

## ARTIGO

# TERRITÓRIOS SEM RISCO

novembro de 2007

O presente trabalho investiga as diferenças entre o senso de risco nas culturas ocidentais e orientais, com base no pensamento psicanalítico e em bibliografia sociológica, antropológica e filosófica, para discernir os fatores envolvidos no senso de risco ocidental e identificar em que condições, mesmo no Ocidente, eles estão ausentes.

Examinamos, portanto, primeiramente, como o senso de risco pode ser diferente entre as culturas ocidental e orientais (tomamos por referência o Japão). Finalmente, defendemos que, na cultura ocidental, há campos não fundados em nosso senso de risco, que seriam justamente os campos lúdicos e criativos.

### O risco presente

“Risco” é um termo que tem aparecido de forma difusa e copiosa na cultura brasileira. No universo empresarial e de governo, ele aparece com as teorias de “análise de risco” (150 mil referências no Google em março de 2007, para páginas brasileiras), “administração de risco” (10.200 referências). O mercado de seguros hoje, nos chamados países “desenvolvidos”, alcança 10% do produto interno bruto. No Brasil, a perspectiva é de que avance para ganhar essa proporção também<sup>1</sup>. Sua base de sustentação deve estar nas classes média e alta, principais consumidoras de planos de previdência e seguros<sup>2</sup>.

Ao mesmo tempo, o risco é tema do universo médico. No Google, a pesquisa lançada sob os termos “risco” e “saúde”, juntos, apresentou 1.620.000 referências, dirigindo o leitor a sites que apresentam desde estudos de riscos específicos, como

---

<sup>1</sup> De acordo com pesquisa de Toledo, Rocha e Nucci, 2007.

<sup>2</sup> De acordo com o artigo de Cristina Sanches, 1998.

de falência cardíaca, AVC, risco de erro médico, o risco presente no uso de drogas, até riscos pensados coletivamente, como os ambientais, ou riscos da vida urbana.

Na combinação entre os campos empresarial e médico, aparecem 1.700.000 referências para uma pesquisa dos termos “risco” e “trabalho”.

Outro território em que o risco é tema constante é o da segurança pública. Sob o termo “violência”, 1.720.000 sites aparecem, sob “crime”, 1.440.000<sup>3</sup>.

Consideremos risco apenas com o sentido que lhe é dado no uso corrente, na definição de dicionário (Houaiss: 2001): 1. probabilidade de perigo, geralmente com ameaça física para o homem e/ou para o meio ambiente (r. de vida) (r. de infecção) (r. de contaminação) 2 por extensão: probabilidade de insucesso, de malogro de determinada coisa, em função de acontecimento eventual, incerto, cuja ocorrência não depende exclusivamente da vontade dos interessados (o projeto está em r. de perder seu patrocínio). Seguem-se definições de risco no campo jurídico, bancário, empresarial, como “possibilidade de prejuízos no exercício da atividade empresarial”, profissional.

Seria possível dimensionar a consideração do risco em nossa sociedade? A imprensa de massa repassa temas econômicos, de saúde e segurança, possivelmente, como presenças principais. Em 20 capas da revista Veja de 1 de novembro de 2006 a 14 de março de 2007, ao menos 12 têm temas que abordam o leitor pela perspectiva do risco: “a magreza que mata”, sobre distúrbios alimentares; “as chances de casar”, para a mulher brasileira conforme a idade; “o álcool e o cérebro dos jovens”; “o sufoco da classe média”, sobre chances de enriquecimento; “alerta global”, em ecologia; “crime”, raízes, impunidade e soluções; “políticos”, sobre a visão da sociedade de que são desonestos e ficam impunes; “não vamos fazer nada?” sobre o menino João Hélio; “o golpe do disque-sequestro”; “casa própria”, sobre a perspectiva da classe média ter casa própria.

A revista Época, em suas capas de 24 de fevereiro de 2007 a 26 de março (são 5 edições), tocou temas que envolvem risco duas vezes: “terroristas islâmicos estão escondidos no Brasil?” (12 de março) e “Paz interior: como respirar num mundo irrespirável”, que trata a questão da saúde por um viés que merece especial atenção: “novos estudos mostram como controlar a mente e conquistar o bem estar”. No mês anterior, teve em suas capas os temas: “o mundo vai acabar?”, carreira e “As lições da Colômbia para o Brasil” sobre segurança pública. Nas últimas 9 edições, portanto, 5 foram com temas diretamente relacionados a risco.

Quando fala sobre riscos, a imprensa de massa transita entre apresentar ameaças à pessoa ou à sociedade – o crime, obstáculos do enriquecimento, perigos à saúde – e oferecer propostas de solução.

É possível que, ao contrário dessa imprensa especialmente dirigida à classe média e não-especializada representada pelas revistas Veja e Época que

---

<sup>3</sup> Para termos um senso de comparação, o termo “psicologia”, lançado no Google, responde por 2.360.000 entradas em páginas brasileiras, mas termos específicos da profissão são significativamente menores: comportamentalismo traz 869 referências; behaviorismo traz 70 mil; psicanálise traz 849.000. O termo “clínica” traz 1.560.000 sites brasileiros, combinando principalmente medicina e psicologia.

examinamos, a internet traga tanto conteúdo desligado do tema de “risco” quanto conteúdo relacionado, ou mesmo os temas de risco sejam minoritários. Não temos como medir.

De qualquer modo, não nos interessa aqui um detalhamento quantitativo da presença de temas de “risco” na imprensa, apenas sinalizar como eles ocorrem de forma constante e expressiva.

## Ameaçados

A presença de temas de risco na imprensa – como no discurso corrente, cotidiano – implica que as pessoas envolvem-se, participam, recebem e repassam uma conversa sobre como elas mesmas ou seus ambientes, sua coletividade, estão ameaçados. Por que o contato tão constante com a perspectiva de lesão ou desaparecimento em nosso dia a dia?

Não se trata de uma escolha generalizada – há pessoas mais próximas ou distantes da cultura do risco. Basta observar o movimento nas ruas, à noite. Há quem, em São Paulo, não saia sozinho, absolutamente, convicto do perigo certo. Mas, conforme o bairro, há casazinhos abraçados em cantos escuros das ruas, meninas dirigindo carros luxuosos, longas filas para dançar de jovens nem um pouco tensos.

