho intelectual, em detrimento do trabalho manual, cujos efeitos impactantes ainda hoje se fazem sentir no mercado de trabalho do mundo ocidental.

⁷ CHAUI, Marilena. Público, privado, despotismo. In: NOVAES, Adauto. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 357 e ss.

⁸ Loc. cit.

problema das discussões travadas entre desiguais é que aqueles que estão em posição de vantagem, ao se verem emudecidos ante a supremacia argumentativa de seus interlocutores, tendem a lançar mão da violência, com vistas à imposição de sua vontade. Como a *polis* era uma esfera léxico-argumentativa, que se dava entre *iguais*, era a violência que emudecia ante a força da palavra; e não o contrário. Assim, na esfera pública grega, as torrentes da irracionalidade eram sufragadas por um exercício lógico-retórico de argumentação.⁹

Um segundo momento (que defluía dessa liberdade político-argumentativa) dava-se na *praxis*, por meio da adoção de práticas comunitárias consensuadas, a partir de decisões que haviam sido tomadas pelo conjunto de cidadãos. Frise-se que tais decisões não eram impostas, mas derivavam da formação de um convencimento acerca da superioridade das ações pactuadas, em detrimento das demais.

3 A ESFERA PÚBLICA NA GRÉCIA *VERSUS* A ESFERA SOCIAL NA MODERNIDADE

É justamente a partir de uma análise comparativa entre a concepção grega de liberdade, colhida na Antiguidade, e a idéia de liberdade, engendrada pela modernidade liberal, que se pode começar a compreender o processo de corrosão da esfera pública no mundo contemporâneo.

Conforme já se disse, para os gregos, a liberdade tinha uma conotação fortemente *política*. E a *polis* era o espaço em que essa liberdade se exercia. Na esfera pública, os cidadãos podiam ver e ser vistos, dedicando-se à *vita activa* e à *vita contemplativa*, por meio das quais o engenho humano poderia vir a realizar grandes feitos, vocacionados à posteridade.¹⁰

O espaço público, por conseguinte, era não somente uma condição de liberdade, como também uma condição de realização do próprio sentido da existência humana. Daí porque a compreensão aristotélica do homem como animal político, social, não era nada mais que o retrato fiel de uma visão de mundo própria da civilização grega.

A partir disso, torna-se mais fácil compreender porque os gregos jamais poderiam ter reservado um papel muito relevante para as atividades voltadas à produção de riquezas. Às atividades produtivas estavam destinados os escravos, as mulheres e os estrangeiros.

Assim, seria inimaginável pensar em um cidadão que decidisse abdicar de sua liberdade política para, espontaneamente, amesquinhar-se a si mesmo, empregando todo o seu tempo livre em atividades menores que apenas lhe

⁹ Neste caso, valem as “regras de ouro” da comunicação habermasiana: (i) todos aqueles, capazes de se expressar, podem fazê-lo; (ii) todos podem discordar do que foi dito por outrem; (iii) todos podem incluir novas pautas, mais adequadas aos seus interesses e necessidades; (iv) sob nenhuma hipótese, podem ser violadas as regras acima.

¹⁰ ARENDT, op. cit., p. 15-30.

confeririam um patrimônio maior. Seria o equivalente a pensar em alguém que, sendo livre, preferisse ser escravo!...

Assim, ao retomar a dicotomia do público-privado, a modernidade liberal opera uma verdadeira subversão do significado atribuído pelos gregos ao papel da esfera pública.

Ao transmutar o paradigma originário de liberdade política, que animava o espírito grego na Antiguidade, numa concepção economicista de liberdade, a modernidade liberal vai conspurcar o que havia de mais sagrado na esfera pública: a idéia do homem que só realiza plenamente a sua humanidade como cidadão, integrado a um corpo social e político.

Integrar a *polis* equivalia a receber, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*, de modo que o cidadão passava a pertencer a duas ordens de existência: uma biológica, cujas necessidades eram indistintas para homens e animais; e outra, política, que re-significava e humanizava a existência dos homens.¹¹

A sacralização do espaço público se converte em divinização do mercado, quando a modernidade liberal introduz a concepção de liberdade, como ocorrência essencialmente *econômica*.

Para entender melhor esse processo, convém voltar aos antigos. A começar pelo fato de que o significado atribuído pelos gregos à propriedade privada é inteiramente distinto do sentido peculiar que a modernidade lhe outorgou.

Por isso mesmo, ao se pensar a Grécia Antiga, não se pode transpor-lhe concepções que são próprias da modernidade. Há que se ressaltar que a “propriedade privada”, na cultura grega, não pode ser identificada, pura e simplesmente, com a idéia de “riqueza” _ por sua vez, tornada sagrada pela burguesia liberal.

Assim, o sentido conferido à propriedade privada na Grécia não encontra equivalentes em nossa cultura. Para os antigos, a propriedade privada era considerada relevante apenas na medida em que se constituía como um “passaporte” de acesso à esfera pública; não como um fim em si mesma.

Para os gregos, o fato de se colocar a propriedade privada (como fonte produtora das necessidades consumptivas da família) como uma condição *sine qua non* para o acesso à esfera pública não se devia a razões elitistas e patrimonialistas de *per si*. Devia-se, isto sim, à compreensão, de certo modo lúcida e pragmática, de que não seria muito razoável esperar que alguém, acossado pelas peias da necessidade, fosse capaz de libertar-se de tão prementes preocupações, para dedicar seu intelecto às atividades politicamente relevantes.¹² De modo que a *boa vida* - dedicada às atividades mais nobres, altas e belas,

¹¹ Ibidem, p. 33.

¹² E pensar que não é outra a situação de tantos e tantos estudantes brasileiros que, premidos por um mercado de trabalho cada vez mais exigente, vêem-se compelidos a retomar ou ampliar seus estudos, em meio às várias atividades paralelas que desenvolvem, em garantia de seu sustento, ou como forma de custear seus próprios estudos!

como a contemplação ou mesmo as atividades políticas - só seria possível se, primeiramente, a própria *vida* já estivesse assegurada.

Exatamente neste ponto residia a relativa importância da propriedade privada. Para assegurar o seu acesso à vida pública, bastava que o cidadão tivesse aquinhado um mínimo de bens (propriedades) capazes de produzir o suficiente para livrá-lo (a si e aos seus) do jugo da necessidade. Até mesmo porque se a esfera pública era reservada aos homens *livres*, como possibilitar o seu ingresso àqueles que se mostrassem escravos, não uns dos outros, mas de sua própria *necessidade*?