A cultura do risco também não é exclusivamente brasileira: o cinema nos traz o tema em formato internacional, ao menos para o Ocidente. Uma referência urbana ocidental do século XX, como a cidade de Nova Iorque, foi destruída em filmes, desde os anos 30, ao menos treze vezes, de acordo com a Wikipedia (pesquisa feita em 9 de abril, no verbete “List of films set in New York City”). A lista de filmes com imagem de ruína completa da cidade traz alguns dos maiores *blockbusters* da História: Planeta dos Macacos (1968), Independence Day (1996), Godzilla (1998), Impacto Profundo (1998), AI: Inteligência Artificial (2001), The Day After Tomorrow (2004). A lista cresceria ainda mais com as destruições alusivas, em que uma cidade parecida com Nova Iorque está arruinada, como em Matrix, ou parciais e simbólicas, como as dos filmes sobre 11 de setembro de 2001.

Igualmente, o filme nacional mais premiado no mundo é Cidade de Deus (2002), de Fernando Meirelles, que retrata a violência nas favelas brasileiras: meninos que vemos no cotidiano das ruas das capitais, com armas e ansiosos por usá-las.

Nosso pensamento médico e empresarial, permeado da noção de risco, tampouco é local: é comum aos países ocidentais e, como verificamos, atualmente alcança bem, na forma de tecnologia, o Oriente. Mas, se uma primeira linha divisória pode ser traçada para contraste, para podermos examinar o que significa nossa cultura do risco, talvez ela seja justamente com o Oriente. O risco que tanto vemos sobre nós na atualidade não é experimentado da mesma forma na Índia, na China, no Japão.

Culturas holísticas, que relacionam as partes e o todo de maneira distinta da nossa, parecem não buscar ou gerar imagens da própria destruição como nós.

Há outra relação com a morte e a doença entre esses povos. Outra maneira de apreender o corpo, o indivíduo e as coletividades. Por isso, podemos fazer uma reflexão sobre o nosso senso de risco a partir da oposição entre Ocidente e Oriente – com a condição de não radicalizarmos.

Se a cultura ocidental hoje é bem conhecida e assimilada no Oriente, há também bastante recepção nossa para conceitos e elementos orientais. Então, se quisermos pensar que a cultura do risco é principalmente ocidental – e será uma facilidade para esse estudo nos organizarmos assim – será preciso manter em mente que há bastante de outras culturas entre nós, e que nossa cultura chega forte ao outro lado do meridiano central.

Nas palavras de Fernando Meirelles: "ainda tem gente que só consegue pensar em estéreo. Pessoas para quem o mundo é redondo não como uma bola, mas como uma lata de goiabada. Com dois lados opostos apenas."<sup>4</sup> Não cometeremos esse erro.

### Como uma lata de goiabada

De qualquer modo, podemos delinear – para facilitar a reflexão – como se constitui a cultura do risco na diferença entre Ocidente e Oriente, com a precisão de que observamos, específica e exemplarmente, apenas o homem moderno ocidental em oposição ao japonês, ambos no século XX.

A escolha da cultura japonesa como referência, aqui, explica-se pela intensa diferença que ela apresenta sobre o aspecto do risco, que encontramos expressa em competente bibliografia e em duas entrevistas tocantes.

Se prestarmos atenção em estudos como, por exemplo, o de Ruth Benedict, no livro “O Crisântemo e a Espada”, veremos que o japonês de sua descrição mantém uma ordem de valores diferente da ocidental. Enquanto a nossa cultura manifesta seus valores em torno da identidade – o “eu” – e sua imagem, a cultura japonesa abre-se em diversos eixos hierárquicos – ser filho, descendente, esposo, membro do império, amigo, pai – compondo o que nós veríamos como identidades variáveis e até contraditórias, com as quais o japonês há de lidar, equacionando a necessidade de honrar cada uma delas.

A organização sem uma identidade individual isolada é o que, apostamos, dilui o senso de risco do japonês, como mostraremos a seguir.

Com as balizas que optamos – do japonês versus o ocidental – então, estamos diante de uma diferença de culturas bastante significativa. A virada do século tratará de atenuá-la, e nos permitirá ver o mundo mais como uma bola.

Mais adiante, tentaremos capturar as transformações que a globalização implica nas culturas, e a forma como elas hoje se encontram. Para o início, porém, essa escolha de dois “seres humanos” como referência permite-nos suspender considerações históricas, sociológicas, antropológicas e mergulharmos na

---

<sup>4</sup> Em sua Biografia Precoce, escrita por Maria do Rosário Caetano (2005, p. 264).  
Rua Caçapava, 49 cjto 56 Jardim Paulista – São Paulo, SP  
andreanaccache@terra.com.br

contraposição psicanalítica entre eles, para colhermos as primeiras leituras de seus distintos sentidos de risco.

Não esqueceremos, com isso, que poderia ser igualmente interessante estudarmos como o indiano e o chinês percebem o risco, e até mesmo o muçulmano. Poderíamos, inclusive, traçar distinção entre norte-americanos e latinos, europeus e americanos. Não chegaremos tão longe, nem haveria necessidade disso, para a exploração de visada clínica feita nesse trabalho. Basta lembrar sempre a diversidade, para nos impedir de ficarmos no dualismo da lata de goiabada.

## Ponto de partida: o ocidental na psicanálise dos anos 50 do século XX

Jacques Lacan sugeriu pensarmos o “eu” ocidental como uma estrutura que se constitui como nossa imagem no espelho. É aos seis meses, aproximadamente, que o nenê, ainda sem fala, consegue se reconhecer no reflexo do espelho e vibra por poder brincar com o corpo e perceber-se pelo olhar. Para Lacan, esse momento é exemplar. Também nossa manifestação simbólica será captada assim festivamente, meses mais tarde, quando descobrimos para que poderemos usar, para o resto da vida, a palavrinha “eu”.

Assim que nos apropriamos dessa identidade, dada pelos pais ou criadores, por aqueles que nomeiam a criança e lhe transmitem por herança um lugar na cultura e na sociedade – será César ou Jacinto; Augusto ou Zé; Vitória, Lúcia ou Norma – iniciamos um trabalho pessoal de fazer valer os desejos contidos na criação, de combatê-los ou desviá-los, que nos acompanhará pelo resto da vida.

O ocidental nasce com o encanto e fardo de sua imagem, de seu “eu” e dos símbolos que porta.

Assim, com base em Lacan, percebemos como nossa cultura faz o homem pensar-se sempre tendo o outro como espelho – é o chamado “espelho ativo”, simbólico, da psicanálise. Mas não temos o outro apenas como espelho de nosso comportamento social. Ele é quem nos diz, até, de nossa intimidade.

O homem ocidental acha que é aquilo que a cultura lhe permite pensar que seja, até seu maior mistério espiritual, até a medula dos seus ossos e de seus sentimentos, até o núcleo de suas células. O homem ocidental lê-se através do outro. Ele quer ser único e completo, na somatória dos reflexos de si que encontra em suas circunstâncias, na somatória da leitura dos olhares que todos os outros lhe conferem. Seu olhar vê, no outro, quem ele é. Ele lê uma identidade para si no outro<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> De acordo com Lacan: “Basta compreender o estágio do espelho como uma identificação, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem (...) A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de infans parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito”. (“O estágio do espelho como formador da função do eu”, 1949. In Escritos. 1998, p. 97).

Entregue ao espelho, seu senso de risco apenas lhe sinaliza o seguinte: nessa leitura, algo sempre falta, ou falha. É sempre possível não ser, não ter, ou até ter e não ser notado.

O ocidental, então, vai correr e fugir da falha, da falta. Não à toa, nossa psicanálise nasceu como uma teoria do desejo (de suprir a falta), e do seu objeto perdido. O espelho social que plenifica a auto-imagem pode sempre se quebrar e, muitas vezes, quebra. Eis o risco.

### “Existe alguém mais bonito que eu?”

Portanto, o ocidental tantas vezes se vê em risco, possui uma cultura do risco tão acentuada, por um motivo simples: porque ele se observa muito e preserva sua imagem única. O ocidental olha-se, mede-se, define-se, reflete-se, filma-se e assiste-se também no cinema e na televisão constantemente.

O que seguirá ao longo da vida, uma vez que a criança aprende a usar o “eu” no espelho e na linguagem, é um jogo dialético – disse Lacan, nesse momento de sua teoria – sobre sua identidade. Talvez possamos entender que a identidade será plástica e transformada, em relações, com o tempo, sempre sob o princípio de conservação da sua integridade, para que o “eu” não se dilua conforme mudam seus apoios imaginários, no envelhecimento, na escolha ou troca de profissão, de estado civil, etc.

Parece ser bem compreensível para nós como as identidades circunstanciais se constituem ao longo da vida em torno de um eixo estável, no homem ocidental. Rogers fala em congruência. Há uma coerência histórica da imagem pessoal, e na posição simbólica (moral) do homem ocidental.

Uma referência interessante a esse respeito está na filosofia social de Anthony Giddens – pesquisamos, especialmente, seu livro “Modernidade e Identidade”.

Diz ele:

*“Podemos, é claro, simplesmente dizer que a busca da auto-identidade é um problema moderno, talvez originado no individualismo ocidental. Baumeister afirma que nos tempos pré-moderno nossa ênfase atual na individualidade estava ausente. A*

---

assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de [eu], sua discordância de sua própria realidade.

Pois a forma total do corpo pela qual o sujeito antecipa numa miragem a maturação de sua potência só lhe é dada como Gestalt, isto é, numa exterioridade em que decerto essa forma é mais constituinte do que constituída, mas em que, acima de tudo, ela lhe aparece em um relevo de estatura que a congela e numa simetria que a inverte, em oposição à turbulência de movimentos com que ele experimenta animá-la. Assim, essa Gestalt, cuja pregnância deve ser considerada como ligada à espécie, embora seu estilo motor seja ainda irreconhecível, simboliza, por esses dois aspectos de seu surgimento, a permanência mental do [eu], ao mesmo tempo que prefigura sua destinação alienante: é também prenhe das correspondências que unem o [eu] à estátua em que o homem se projeta e aos fantasmas que o dominam, ao autômato, enfim, no qual tende a se consumir, numa relação ambígua, o mundo de sua fabricação” (Idem, p. 98)

*idéia de que cada pessoa tem um caráter único e potencialidades sociais que podem ou não se realizar é alheia à cultura pré-moderna. Na Europa medieval, a linhagem, o gênero, o status social e outros atributos relevantes da identidade eram relativamente fixos. Eram necessárias transições entre os vários estágios da vida, mas elas eram governadas por processos institucionalizados e o papel do indivíduo neles era relativamente passivo (...) a individualidade não era prezada.*

*Só com o surgimento das sociedades modernas e, mais particularmente, com a diferenciação da divisão do trabalho, foi que o indivíduo separado se tornou um ponto de atenção”.*  
(2002, p. 74)

De acordo com Giddens, na modernidade, “o eu tem uma trajetória de desenvolvimento a partir do passado em direção ao futuro antecipado. (...) A trajetória do eu tem uma coerência que deriva de uma consciência cognitiva das várias fases da vida” (idem, p. 75). A coerência narrativa do indivíduo moderno equivale à coesão do seu corpo na imagem do espelho. O homem moderno *supõe* que deveria ter ambas: quando considera que sua vida precisa “ter sentido” ou quando reclama do “transtorno alimentar” como uma “distorção da imagem corporal”.

Para o ocidental moderno, em suma, há um senso de unidade simbólica e imaginária em torno do “Eu”.