A mundividência dos antigos era tão diversa da lógica de acumulação ínsita ao capitalismo, que os cidadãos gregos simplesmente entregavam seus negócios aos cuidados dos seus escravos e dos estrangeiros, e se dirigiam felizes da vida para a praça pública, em busca de ocupações realmente merecedoras de sua atenção. Talvez, por isso mesmo, não fosse tão extraordinário o fato, registrado por Hannah Arendt, de que se pudesse encontrar em Atenas certos escravos que haviam acumulado um patrimônio mais abastado do que o de alguns cidadãos, mormente entre aqueles de patrimônio mais modesto.

A propriedade privada era, por conseguinte, muito mais do que mera riqueza material; representava, na verdade, para o homem grego, *o seu lugar no mundo*.¹³ Era como ter um lugar para onde se pudesse voltar, após o cumprimento de seus deveres de cidadão: um refúgio onde se esquivar dos olhares do público.

Dessa breve digressão histórica, depreende-se a radical modificação perpetrada pela modernidade liberal no âmbito da esfera pública. Agora, a propriedade privada é associada à idéia de acumulação de riquezas como um fim em si mesmo – e não mais como uma condição de acesso à vida política. A lógica de acumulação de capital é uma invenção da modernidade, que diz respeito ao modo de produção capitalista, e que, sem dúvida, não faria o menor sentido para a democracia grega.

Um dos efeitos mais marcantes da transformação da propriedade privada num valor absoluto, que se realiza em si mesmo, é a conseqüente transformação da idéia de liberdade *política* (antiguidade) em liberdade *econômica* (modernidade). Assim, a ênfase da liberdade moderna recai sobre a livre iniciativa, a liberdade contratual e a liberdade de usar, gozar e dispor de seus bens como bem lhes aprouver, além de reivindicá-los de quem injustamente os detenha. Em suma: a liberdade de ser dono e de operar livremente de modo a multiplicar cada vez mais suas riquezas.

Assim, a burguesia liberal vai deslocar a tônica do espaço público para a economia, promovendo a emergência do que Hannah Arendt chamou de “esfera social”, o que corresponderia a uma espécie de “nacionalização da economia

¹³ ARENDT, op. cit, p. 71-72.

doméstica”. Isto é, as atividades produtivas, consideradas pelos gregos como de menor importância, e, portanto, restritas ao âmbito doméstico, porque ligadas à mera sobrevivência da família, seriam alçadas à condição de questão estratégica para o desenvolvimento do Estado-nação.

A ascensão da chamada esfera social promove uma despolitização e uma desjuridicização do espaço público, que vai, pouco a pouco, sofrendo um processo de “colonização” pela economia.¹⁴ Ou seja, as questões econômicas passam a ditar pautas e diretrizes para as políticas públicas e o sistema jurídico participa como um mero sancionador da ordem econômica, mobilizando o aparelho repressor do Estado sempre que as propriedades e interesses individuais estiverem ameaçados.

A superlativização da importância da economia para a modernidade liberal se apresenta, portanto, como um dos fatores considerados relevantes para o processo de erosão do espaço público, que fica à mercê das injunções das novas e crescentes necessidades de acumulação do grande capital.

A emergência da esfera social desencadeia uma espécie de heteronomização do sistema político, que se mostra incapaz de mediatizar as injunções econômicas, porquanto incapaz de filtrar as interferências externas a partir dos seus próprios componentes auto-referenciais. Assim, o sistema político arrefece ante os caprichos e exigências de uma lógica econômica que, em muitos casos, contraria frontalmente as pautas e diretrizes estabelecidas pelas políticas públicas governamentais.¹⁵

Além do processo de precarização operado pela emergência da “esfera social”, a ascensão da assim chamada “esfera íntima” também constitui, ao ver de Richard Sennett, um novo modo de constrição da esfera pública.

É o que se discutirá a seguir.

4 O DECLÍNIO DA ESFERA PÚBLICA PELA ASCENSÃO DA ESFERA ÍNTIMA

Uma tese instigante vem sendo sustentada pelo celebrado sociólogo Richard Sennett. Para o autor, a celebração indiscriminada do culto à intimidade pode conduzir a uma tal hipertrofia da esfera íntima, que, no limite, chegaria a implicar um retraimento do espaço público, por meio do afrouxamento dos papéis sociais que o constituem.¹⁶

O autor defende esta tese por meio de várias proposituras. Na primeira delas, sustenta que a ascensão da *sociedade intimista* estaria levando à difusão de

¹⁴ NEVES, Marcelo. *A institucionalização simbólica*. São Paulo: Acadêmica, 1994.

¹⁵ Para maiores aprofundamentos, consultar a obra “A Institucionalização Simbólica” de Marcelo Neves, em que o autor faz uma análise sistêmica do problema, no caso brasileiro, a partir de uma releitura de Niklas Luhmann.

¹⁶ SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 317.

uma falácia, segundo a qual, a “proximidade” entre as pessoas constitui-se no único bem moral capaz de livrar a humanidade dos males que assolam o nosso tempo, por ela concebidos como a impessoalidade, a alienação e a frieza.

Essa economia psíquica tende a estimular uma excessiva aproximação entre os atores sociais, que vêem, como resultado de um maior grau de intimidade, a produção de um maior índice de solidariedade. Isto é, *do ponto de vista da sociedade intimista*, quanto mais os atores se revelam uns aos outros, confidenciando a intimidade de suas “verdadeiras” personalidades; tanto mais se consolida a tessitura dos laços sociais entre os envolvidos.

Contudo, para Sennett, a adoção de uma cultura exacerbadamente intimista estaria gerando o esgarçamento dos laços sociais, e não a sua consolidação. Ao invés de se estabelecer uma relação de alteridade, o que Sennett verifica é um simulacro de intimidade, em que os atores sociais não estão genuinamente interessados na troca. Eles desejam tão somente se “descarregar” de seus problemas pessoais, numa relação objetificante, em que o outro é reduzido a um ouvido. O modo de subjetivação numa economia psíquica altamente narcísica gera seres humanos auto-centrados e incapazes de estabelecer laços sociais mais amplos, plurais e democráticos.¹⁷

Assim, a revelação sistemática de confidências de natureza íntima possibilitaria às personalidades narcísicas a agradável sensação de reconhecer-se nos seus iguais, ao mesmo tempo em que produziria o estranhamento e a recusa ao estrangeiro, ao desigual, àquele com quem não é possível compartilhar opiniões, visões de mundo, valores, enfim, alguém com quem não se divide os mesmos códigos.¹⁸

De acordo com essa tese, na *sociedade intimista* não é a intimidade que se busca com o outro. Busca-se, na verdade, *a si mesmo*, espelhado no outro. Quando, diante da diferença, não é possível usufruir desse efeito-espelho, dá-se o fechamento, a intolerância e a discriminação.