### **Boku, watashi, atashi, ore...** **A múltipla personalidade japonesa**

O japonês não é assim – e, aqui, aparece com grande contraste. Ruth Benedict descobre outra forma de ser no japonês, por exemplo, quando afirma que ele não se organiza a partir de uma coerência moral:

*“Consideram eles ‘o dever total’ do homem como se fosse repartido em regiões separadas num mapa. (...) Cada círculo tem seu código especial particularizado, sendo que o homem julga os seus semelhantes, não lhes atribuindo personalidades integradas e sim referindo-se a eles como ‘desconhecendo o ko’, ou ‘desconhecendo o giri’ [ko, giri, on, chu, gimu são círculos éticos japoneses: obrigações em face do imperador, dos pais, das pessoas em geral, etc], . Ao invés de acusar alguém de injusto, como faria um americano, especificam o círculo de conduta que deslustraram. Ao invés de acusar alguém de egoísta ou maldoso, os japoneses determinam a região dentro da qual tiver violado o código. Não invocam um*

*imperativo categórico ou algum preceito áureo. A conduta aprovada é relativa ao círculo dentro do qual se manifesta. (...) Os códigos, mesmo para cada 'círculo', estão organizados de tal maneira que, quando as condições mudam dentro dele, poderá justificar-se uma conduta totalmente diversa. (...) Até agosto de 1945, o chu exigia do povo japonês que lutasse até o último homem contra o inimigo. Quando o imperador mudou as exigências do chu, transmitindo pelo rádio a rendição japonesa, os seus súditos esmeraram-se na cooperação com os visitantes". (2002, p. 167-8)*

Imediata e surpreendentemente, os japoneses iniciaram uma forma de acolhimento e recepção dos americanos logo que a guerra foi encerrada – e vale a pena lembrar que, apenas um mês antes da rendição, os americanos realizaram contra eles os dois bombardeios de maior brutalidade da História, em Hiroshima e Nagasaki.

*"Isso é desconcertante para os ocidentais. De acordo com a nossa prática, as pessoas agem 'segundo um caráter'. (...) Rotulamos as pessoas e esperamos que o seu procedimento seguinte seja em consonância com o antecedente. Serão elas generosas ou sovinas, solícitas ou desconfiadas, conservadoras ou liberais. Esperamos que acreditem numa determinada ideologia política e combatam conseqüentemente a oposta"*  
(idem)

Com efeito, a coerência pela unidade – e unicidade – como a compreendemos está ausente para o indivíduo japonês. A própria referência a si mesmo, no seu idioma, é feita com mais variações que em qualquer outro idioma. "Eu", em japonês, possui 21 formas distintas de acordo com situações, posições, contextos, inclusive sexo e idade<sup>6</sup>. A identidade do sujeito japonês é múltipla, porque *incorpora* as contingências socioculturais.

Que imagem de si mesmo pode ter um japonês comportando tantas posições distintas? Podemos pensar que a integridade da sua imagem simplesmente não lhe

---

<sup>6</sup> "It is well known that one respect in which Japanese "pronouns" are unusual, at least from the perspective of Western languages, is that there are a large number of forms for each person, which appear to be correlated with shades of speech level, gender, dialectal differences, and so on (Hirose 2000; Kondo 1990; Kuroda 1965; Martin 1988; Miller 1967; Shibatani 1990; Suzuki 1976, 1978; Wetzel 1994). Martin (1988: 1076-1077), for instance, includes *watakushi, watashi, atashi, atakushi, watai, wate, wai, atai, ate, watchi, ashi, asshi, washí, wasshi, boku, ore, ora, uchi, jibun, ono, and onore* as first-person forms (···)reference to persons in Japanese is subject to sociocultural factors to a greater extent than in many other languages. These researchers note that the Japanese "pronouns" are characterized by being both more numerous and more socioculturally specialized than is the case for many other languages that have been described" (ONO e THOMPSON: 2003, p. 332).



seja um valor. Um indício disso: enquanto em nosso cinema a destruição da imagem, da posição, da constituição, da saúde, é o motivo de sofrimento e angústia e precisa ser resolvida, e a restauração ou renovação é, para nós, heróica, e faz os finais felizes dos filmes, no cinema japonês é bem diferente.

*“o fato de ser tão raro um ‘final feliz’ nas novelas e peças japonesas é coerente com essa posição deles. As platéias populares americanas anseiam por soluções. Querem acreditar que as pessoas vivam felizes para sempre. Querem estar certas de que sejam recompensadas [vistas e reconhecidas, portanto] por sua virtude. Se têm de chorar no fim de uma peça, deverá ser porque houve um defeito no caráter do herói ou por ter sido ele vitimado por uma ordem social corrupta. Mas é muito mais agradável ver tudo sair bem para o herói. As platéias populares japonesas assistem debulhadas em lágrimas o protagonista chegar ao seu fim trágico e a adorável heroína ser assassinada devido a um giro na roda da fortuna. Tais enredos constituem os pontos altos do entretenimento de uma noite. São o que as pessoas vão ver no teatro. Mesmo os seus filmes modernos são construídos sobre o tema dos sofrimentos do herói e da heroína [não suas vitórias]. Estão apaixonados e renunciam aos seus entes amados. São bem casados e um ou outro suicida-se no correto cumprimento do dever. A esposa que se dedicou a salvar a carreira do marido e estimulá-lo a desenvolver seus grandes dotes de ator esconde-se no seio da grande cidade e morre pacientemente na pobreza, no dia da grande consagração dele. Não precisa haver um final feliz. A piedade e a simpatia pelo herói e heroína abnegados têm toda a procedência. O seu sofrimento (...) revela que cumpriram a todo custo o seu dever sem que nada – desamparo, doença ou morte – os desvie do verdadeiro caminho” (idem, p. 163-4).*

Não são as contingências externas, que machuquem sua imagem, seu corpo, sua coerência, que importam ao japonês: sua atenção volta-se à manutenção das diversas honras. No filme japonês, a agonia se dá no embate íntimo entre contradições éticas – atender a um círculo de deveres e desatender outro, fazer escolha sobre quais obrigações honrar e em quais ficar “indigno”.

*“Os seus filmes modernos de guerra conservam essa mesma tradição (...) por serem filmes inteiramente relacionados com o sacrifício e o sofrimento da guerra. Não exibem paradas e bandas militares nem arrogantes aspectos de manobras navais ou de armas poderosas. (...) sua tenaz insistência é sobre a rotina monótona da lama e das marchas, o combate rasteiro, as*

*campanhas inconclusas. Suas cenas finais não são de vitórias nem de ataques banzais. São paradas noturnas, em alguma cidade chinesa sem nada de característico, cheia de lama. Ou focalizam representantes de três gerações de uma família japonesa estropiados, mancos ou cegos, sobreviventes de três guerras. (...) Nem mesmo chegam a dramatizar o tema da reabilitação dos veteranos feridos. Nem mesmo mencionam os propósitos pelos quais se disputou a guerra. Para a platéia japonesa basta que todos na tela tenha pago o on dando tudo de si (...) as platéias japonesas não seriam levadas ao pacifismo através deles” (idem, p. 164–5).*

## Crash

A pluralidade de valores de honra dos japoneses faz com que, de certa maneira, a nosso ver, em sua cultura não caiba o conceito de “risco”. As contingências, para eles, ficam envolvidas em situações éticas sempre, por princípio, subjetivadas. Não se vê a contingência externa como algo que agride, ou põe em risco. O que tem dramaticidade, para eles, é a desonra: deixar de responder condizentemente nos paradoxos éticos. Mas aí há posicionamento pessoal, e não risco.

Mais interessante que isso, o posicionamento pessoal – este conceito tipicamente ocidental – também não é escolha consciente. Não reflete, como viemos dizendo, uma consciência ou “um caráter”.

Para nós, ocidentais, ver o homem em diversos círculos de deveres radicalmente isolados, como faz o japonês, é uma quebra da identidade. Talvez, a dissolução dela, uma dissolução da posição de sujeito (cartesiano).

Talvez estejamos mais próximos de percebermos como isso pode ser quando, apenas neste novo século, começamos a ter, aos olhos do grande público, registros culturais com quebra da moral, como os filmes *Crash – No limite*, ou *Pecados Íntimos* (*Little Children*).

Nesses filmes, ao longo do tempo, assistimos a experiência dramática ao ocidental de o mocinho tornar-se bandido e o bandido fazer o resgate heróico. Talvez esses filmes fossem intoleráveis à nossa cultura de massa do início do século XX. Vínhamos cultuando heróis incontestes e bandidos sempre execráveis, como Superman e Coringa. Agora, mesmo no repertório infantil, vemos filmes de heróis jovens e cheios de dúvidas, fragilidades, raivas, preguiça, contra bandidos com conflitos pessoais que também convocam a identificação do público. O jovem homem-aranha titubeia, e ninguém fica ultrajado com sua crise de heroísmo. Surgem mais heróis politicamente incorretos na cultura de massa. Até políticos politicamente incorretos, no Ocidente, hoje, não ficam de imagem ferida. Haverá uma maior mobilidade e cisão da imagem entre nós, agora, que nas décadas do escrito de Lacan? Possivelmente. Hillary Clinton tem a história de seu admirado marido com a

estagiária para contar em palanque. Não prejudica a credibilidade dele, nem a traição é decisiva sobre a identidade dela. Hoje, aceitamos cisões.

### **Não existe “risco” em japonês**

De qualquer modo, se o ocidental está mudando, será que poderá perder o senso de risco em algum ponto? Como humano, é possível desconhecer o risco. Foi o que nos esclareceu a conversa com nossa entrevistada Y., nascida no Japão e formada em letras no Brasil:

“A palavra ‘risco’ não existe em japonês”. “Você procura no dicionário ‘risk’, ou ‘risco’, e quais as palavras que encontra: ‘perigo’, ‘possibilidade de perigo’. Não existe palavra risk em si. Nós adotamos palavra ‘risk’ – ela pronuncia como japonês, com o “r” leve de “cara”, e não de “carro”. “Já entrou dentro do verbete japonês. Não existia. Eu sofri um bocado para como traduzir essa palavra ‘risk’. ‘Risk management’. Virou japonês também. As grandes empresas têm esse departamento de ‘risk management’. Engraçado, não é, esse risco? Você pensa na etimologia da palavra, ‘risk’. É questão filosófica e semântica. Como seria em árabe, em russo? E em chinês, será que existe palavra ‘risk’, ou será como nós, que colocamos o ideograma de ‘perigo’? Perigo não é o risco”.

Y. considera o senso de risco tipicamente ocidental e moderno. De fato, pesquisamos a origem do termo e ela remonta ao latim medieval. O dicionário Houaiss indica o século XV, tempo das primeiras grandes navegações comerciais, como período de primeiro registro do termo, nos contratos dos mercadores marítimos europeus. A expressão original “risco contratual” talvez venha dos traços, riscos de tinta, feitos nos contratos dos navegadores que estavam à mercê da fortuna em seus negócios, diante de seus sócios capitalistas.

### **Breve filosofia ocidental do risco**

É curioso, de fato, como enfatizou nossa entrevistada, que o “risco” tal como o vemos seja apenas moderno, mesmo no Ocidente.

Ele está ligado à visão linear da história que se difundiu em nosso hemisfério no final da era medieval, quando nosso raciocínio assumiu uma lógica de princípio, meio e fim, a sucessão entre presente, passado e futuro. Um oposto seria o pensamento do tempo cíclico dos filósofos pré-socráticos, famosamente repensado por Nietzsche.

A linearidade da História moderna e ocidental deita raízes, inclusive, em nossa religião: a cristandade e os judeus vivem um trajeto da criação ao fim dos tempos, o juízo final. É difícil sustentar o conceito de criação sem a linearidade histórica.

Os primeiros documentos de historiografia modernos – como o Discurso sobre a História Universal, de 1681, escrito pelo abade Bossuet – sugerem justamente uma história de princípios, ameaças e fins: a História da humanidade, para ele, é história do nascimento e da queda dos reinos e das crenças.

Acatando a historicidade cristã, o Iluminismo nos trouxe a concepção de progresso e, com ela, a de projeto – fosse a de Rousseau, Voltaire, Bacon, entre tantos<sup>7</sup>. Dentro da expectativa de progresso, reside, logicamente, nosso senso de risco.

Mas talvez seja sobretudo o caráter impessoal de nossa história, vivida sempre como algo maior que as pessoas, à qual as pessoas ficam praticamente abandonadas – melhor dita então História, como disciplina genérica, com ‘h’ maiúsculo – justamente o que torna a fortuna, o fortuito, radicalmente impessoal, definindo nosso senso de risco.

A fortuna não precisa ser vista como algo impessoal. No ocidente, porém, nós a vemos assim.

### Um ataque impessoal

O risco ocidental tem essa característica essencial de ser não-subjetivado. Ele é acaso, ocorrência estranha ao homem, que no nosso Direito é chamado o “fortuito”, a “força maior” – “vis maior”, expressão que ainda usamos nos fóruns de Direito, no mesmo latim que deu origem ao termo “risco”.