Outra proposição de Sennett contra a chamada *sociedade intimista* consiste na idéia de que a esfera pública, baseada originalmente numa lógica de impessoalidade e legalidade, tende a ser ofuscada pela supervalorização da intimidade de seus líderes políticos. Ao se valerem de seu carisma pessoal, os representantes eleitos desviam as atenções do público, numa espécie de “alquimia da personalidade”.¹⁹

Com efeito, na sociedade intimista há um forte apelo junto ao eleitorado, em relação aos aspectos subjetivos que cercam a personalidade e a vida íntima de pessoas públicas. Assim, o interesse do público é capturado pela “personalidade” do político, que fortalece ainda mais a sua imagem junto ao imaginário coletivo, por meio da revelação sistemática de aspectos idiossincráticos de sua vida pessoal.

¹⁷ Ibidem, p. 324.

¹⁸ Ibidem, p. 325.

¹⁹ Loc. Cit.

É sintomático de uma *cultura do narcisismo*,²⁰ que o público se sinta muito mais estimulado pela personalidade subjetiva de um agente público, do que até mesmo pela avaliação objetiva do efetivo desempenho de suas funções. É como se o cargo fosse suplantado pela pessoa que o ocupa. Não por acaso, a curiosidade (quase mórbida) em relação à esfera íntima de políticos e pessoas públicas em geral tem resultado em campanhas eleitorais fortemente voltadas ao reforço positivo da imagem de suas vidas privadas.²¹ O que, sem dúvida, representa um perigoso desvio de atenções em relação às questões eminentemente políticas da esfera pública.

A ascensão da esfera íntima tende a promover, portanto, um eclipse da razão, deixando a opinião pública obnubilada quanto à formação de um juízo mais objetivo das plataformas de governo, ao impedi-la de avaliar adequadamente as propostas de campanha e o seu efetivo cumprimento. Assim, a despolíticação da esfera pública pode ser uma conseqüência nociva de uma sociedade cujas atenções já não conseguem se prender a um sentido mais coletivo e transindividual, limitando-se unicamente ao esquadrinhamento compulsivo do “eu”.

Assim, para Sennett, uma sociedade engendrada sob as tiranias da intimidade produz uma economia psíquica de contornos perversos que, em longo prazo, tende a corroer a própria lógica da convivência social numa esfera pública, que não é outra, senão a lógica do *jogo*.

Por *jogo*, quer-se designar *uma atividade ou ocupação voluntária, exercida dentro de certos e determinados limites de tempo e de espaço, segundo regras livremente consentidas, mas absolutamente obrigatórias, dotado de um fim em si mesmo, acompanhado de um sentimento de tensão e de alegria e de uma consciência de ser diferente da vida “quotidiana”*.²²

É a partir da idéia de “jogo” que Sennett desenvolve a sua metáfora da vida social, ao comparar uma esfera pública saudável e fortalecida aos jogos e brincadeiras infantis.²³

É Sennett quem explica que, não por acaso, quando crianças mais velhas brincam com outras, menores e mais frágeis, intuitivamente, impõem para si mesmas, regras ainda mais agravadas, a fim de re-equilibrarem as condições de competição entre os participantes e manterem viva “a graça do jogo”. Crianças, em geral, sabem que na arte do jogo o prazer da disputabilidade e da competição saudável suplanta a necessidade imediatista de vitória a qualquer custo.²⁴

²⁰ LASCH, Christopher. *Cultura do narcisismo*. São Paulo: Imago, 1983.

²¹ Para uma interessante análise entre as articulações estabelecidas entre política, sentimentos e valores morais que têm constituído o pano de fundo das últimas eleições presidenciais no Brasil, todas fortemente imbuídas de uma retórica recheada de apelos emocionais, cf. BARREIRA, Irllys Alencar Firmo. A expressão dos sentimentos na política. In: Teixeira, Carla Costa; CHAVES, Christine de Alencar (org.). *Espaços e tempos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 67 e ss.

²² HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 33.

²³ SENNET, op. cit., p. 381.

²⁴ *Ibidem*, p. 389.

Nos jogos infantis, através do estrito respeito aos pactos e às convenções firmados entre os participantes, forjam-se formas de sociabilidade de teor altamente democrático. É que as regras não retiram seu fundamento de validade em razão das pessoas que estão envolvidas no jogo, mas, pelo contrário, as regras valem por si mesmas, como resultado de uma ação de cooperação e consenso entre os jogadores.

Na tradição clássica do *theatrum mundi*, a sociedade é equiparada a um teatro; e o agir cotidiano a uma atuação. Os homens são comparáveis a atores (sociais), uma vez que possuem a “arte de jogar”, desenvolvida desde a infância, por meio de jogos e brincadeiras.²⁵

As pessoas se tornam civilizadas, para Sennett, na medida que aprendem a arte da representação social. A civilidade, aqui, consistiria em valer-se de “máscaras”, que habilitassem os atores sociais a representarem bem os seus papéis na sociedade. O uso da máscara serve, no caso, para que as pessoas não se sobrecarreguem mutuamente com seus fardos pessoais; permitindo, desse modo, que elas possam tirar proveito da companhia umas das outras.