Um dos pensadores modernos que mais referências legou ao romantismo, ao individualismo e às reflexões sobre a personalidade e a intimidade no Ocidente foi o filósofo Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau examina o fortuito, o acaso, em seu “Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens”: considera o acaso funesto para o homem. O acaso (ou uma sucessão de acasos infelizes), do seu ponto de vista, veio arrancar o homem do ideal estado de natureza e lançá-lo na História da sociedade civil, em que ele precisa usar a razão para resolver os embates com as circunstâncias e com outros homens, vivendo progressivamente, assim, mais distante da felicidade. O “acaso” rousseauísta é estranho ao homem e lhe roubou a tranqüilidade, como o meio externo veio roubar a tranqüilidade do ser vivo no texto de Freud, “Além do princípio do prazer”:

*“A proteção contra os estímulos é, para os organismos vivos, uma função quase mais importante do que a recepção deles. O escudo protetor é suprido com seu próprio estoque de energia e deve, acima de tudo, esforçar-se por preservar os modos especiais de transformação de energia que nele operam, contra os efeitos ameaçadores das enormes energias em ação no mundo externo, efeitos que tendem para o nivelamento deles e, assim, para a destruição. O principal intuito da recepção de estímulos é descobrir a direção e a natureza dos estímulos externos; para isso, é suficiente apanhar pequenos espécimes do mundo externo, para classificá-lo em pequenas quantidades.*”

---

<sup>7</sup> Ver SOUZA: 2001, a respeito dos conceitos de linearidade histórica e progresso na filosofia iluminista francesa.

*Nos organismos altamente desenvolvidos, a camada cortical receptiva da antiga vesícula há muito tempo já se retirou para as profundezas do corpo, embora partes dela tenham sido deixadas sobre a superfície, imediatamente abaixo do escudo geral contra os estímulos”. (FREUD: 1920. In Edição eletrônica das Obras Completas)*

De que fala Freud nessa passagem, senão de um “risk management”? Seu texto segue com uma analogia entre a membrana protetora do organismo vivo e o ego, para introduzir sua Segunda Tópica, com a idéia de “pulsão de morte”.

A gestão que o sujeito faz de sua imagem é igualmente um “risk management”, na proposta lacaniana do “estádio do espelho”, exposta no início deste artigo.

Talvez seja fácil perceber que estes autores psicanalistas, a essa altura de seus pensamentos – a primeira tópica freudiana, como a psicanálise lacaniana dos anos 50 e 60 – são iluministas. Pensadores de uma história linear, capaz de avanços e retrocessos, como os mais velhos filósofos modernos que fundaram nosso senso de risco. Por isso, diria Lacan, sua psicanálise jamais trataria um japonês. O japonês – sem estrutura psíquica de falta, sem risco ou sem falhas causadas pelo fortuito em sua imagem – é inanalísável.

## O inanalísável

*“o chiste é, no Japão, a dimensão própria ao discurso mais comum, e é por isso que qualquer pessoa que habite essa língua não precisa ser psicanalisado, senão para regularizar suas relações com as máquinas de caça-níquel” (“Avis au lecteur japonais”, 1972. In *Ecrits*. 2001, p. 498)*

Lacan percebia que o idioma japonês, no que sua estrutura ideográfica é diferente da nossa (que faz um discurso lógico e linear), expõe de pronto, todo o tempo e simultaneamente, as diversas dimensões associativas e ressonâncias de sentido de uma fala. A língua japonesa não é linear. Tal como a identidade do japonês, ela é plural de sentidos.

É como se o idioma japonês – e nesse aspecto também o chinês, de onde vêm os ideogramas japoneses – manifestasse o inconsciente a todo o tempo e sem surpresas. Como se o idioma não velasse o inconsciente. O “chiste”, como surpresa de sentido com efeito cômico para o ocidental, é a fala cotidiana do japonês.

Por isso, diz Lacan, basta ao japonês saber lidar com sua sorte, com sua fortuna. Ele não fará psicanálise para descobrir sua divisão subjetiva, como faria um ocidental do século XX. O dilema cotidiano do japonês é de que maneira assume as contingências de sua vida (de que maneira se resolve com os caça-níqueis), já que sua cultura não o julgará como vítima de sua sorte, mas como agente dos encadeamentos que ele confere a ela.

Se um japonês encontra um tesouro, podemos imaginar que sua cultura não observará tanto sua boa sorte, mas logo se ele honra ou deixa de honrar sua obrigação para com os pais, ou a família, por exemplo. Se ele precisa desonrar os pais, abandonando-os, para servir ao imperador na guerra, sua cultura o observa não pela ocorrência fortuita de ter sofrido a guerra, mas por sua decisão. O acaso, no Japão, é participante interno do jogo de imagens do japonês. Por isso, o japonês não corre risco: ele age com o movimento sempre esperado, previsível, das coisas. E a maneira como se desembaraça para cumprir suas honras é o que se observa, socialmente, nele.

### Tiké, o risco pessoal (subjetivado)

Na nossa cultura, antes da modernidade, conseguíamos conceber essa forma de tratamento do risco e da fortuna. Está em Aristóteles.

Ele diferenciava o ciclo de acontecimentos naturais, indiferentes ao homem – o que chamava de *autômaton* – da *tiké*, a fortuna humana. Nicola Abbagnano esclarece: poderíamos chamar de ‘acaso’ ou *autômaton* o que é indiferente ao homem – como o ‘risco’ ocidental – e ‘sorte’ a *tiké*, que será sempre subjetivada (2000. Verbete: “sorte”).

Uma folha cair da árvore é, para mim, um acaso. Já se eu perdi meu cachorro e encontrá-lo na rua, não será acaso (*autômaton*), mas uma sorte minha (*tiké*). O desejo, em Aristóteles, curiosamente, aparece considerado.

Talvez possamos entender daí que, na cultura japonesa, só importam as ocorrências da vida como *tiké*, nunca simplesmente como *autômaton*. O homem, seu desejo e a consequência que ele dá para cada acontecimento serão sempre, por princípio, considerados – já que todo fato relevante em uma história de vida japonesa será sempre e só aquele que desequilibra seus círculos de relações, e precisa de uma ação honrosa para restabelecimento.

### Jogos e jogos-de-palavras

Mas será que o ocidente moderno ou contemporâneo tratará sempre o risco como fato estrangeiro, *autômaton*, pela perspectiva da vitimização e da fragilidade?

Existe um fenômeno humano, que é mundial e existiu por toda a História, e portanto é indiferente às variedades culturais, que transforma o *autômaton* em *tiké* para o homem: a atividade lúdica e criativa.

Ela talvez seja a maneira mais elementar de homens e coisas operarem juntos.

*“No jogo existe alguma coisa ‘em jogo’ que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação. Todo jogo significa alguma coisa. Não se explica nada chamando ‘instinto’ ao princípio ativo que constitui a essência do jogo; chamar-lhe ‘espírito’ ou ‘vontade’ seria dizer demasiado. Seja qual for a maneira como o considerem, o*

*simples fato de o jogo encerrar um sentido implica a presença de um elemento não material em sua própria essência”* (Huizinga, 2000, p. 4).

A atividade lúdica é idêntica para o (dito) primitivo, para o moderno e para o contemporâneo. É idêntica nos extremos da Manchúria, em Dubai, Washington ou nas margens do Capibaribe. O homem brinca e joga, e por essa brincadeira, cria cultura, faz suas normas, estabelece relações. Podemos defender que é nesse processo, justamente, que ele subjetiviza o seu acaso, tornando-se responsável.

*“Em toda parte encontramos presente o jogo, como uma qualidade de ação bem determinada e distinta da vida ‘comum’. Podemos deixar de lado o problema de saber se até agora a ciência conseguiu reduzir essa qualidade a fatores quantitativos. Em minha opinião não o conseguiu. De qualquer modo, o que importa é justamente aquela qualidade que é característica da forma de vida a que chamamos ‘jogo’. O objeto de nosso estudo é o jogo como forma específica de atividade, como ‘forma significante’, como ‘função social’”.* (Huizinga, 2000, p. 6)

No livro sugestivamente chamado *Homo Ludens*, Johan Huizinga mostra como, nas mais diversas culturas, o jogo esteve na origem e permanece na base das estruturas sociais fundamentais como arte, filosofia, poética (ele estuda o jogo de palavras), na produção do conhecimento, na guerra e no direito. Não estranha que sejamos capazes de torcer assistindo filmes de advogado tanto quanto nas finais de campeonatos. Não estranha a paixão agoniada pelas notas nas universidades – o termo ‘agonia’ vem do grego agon, que significava, originalmente, apenas ‘competição’, e depois passou a fazer referência a ‘luta de morte’ e, enfim, ‘medo’. (Huizinga, 2000, p. 59). O jogo...

*“Ele se insinua como atividade temporária, que tem uma finalidade autônoma e se realiza tendo em vista uma satisfação que consiste nessa própria realização. É pelo menos assim que, em primeira instância, ele se nos apresenta: como um intervalo em nossa vida cotidiana [para o ocidental, uma vida de risco!]. Todavia, em sua qualidade de distensão regularmente verificada, ele se torna um acompanhamento, um complemento e, em última análise, uma parte integrante da vida em geral. Ornamenta a vida, ampliando-a, e nessa medida torna-se uma necessidade tanto para o indivíduo, como função vital, como para a sociedade, devido ao sentido que encerra, à sua significação, a seu valor expressivo, a suas associações espirituais e sociais, em resumo, como função cultural. Dá satisfação a todo o tipo de ideais comunitários”* (idem, p. 12)

No jogo, o homem é “dono” do risco, ele o controla por regras, recursos e estruturas, de modo que seu risco se torna, como o do japonês, absolutamente previsível.

### Quando a fatalidade é previsível

Se o japonês consegue entender o conceito de risco ocidental, sua tradição cultural o impede de viver a “ansiedade antecipatória” que experimentamos em nossa cultura diante da fatalidade prevista. É o que nos ensina a entrevistada Y.

Ela observa seu cachorro de estimação: ele conhece o perigo, ele tem medo dos fogos de artifício do Ano Novo, ele pode até tremer se perceber que um rojão será disparado, mas não psicologiza o seu temor com uma antecipação que seria a consciência do risco. Assim, também nós não precisamos psicologizar o temor. A morte é esperada. A doença é esperada. O terremoto é esperado. Não importa que não saibamos quando: é previsto.

Nossa experiência ocidental se aproxima disto apenas no universo lúdico. No esporte, no jogo, temos uma redução de variáveis que torna a fatalidade previsível e, portanto, melhor prevista.

É previsível morrer na corrida de automóveis, é previsível perder dinheiro em cassino, é previsível despencar com a asa delta. Assim compomos o risco sem “vítima” do japonês. Eis o risco que o homem enfrenta pela sua honra, como forma de dar sentido às coisas.

Uma vez que a fatalidade é previsível e já está na conta, o saltador de asa delta não pensa no risco de uma ventania súbita e fatal, ao saltar. Ele conhece e explora a temperatura do ar, sua velocidade, a altitude, seu próprio peso, a leveza da matéria da asa plástica, a resistência das colas e amarras. Há uma visível semelhança entre o trabalho do paraquedista e o do escultor, entre o do jogador de futebol, que arrebatava a bola com o pé, e do cantor, que arrebatava o ar com as cordas vocais.

E se a questão for o risco, ele está tanto em tocar piano sem errar diante de uma platéia lotada, quanto em escalar o Everest, mesmo que a natureza da ameaça seja distinta. O risco jamais será o centro da atenção de quem joga e brinca. Ele está lá, deixado de lado, como elemento capturado do mundo e humanizado pela escolha do homem em jogar com ele.

Tal como o saltador de asa delta não pensa nas chances de despencar, mas apenas nas condições de voar, o esquiador – conta nosso entrevistado E. – não olha o penhasco para desenhar sua trilha na neve. Os esquiadores observam o vento, os espaços, os pesos das coisas ao seu redor. Eles não agem como sujeitos cartesianos que serão acometidos pelo risco calculável, porém imprevisível, de um mundo exterior estranho a eles. Ao contrário, eles se posicionam como Dasein em suas circunstâncias, para serem partes compatíveis do mundo e com o mundo.