Na sociedade intimista dá-se o contrário: as pessoas são incentivadas a transformarem problemas pessoais em problemas públicos. As pessoas são desestimuladas no cumprimento de suas representações sociais, pela idéia de culto à autenticidade e ao respeito à verdadeira personalidade de cada um. As regras do jogo, consistentes no dever de cada ator social desempenhar o seu papel, são subvertidas pela idéia de que, ao fazê-lo, cada homem estaria traindo sua verdadeira identidade, seus verdadeiros sentimentos, etc. Então, as

²⁵ Para maiores aprofundamentos em torno dessa idéia da vida social como representação de papéis, recomenda-se o incomparável estudo de Goffman. A leitura dessa obra é uma experiência interessantíssima, pois o autor se vale de um estilo muito exemplificativo para demonstrar, através de um sem-número de situações rotineiras da vida social, que todos nós, por mais “autênticos” que nos sintamos, não passamos no fundo de “atores”, presos a um repertório mais ou menos amplo de atuações. Goffman mostra, além do mais, que se desprezamos sistematicamente os ritos e performances que a sociedade espera de nós, de acordo com as circunstâncias específicas que envolvem cada caso, podemos estar sujeitos a pagar um alto preço por essa transgressão – em geral, a desconfiança, o isolamento e o descrédito por parte dos grupos sociais no qual tentamos (sem sucesso) nos infiltrar. Isso é tanto mais verdadeiro, se levarmos em conta que, nas sociedades de consumo do mundo ocidental, há uma volatilização muito acentuada em torno das condições de vida das pessoas, que se mudam de endereço, de cidade, de emprego ou de relacionamentos, de forma muito mais corriqueira e veloz do que antes. Em virtude da velocidade com que essas mudanças ocorrem na atualidade, as pessoas já não dispõem de uma tradição histórica e familiar em que se apoiarem, quando se deparam com um “novato”. E, via de regra, por não saberem as origens da pessoa a quem acabam de conhecer, e, por não disporem de outros padrões de confiabilidade nos quais possam se apoiar para firmarem um juízo de valor acerca do caráter do recém-chegado, lançam mão, de forma intuitiva e inconsciente, do conjunto de repertórios e performances de que dispõem para aferir a “normalidade” e a confiabilidade do “estrangeiro” em questão (que pode ser um novo namorado, um novo colega de trabalho, um novo vizinho, etc.). Contudo, se ele insiste em frustrar as expectativas firmadas a seu respeito, negando-se à representação social que lhe cabia nas circunstâncias, o novato pode cair em descrédito para com o grupo social e não conseguir carrear respeitabilidade e confiabilidade em torno de sua figura. (Cf. GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2004.)

máscaras sociais passam a ser vistas de forma pejorativa e as pessoas concluem que devem transparecer seus verdadeiros estados d'alma, agindo de forma fidedigna ao seu estado interior, e tornando públicas, por meio de sua fala e suas atitudes, circunstâncias que, para Sennett, deveriam pertencer somente a sua esfera íntima.

É o caso, por exemplo, de alguém que pergunta, inadvertidamente, a um conhecido no corredor da repartição, "tudo bem, fulano?"; e a pessoa interpelada conclui que tem o dever de lhe dizer, "sinceramente", como se passam seus sentimentos e humores. Por piores que estes sejam...

Na sociedade intimista, ao invés do *eu* como ator social, o que emerge é um *eu* composto de motivações interiores. Portanto, o "eu" "é despojado da expressão de certos poderes criativos que todos os seres humanos possuem potencialmente – poderes de jogo – mas que requerem um ambiente à distância do eu para sua realização. Assim sendo, a sociedade intimista faz do indivíduo *um ator privado de sua arte*".²⁶

Na sociedade intimista, portanto, há uma compreensão de que é preciso ser fiel ao seu "eu interior". Por isso, deve-se abandonar o uso de representações e máscaras sociais, a fim de exteriorizar condutas que sejam compatíveis com a vida interior do sujeito. As máscaras passam a ser vistas como uma espécie de farsa, utilizada apenas por indivíduos de personalidade fraca. Por outro lado, a autenticidade emerge como um valor a ser perseguido.

Para Sennett, essa concepção é altamente nociva para a esfera pública, pois representa o seu tendencial esvaziamento. Com efeito, o culto e a celebração da intimidade, da personalidade e da autenticidade, tal como estão postos na sociedade intimista, são fatores que implicam, a seu ver, uma crescente desvalorização da esfera pública, cujas relações sociais são despotencializadas pela excessiva mobilização das atenções em torno da esfera íntima.

5 ESFERA ÍNTIMA VERSUS ESFERA PRIVADA: NOVAS CARTOGRAFIAS

Pensar o mundo por um viés sociológico implica abrir mão do conforto dos maniqueísmos. Não cabe aqui a máxima parmenideana de que "o ser é e o não-ser não é". Já não se pode dizer simplesmente "sim, sim; não, não" - como querem os evangelhos. Pensar o mundo sociologicamente não é ver tudo *preto no branco*. É preciso entrar numa zona cinzenta, a princípio desconfortável, para descortinar, aos poucos, a riqueza de matizes, em infinitas possibilidades de tons em gris.

De fato, se a realidade social é fruto de um *constructo* humano, vale dizer, se a compreensão do real por uma dada sociedade é fruto de uma construção que se passa no imaginário coletivo dessa mesma sociedade; então, a cada povo será possível criar e recriar diversas formas de se pensar o público, o privado e o íntimo.

²⁶ SENNET, op. cit., p. 322-323. Grifos do autor.

Daí porque merece parcimônia toda leitura categórica da realidade social. Parece temerário, portanto, que o cientista social desqualifique o *modus vivendi* de um povo, num dado tempo e espaço. Seja o seu próprio contexto social; seja o de outrem. Trata-se de possibilidades de criação humana que se dão num plano coletivo. E o simples reconhecimento de que algo é criado e construído pelo homem já é suficiente para relativizar a sua análise.

Assim, a tese de Sennett perde vigor, paradoxalmente, pelo excesso de densidade dramática de que ele se vale para reforçar seus argumentos. De fato, ao pintar um quadro tão negro, em que se delineia a corrosão (e quem sabe o fim?) da esfera pública, o autor termina, de certa forma, por estigmatizar a esfera íntima, que passa a ser vista como uma das principais catalisadoras desse processo. Ao se ler Sennett, pode-se ter a impressão de que a esfera pública precisa ser “salva” das investidas galopantes de uma esfera íntima narcisista e egóica. Os mais desavisados, então, podem ser levados a crer que não há realmente nada que se aproveite no âmbito da esfera íntima!

Em resumo: a se referendar a tese de Sennett em todas as suas tintas, ganha-se a capacidade de avaliar criticamente diversos aspectos das novas relações entre o público e o privado; mas perde-se, por outro lado, a possibilidade de uma leitura mais rica, capaz de apreender outros aspectos, não menos valiosos, do papel da esfera íntima.

E como Sennett parece determinado a desprezar os aspectos saudáveis e benéficos da esfera íntima, convém cruzar a sua análise com uma outra, que de tão díspar, pode lhe oferecer um contraponto adequado. Assim, coligar a ácida leitura de Sennett acerca da intimidade, com a reflexão entusiástica de Anthony Giddens acerca das ricas possibilidades do que ele denominou de “nova intimidade” pode ser um ponto de partida valioso para a compreensão de um problema multifacetado.

Assim, para Giddens, a intimidade estaria passando por uma reestruturação genérica, com ganhos ampliados, em relação à sua configuração primitiva.²⁷ Originalmente, essa noção remonta ao início da modernidade liberal. E a ruptura paradigmática que introduz a idéia de intimidade é responsável pela invenção do “eu” como sujeito de sua própria história, construtor autônomo de sua existência, dotado de livre-arbítrio e racionalidade, com vistas à plena realização de sua natureza singular.

O papel atribuído à intimidade pelo indivíduo burguês equivale à “reinvenção” do amor, do casamento, da maternidade e da família, com reverberações que se perpetuam até os dias de hoje.

Senão vejamos, em apertada síntese.

A partir do final do século XVIII e, com mais força, no século XIX, deu-

²⁷ GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993, p. 11.

se a emergência de um novo *ethos* para o amor. A Europa moderna estava abandonando as antigas formas de organização do casamento - baseadas até então em arranjos de caráter econômico, nas camadas mais abastadas; ou em torno da organização do trabalho, nas camadas mais pobres - para dar lugar ao paradigma do amor romântico.

O amor romântico distingue-se pela idealização do ser amado, por sua vez associada a elementos do chamado “amor apaixonado”²⁸ e aos valores morais do cristianismo; de forma que o elemento sublime do amor tende a predominar sobre o ardor sexual.

A disseminação dos ideais do amor romântico deveu-se, em grande parte, à difusão do gênero literário da novela, que propagou a idéia do amor associado à idéia de *liberdade*. Com efeito, o amor romântico introduz a possibilidade de *livre escolha* do(a) parceiro(a) no âmbito do casamento, com base na atração mútua, desvinculando-se de fatores anteriormente determinantes, tais como os interesses patrimoniais, tradições familiares, entre outros.

Nas palavras de Giddens:

O amor romântico introduziu a idéia de uma narrativa para a vida individual (...) Contar uma história é um dos sentidos do “romance”, mas esta história tornava-se agora individualizada, inserindo o eu e o outro numa narrativa pessoal, sem ligação particular com os processos sociais mais amplos. O início do amor romântico coincidiu mais ou menos com a emergência da novela: a conexão era a forma narrativa recém-descoberta.²⁹

No contexto sócio-cultural em que se insurgiu, parece inegável que a ascensão do paradigma do amor romântico conduziu a uma importante re-elaboração das relações pessoais entre homens e mulheres, e, como conseqüência, entre estes e seus filhos. Tudo leva a crer que a livre escolha de um parceiro, com base numa eleição afetiva e “desinteressada”, favoreceu a criação de condições propícias ao desenvolvimento da idéia de *intimidade*.

A reconfiguração da família pelo modelo burguês emergente desencadeou uma nova forma de ver e lidar com os papéis familiares, tal como estes estavam dispostos na sociedade de corte européia. É que, até então, as mulheres ficavam “liberadas” das exigências do aleitamento materno (com os recém-nascidos sendo entregues às amas-de-leite), bem como do trabalho doméstico, que era considerado prosaico e sem atrativos.

Com efeito, o momento que marca a passagem da sociedade de corte para a sociedade burguesa merece cuidados. A invenção burguesa do amor

²⁸ Distingue-se o amor apaixonado do amor romântico porque, ao contrário deste último, no amor passion, o estado de arrebatamento de energias e pulsões é tão mobilizador que leva o indivíduo a romper com os laços sociais mais amplos, o que representaria uma ameaça potencial para as instituições sociais. (GIDDENS, op. cit., p. 50).

²⁹ Loc. cit.

romântico continha em seu germe grandes potencialidades revolucionárias. Contudo, Giddens entende que, apesar da liberdade conquistada de escolha do parceiro, a mulher perdeu em autonomia no que diz respeito à organização de seu tempo livre; uma vez que, com a invenção da família burguesa, a ela ficaram reservados os cuidados com o lar, os filhos e as lidas domésticas. Assim, o ideário burguês imputou à mulher o duplice papel de esposa e mãe, confinando-a ao isolamento do lar, ao passo que o homem era investido do poder-dever de trabalhar e prover o sustento do núcleo familiar.

Com a instituição da família burguesa, a mulher passa a arcar com uma série de encargos domésticos que, somados à sua dependência financeira do marido, mitigam em grande parte as possibilidades de realização autônoma de sua existência. Ao contrário da mulher da sociedade de corte, a mulher burguesa passa a viver para o marido e para os filhos. No modelo burguês de família, é ela, e não o homem, quem paga o preço pela reinvenção da infância.

A parte boa da notícia é que as crianças são as grandes privilegiadas com a emergência desse novo modelo. Elas, que vinham sendo ignoradas pela sociedade de corte, passam a ser o centro dessa nova família.

Para que se compreenda o impacto do paradigma burguês sobre a infância, vale lembrar que no *Ancién Régime*, as crianças costumavam receber um tratamento da parte de seus familiares, que, aos olhos de hoje – herdeiros que somos do liberalismo – seria de causar escândalo, mesmo aos pais mais relapsos. É interessante notar que no espaço de pouco mais de três séculos, o modo de conceber a maternidade e a importância da criança no seio da família se modificaram de forma dramática. O que hoje parece cruel, desumano e degradante era considerado comum e até justificável pela sociedade de corte.

É Elisabeth Badinter quem, num relato contundente, inventaria a história dos costumes da vida privada européia daquela época. De fato, antes da invenção burguesa da intimidade, em que cada ser humano é visto como único, dentro de sua *singularidade*, as proles costumavam ser muito numerosas, em nada lembrando a família nuclear doravante instituída pelos burgueses.

Assim, uma mulher e seu marido podiam ter inúmeros filhos, em gestações sucessivas, de modo que um filho a mais, um filho a menos, não fizesse tanta diferença. Talvez, intimamente, houvesse até um inconfessável “alívio” pela morte de um ou alguns deles.

Mas o que levaria a filósofa francesa a uma sugestão tão bizarra? É o que se infere nas entrelinhas do discurso doméstico, quando, por exemplo, um pai de família registra de forma “protocolar”, em meio a uma série de miudezas do cotidiano, a morte de um de seus (vários) filhos, em uma espécie de livro de registros domésticos que se usava então; algo como um diário da casa, a ser escrito pelos chefes de família, como costume da época.³⁰

³⁰ Cf. BADINTER, Elisabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova

A mesma suspeita se levanta quando um outro desses chefes de família, mais emotivo que o de costume, sente-se constrangido com seu próprio abatimento, pela morte de uma filha pequena. Para justificar a sua dor e não causar tanta perplexidade, explica aos conhecidos que *aquela* filha, em especial, era uma criança particularmente “bonita”. Como se a pouca valia de uma filha perdida pudesse adquirir contornos mais dramáticos em razão de sua beleza singular...

Mas uma das questões mais sintomáticas em torno da banalização da vida (e da morte) das crianças durante o Antigo Regime diz respeito à prática que tinham as mães biológicas – de todas as classes sociais – de enviarem seus filhos recém-nascidos, com poucas horas de vida, para os cuidados de amas-de-leite, escolhidas quase a esmo. Essas crianças emprendiam, por vezes, longas viagens, em condições extremamente arriscadas para sua saúde, e muitas vinham a falecer já no trajeto. As que sobreviviam eram submetidas a condições tão inóspitas, que o nível de mortalidade infantil entre tais crianças, por si só, já bastaria para desmascarar o pouco caso que lhes faziam suas famílias.

Essas amas-de-leite ganhavam pouquíssimo para amamentarem os filhos alheios. Assim, à exceção apenas das mães mais miseráveis, que não podiam pagar nem mesmo isso, a maioria das mulheres, desde a sociedade de corte até o operariado, valia-se desse expediente, alegando que os “ares do campo” fariam bem à saúde de seus rebentos. Assim, posando de mães zelosas, “abriam mão” da convivência com suas crias, para resgatá-las somente anos depois, caso ainda estivessem vivas.

Durante o lapso de quatro ou cinco anos não era incomum que os pais e as mães dessas crianças não lhes mandassem nenhuma carta, nem pedissem notícia alguma a respeito do estado de saúde de seus filhos. Assim, também não era incomum que, ao verem reivindicados os filhos de uma família mais abastada, as amas enviassem outras crianças, no lugar das verdadeiras, que muitas vezes já estavam mortas, sem que as famílias pudessem reconhecê-las – tão prematuramente se haviam livrado delas.

Durante os anos de exílio forçado, os “ares do campo” não eram assim tão propícios a essas crianças, como suas mães gostavam de alardear para as amigas da cidade. Para compensar o pouco que ganhavam, as amas sempre recebiam mais crianças do que podiam amamentar, além, naturalmente, dos seus próprios filhos, a quem se supõe que privilegiassem.

Para aumentar os parcos rendimentos, as amas-de-leite também costumavam trabalhar em plantios, e, enquanto estavam na lavoura, prendiam essas crianças em ataduras e as punham em sacos, penduradas na parede, para que não se machucassem ou fossem mordidas pelos ratos. Boa parte era subalimentada com uma espécie de caldo de arroz e morria, freqüentemente, devido aos maus tratos.

Fronteira, 1985.

Através de uma arqueologia dos costumes dessa época, Badinter pretende comprovar a tese de que, na verdade, a “maternidade” não é um instinto determinado de forma universal pela biologia humana (como quer a mística em torno da figura feminina). A maternidade, tal como a conhecemos hoje, é uma criação da sociedade burguesa liberal, e, portanto, é uma construção sócio-cultural – uma *inventio* humana (por sinal, muito benfazeja à sobrevivência da espécie). Não fosse assim, todas as mulheres de todos os tempos e lugares teriam *naturalmente* valorizado a infância – hipótese afastada de plano pelo inventário histórico de Badinter, a respeito de um passado não muito longínquo, de uma sociedade considerada “civilizada”.

Ora bem, se a maternidade (tal como a concebemos) não se trata simplesmente de um “instinto natural”, mas de uma construção histórico-social, conclui Badinter que uma mulher não pode (ou não deveria) ser considerada “anormal” apenas por não desejar ter filhos, ou não sentir-se necessariamente enternecida ao cruzar com criancinhas no caminho de casa. Não há, de acordo com a autora, nada na natureza feminina que a conduza de forma inexorável à maternidade, de modo que toda comparação entre a mulher e a “fêmea” do mundo animal ressoa no mínimo simplista e descabida, dada sua condição humana inigualavelmente mais complexa.

Portanto, de acordo com essa visão, ser (ou não) mãe passa a ser uma opção, uma escolha responsável, e não uma fatalidade. O amor pelos filhos é “conquistado” a partir de uma atitude efetiva de devoção e cuidado. Ama-se uma dada criança, não em decorrência de um acontecimento mágico, instantâneo ou por um decreto da natureza. Em Badinter, há uma recusa à idéia de *naturalização* do amor – o qual passa a ser visto como uma *conquista*. Ama-se uma criança, pelas noites de sono que nos furtamos ao velar o dela.³¹ Ama-se *aquela* criança a quem se amamentou, limpou e acalentou exaustivas vezes.

Portanto, em Badinter, o amor maternal não brota de um imperativo da natureza; mas nasce da própria decisão, renovada dia após dia, de cuidar de um pequeno ser que sai extremamente indefeso das entranhas de sua mãe biológica. Assim, mais do que nunca: mãe, pai, é quem cuida.

A polêmica tese de Badinter torna-se tanto mais difícil de refutar, quanto mais se mergulha na arqueologia dos costumes coligidos no Antigo Regime, por meio dos quais ela demonstra que, há poucos séculos atrás, as mulheres, seus maridos e as (boas) famílias do Velho Mundo davam pouquíssima importância para a maternidade e a infância, razão pela qual, as crianças eram submetidas às funestas condições por ela descritas.

Por outro lado, ao demonstrar historicamente que o mito da maternidade instintiva e universal não se sustenta, Badinter desobriga as mulheres do dever

³¹ Como já dizia o poeta: “Guardar uma coisa é vigiá-la, isto é, fazer vigília por ela, isto é, velar por ela, isto é, estar acordado por ela, isto é, estar por ela ou ser por ela”. Para mais, vide o poema “Guardar” de Antonio Cícero.

de serem mães mesmo que não o queiram. A filósofa francesa entende que, ao afastar esse preconceito determinista, somente as mulheres que de fato desejem ser mães é que o serão.

E se é mais ou menos indiscutível, ao menos com os olhos de hoje, que a emergência do paradigma burguês constituiu um salto civilizatório no tocante à infância, ampliando-se e intensificando-se os laços de *intimidade* entre pais e filhos, o mesmo patamar dignificante não foi alcançado pela mulher burguesa.

É que a superação daqueles arranjos, por meio dos quais as mulheres “delegavam” para as amas-de-leite os seus deveres de mãe, constituiu uma moeda de dupla face. De um lado, trouxe um novo patamar de dignidade para a infância. De outro, levou-as a uma compressão ainda maior do seu já reduzido leque de possibilidades emancipatórias.

Com efeito, pelo mito da naturalização da maternidade, a sociedade burguesa impôs à mulher a condição de mãe como um padrão de normalidade. Ainda que essa imposição social não estivesse respaldada em um desejo íntimo da mulher burguesa, ela se via, mesmo assim, obrigada a arcar com o papel de mãe, esposa e dona de casa, sufocando toda e qualquer outra aspiração profissional ou estudantil.

Essa re-configuração do modelo de maternidade socialmente aceito contou com a influência decisiva dos médicos higienistas do século XIX. Para eles, o casamento deveria estar a serviço do progresso e do desenvolvimento da ciência e da saúde. Nesse sentido, amplas campanhas foram empreendidas, no sentido de instituir algo muito mais profundo do que o mero aleitamento materno: era o próprio modo de enxergar a maternidade que estava em xeque. O discurso médico passou a condenar as mulheres recalcitrantes, que insistissem nas antigas práticas, ao mesmo tempo em que fazia a elegia da mãe zelosa. A essa mulher, ciosa da saúde e do bem-estar de seus filhos, caberia também, doravante, a missão de congregar a sua família. Estava instituído um modelo velado de confinamento, em que a prisioneira atendia pelo nome de “rainha do lar”.

A despeito das ressalvas necessárias no que diz respeito à condição da mulher, não se pode olvidar os ganhos obtidos pelo paradigma liberal, em relação ao Antigo Regime, ao instituir um novo patamar de intimidade, proximidade e cumplicidade nas relações inter-pessoais dentro da família (entre o casal e entre pais e filhos) no seio da família burguesa. Por esse viés, a intimidade é lida como um traço de “humanismo”, representando um salto no processo civilizatório. Assim, através da intimidade, urde-se a delicada tessitura das novas relações, entre seres que se reconhecem como únicos.

De fato, a intimidade inaugurada pela burguesia liberal, no início da modernidade, passa pela compreensão da natureza originalíssima de cada ser humano. Trata-se agora de um sujeito ativo na construção de sua história, autor de sua própria narrativa. Aliás, o reconhecimento da singularidade da existência

humana é a razão pela qual sua morte passa a representar uma perda irreparável. É da compreensão (própria do liberalismo) de que nenhum indivíduo é igual ao outro que advém a dor e o pesar do pai e da mãe que perdem um filho. Os pais burgueses, com suas famílias nucleares, choram o luto de um filho com a certeza de que nenhum outro poderá substituir a perda daquele ser humano singular cuja vida foi ceifada.

Mais tarde, a partir do século XX, a chamada esfera íntima irá sofrer um processo de reestruturação, numa escala de intensidade insuspeitável. O ingresso massivo da mulher no mercado de trabalho, impulsionado em grande parte pela Primeira e Segunda Guerras Mundiais, os movimentos de contracultura incitando à prática do amor livre e à abolição do casamento convencional, o feminismo e os diversos movimentos de minorias, entre outras novas práticas sociais de caráter contestatório, virão desencadear uma ruptura paradigmática dos papéis sociais tradicionalmente atribuídos a homens e mulheres, cujos impactos ainda hoje não foram plenamente absorvidos pelos modelos sociais emergentes.

A contextura aberta das relações de gênero que vêm se instituindo de forma ainda incipiente indica, ao ver de Anthony Giddens, saldos positivos, tais como o surgimento da assim chamada “sexualidade plástica”. Nas palavras do próprio autor:

A emergência do que eu chamo de sexualidade plástica é crucial para a emancipação implícita no relacionamento puro, assim como para a reivindicação da mulher ao prazer sexual. A sexualidade plástica é a sexualidade descentralizada, liberta das necessidades de reprodução. Tem as suas origens na tendência, iniciada no final do século XVIII, à limitação rigorosa da dimensão da família; mas torna-se mais tarde mais desenvolvida como resultado da difusão da contracepção moderna e das novas tecnologias reprodutivas.³²

A sexualidade plástica é fruto da construção de uma auto-identidade reflexiva por parte de mulheres e de homens que se movem através de um território não delimitado, cujos caminhos não foram previamente explorados, onde não há marcações fixas no que tange à natureza do casamento, da família e do trabalho.

Sob a égide dessa nova forma de vivência da sexualidade, percebe-se a emergência de uma nova forma de relacionamento entre as pessoas, denominada por Giddens de “relacionamento puro”.³³

O relacionamento puro deriva em grande parte da sexualidade plástica, bem como do número crescente de mulheres que conquistaram, por meio de seu trabalho, uma autonomia financeira capaz de assegurar-lhes subsistência material. Este segmento do universo feminino tende a escolher (e a permanecer com) o seu

³² GIDDENS, op. cit., p. 10.

³³ Ibidem, p. 68.

parceiro, tendo em vista apenas o *relacionamento em si*, uma vez que tais mulheres não dependem do auxílio do homem para prover o seu próprio sustento.

Para Giddens, o relacionamento puro é parte de uma reestruturação genérica da intimidade, por significar o estabelecimento de vínculos emocionais de proximidade e satisfação mútua, cuja continuidade não é imposta como uma exigência social ou religiosa, mas deflui da própria vontade das partes interessadas, que se sentem suficientemente recompensadas pela permanência da relação. Tais compensações são recíprocas e derivam de pactos firmados pelos parceiros de modo pessoalizado, estando, inclusive, sujeitos a renegociações.

O que Giddens reputa como verdadeira intimidade consiste numa *negociação transacional de vínculos pessoais, estabelecida por iguais*.³⁴ Sua preocupação parece ser a de que, no caso de uma relação construída em bases desiguais, se torne impossível aferir se o relacionamento implica um genuíno envolvimento entre as partes, ou se o indivíduo que se encontra em posição de desvantagem apenas se serve da relação para se locupletar de algum modo. Nesse caso, a simples dependência econômica de um dos envolvidos já seria suficiente para prejudicar a integridade de uma relação verdadeiramente íntima.

Por outro lado, uma relação fortemente marcada pela hierarquia tende a incutir medo em quem ocupa o seu pólo mais frágil. E o medo nunca foi, digase de passagem, um meio ambiente propício à intimidade. Se alguém depende do parceiro, por exemplo, para garantir o seu sustento, terá um receio (talvez justificável!) de se indispor com ele, dizendo-lhe abertamente o que sente e pensa a seu respeito. Nesse caso, como ser transparente sem temer possíveis retaliações? Assim, em linha de princípio, as possibilidades de uma relação de intimidade vir a florescer em relações verticalizadas tendem a ser diminuídas.

Contudo, a idéia de que a intimidade só é possível entre “iguais”, como uma “negociação transacional” de vínculos pessoais, apresenta algumas questões que desafiam uma reflexão mais conseqüente. Ao falar de intimidade, frise-se, Giddens sugere a idéia de troca entre iguais. Nesse contexto, como ficam aqueles que não têm o que “trocar”, ou que, quando muito, possuem uma moeda de troca de menor calibre? Trocando em miúdos: como as pessoas com necessidades especiais, ou idosos com doenças neurológicas degenerativas, ou, de modo geral, indivíduos que se encontram numa posição de objetiva desigualdade, por estarem mais sujeitos a uma situação de dependência, poderiam desfrutar de uma relação de verdadeira intimidade, nos termos propostos pelo autor?

No limite, a tese de Giddens – de que a intimidade só é possível entre *iguais* – acabaria por conduzir os “desiguais”, ou seja, as pessoas que detêm uma condição diferenciada, à indesejável formação de guetos. Pois somente lá é que esses indivíduos seriam restabelecidos numa suposta condição de “igualdade”, pois estariam, finalmente, entre seus pares...

De fato, tal como está posto, o pensamento do autor poderia ser

³⁴ Ibidem, p. 11.

usado, inadvertidamente, para reforçar flancos de intolerância, sectarismo e discriminação de minorias. Em outras palavras: pensar o papel da intimidade desarticulado da idéia de alteridade pode ensejar desdobramentos indesejáveis, sobretudo em uma sociedade heterogênea como a nossa.

Feitas as ressalvas necessárias, não se pode deixar de reconhecer o contributo prestado pelo eminente sociólogo ao mapeamento da assim chamada “nova intimidade”. Giddens mostra-se extremamente otimista em relação aos ganhos ampliados que a reestruturação genérica da intimidade pode vir a trazer para a sociedade moderna. Para o autor, a transformação da intimidade pode resultar numa democratização do domínio intersubjetivo, plenamente compatível com a esfera pública, exercendo-se uma influência altamente positiva sobre as instituições sociais de um modo geral.

Por fim, conclui o autor que, um “mundo social em que a realização emocional substituísse a maximização do crescimento econômico seria muito diferente daquele que conhecemos hoje”.³⁵

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tomando como ponto de partida a Grécia Antiga, e feitos os recortes epistemológicos necessários, procuramos estabelecer um contraponto entre o paradigma originário e as novas relações entre o público e o privado, advindas com os modernos.

Ao buscarmos apreender as suas especificidades constitutivas na modernidade, percebemos que ambas as esferas vêm sendo atravessadas pela invenção burguesa da intimidade. A fim de mapear esses atravessamentos, coligimos a leitura de autores bastante dissonantes no modo de valorar o papel da assim chamada *esfera íntima*. De um lado, Richard Sennett mostra-se muito refratário ao papel por ela desempenhado. Para ele, a ascensão da esfera íntima pode levar à corrosão da esfera pública. Por seu turno, Anthony Giddens revela-se um entusiasta das novas possibilidades e dimensões da intimidade no mundo contemporâneo, capazes de engendrar uma cartografia mais emancipatória da esfera privada.

Não por acaso decidimos pelo cruzamento de autores demasiadamente passionais na defesa de pontos de vista tão discrepantes entre si. Por meio dessa opção metodológica, procuramos, sempre que possível, renunciar aos excessos cometidos de parte a parte, a fim de depurar os aspectos mais valiosos de uma e outra análise.

E é por entendermos que o estudo de realidades sociais hipercomplexificadas³⁶ desafia uma abordagem multilateral, mediante diferentes ângulos de observação, que é preciso pôr em reticências a antiga dicotomia moderna entre o público e o privado. Não porque essas categorias tenham perdido a sua importância como instrumentos de análise da vida política e social.

³⁵ Loc. cit.

³⁶ Em neologismo cunhado por NEVES, op. cit., 1994.

Mas porque as divisas que demarcavam seus territórios se tornaram tênues demais, face aos sucessivos deslizamentos decorrentes do “processo correlato de uma socialização do Estado e de uma estatização da sociedade”.³⁷

De toda sorte, tão rente se nos afigura esta realidade sociopolítica, e tão imersos nos encontramos em sua própria atualidade, que sua análise requer uma textura aberta, cujos devires devem ser iluminados pela inesquecível lição de Castoriadis: somos responsáveis por aquilo que depende de nós.

REFERÊNCIAS

- ARENDETT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- BADINTER, Elisabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BARREIRA, Irllys Alencar Firmo. A expressão dos sentimentos na política. In: Teixeira, Carla Costa; CHAVES, Christine de Alencar (org.). *Espaços e tempos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- BONAVIDES, Paulo. *Do estado liberal ao estado social*. São Paulo: Malheiros, 1996.
- CHAUÍ, Marilena. Público, privado, despotismo. In: NOVAES, Adauto. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Ed Perspectiva, 2004, p. 33.
- LASCH, Christopher. *Cultura do narcisismo*. São Paulo: Imago, 1983.
- MORICONI, Ítalo (org.) *Os cem melhores poemas brasileiros do século*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- NEVES, Marcelo. *A constitucionalização simbólica*. São Paulo: Acadêmica, 1994.
- SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

³⁷ HABERMAS, op. cit., 180.