O esportista, o jogador, o artista, lidam imediatamente com os limites do que podem subjetivar. Aí está a essência do jogo: subjetivar, dentro de certos limites. Roland Barthes é quem comenta:



*“no esporte, o homem vive o combate fatal da vida, mas o combate é distanciado pelo espetáculo, reduzido a suas formas, desembaraçado de seus efeitos, de seus perigos e de suas vergonhas: ele perde sua nocividade, mas não sua luminosidade ou seu sentido”* (2004. p. 67. Tradução nossa).

## A domesticação do risco e das contingências pelo sentido

Barthes esclarece, diante da imagem de um ciclista do Tour de France:

*“O verdadeiro inimigo do corredor é o tempo. O tempo é, muitas vezes, o tempo dos outros. Mas é algumas vezes, em algumas etapas mais cruéis, o tempo puro, aquele dos relógios”* (idem, p. 47)

No jogo, mesmo o tempo que ameaça a vida humana é apropriado pelo homem. Uma apropriação tal como a experimentada pelo japonês no envelhecimento: o tempo com apreensão cultural segura, com importância humana fundada na história do homem, não um tempo estrangeiro que “ocorre” conosco quase como surpresa, como no envelhecimento ocidental. O japonês, nos contou E., espera a dor nas costas que vem com a idade e chama-a de katakori. É parte da vida. O ocidental revolta-se com o sinal do tempo em seu corpo – toma até mesmo o envelhecimento como um risco. Quando acontece, deseja que não tivesse ocorrido.

Barthes continua, mostrando outro exemplo de apropriação do autômaton pelo ciclista:

*“A aposta que há no combate (dos ciclistas) não é saber quem possuirá o outro, quem destruirá o outro, mas quem assujeitará o melhor e terceiro inimigo comum: a natureza. Calor, frio, estes são os excessos, e pior, ainda, sua contradição, que o corredor deverá enfrentar com um movimento igual, inflexível; é a resistência da terra que ele deverá somar àquela dos objetos... A prova mais severa que a natureza impõe ao corredor é a montanha.*

*A montanha, ou seja, o peso. Vencer a subida e o peso das coisas é decidir que o homem pode se fazer valer em todo o universo físico. Mas essa conquista é tão dura, que o homem moral deve se engajar nela inteiramente. É o motivo pelo qual – e todo o país sabe disso – as etapas de montanha são a chave do Tour: não apenas porque elas decidem o vencedor, mas porque elas manifestam abertamente a natureza da aposta, o sentido da luta, as virtudes do combatente”.* (idem, p. 49)

Uma ética samurai, como a disseminada no Japão do shogunato – como nos explicou Y. em sua entrevista.

*“Não, o músculo não faz o esporte: eis o que diz o Tour de France. (...) O que vence é uma certa idéia do homem e do mundo, do homem no mundo. Esta idéia, é que o homem se define plenamente por sua ação, e a ação do homem não é de dominar os outros homens, é de dominar as coisas” (idem, p. 51).*

Embora fale com termos absolutamente ocidentais, em “dominar as coisas” como quiseram os iluministas modernos – domar a natureza, fundamento de nossa técnica e da razão instrumental –, aí está Barthes explicando algo que excede a relação ocidental e moderna com a natureza, já que os jogos são reconhecidos desde a Pré-História em todas as culturas.

### Por toda parte, Das Ding japonesa

A mesma descrição feita do corredor do Tour de France, pode ser feita se examinarmos a disciplina do sushiman no corte do peixe, a disciplina da criança japonesa com seu lençinho no bolso para se limpar, como nos contou nossa entrevistada Y.

O esporte, o jogo, aproxima os ocidentais dos japoneses. Não é estranho pensar que o japonês faz de toda a sua cultura uma forma lúdica. Se Lacan dissesse que o idioma japonês é integralmente composto do que nós, aqui, vemos como chiste, podemos lembrar que, em francês, como também em português, o chiste é o chamado “jogo de palavras”. O japonês joga o tempo todo.

Há uma revelação do inconsciente – diria Freud – em cada jogo. Há um desvelamento de sentido, talvez dissesse um fenomenólogo. Esse desvelamento se faz na passagem do autômaton à tiké, uma apropriação da fatalidade em que os japoneses são exímios, a subjetivação do acaso.

Falamos, nos termos de Barthes, de um “domínio das coisas”. O sujeito capaz de dominar as coisas, porém, no melhor sentido em que podemos ler Barthes, é o sujeito feito Dasein, ser-no-mundo, ser-no-tempo, jamais uma vítima do acaso das coisas.

Por isso, disse Lacan, a nós, os ocidentais, cabe tentar aceder à relação com a coisa que têm os japoneses.

*“Seria a partir do esnobismo (termo proposto pelo filósofo Alexandre Kojève) que nos restaria uma chance de aceder à coisa japonesa sem sermos dela demasiado indignos” (Avis au lecteur japonais, op.cit., p. 497).*

Lacan fala no “esnobismo” de tentar tratar as coisas a partir da honra e da criação, do lúdico e da descoberta, com uma conseqüente quebra da vitimização ocidental.

Nessa mesma linha, a proposta ética de Lacan, para sua psicanálise, ficou famosa:

*“a fórmula mais geral que lhes dou da sublimação é esta – ela eleva um objeto (...) à dignidade da Coisa” (1997. p. 140).*

O termo “Coisa”, usado por Lacan tanto aqui quanto na citação anterior, quando ele fala em “coisa japonesa”, é referência de seu diálogo pessoal com Martin Heidegger (c.f. o ensaio “A coisa”, de Heidegger, de 1950).

A Coisa japonesa, ou heideggeriana, fenomenológica, Das Ding, é uma das balizas da psicanálise lacaniana. O encontro de Das Ding, para Lacan, é a visada ética da psicanálise, é o sentido da sua pragmática, da sua prática clínica.

“Elevar o objeto à dignidade de Coisa” é o que os fenomenólogos talvez enunciem com o “deixar ser o ente”, de Heidegger. Implica, em termos da psicanálise lacaniana, escapar à prisão da imagem no espelho que define a identidade do homem ocidental, como sujeito cartesiano de seus sentidos e objeto do olhar (e da ciência) do outro. Com isso, escapar ao constrangimento do risco e ser capaz de tomar responsabilidade sobre o seu mundo.

Tal qual esclarece Marcos Colpo, em sua tese “Idéias para uma pedagogia da desconstrução: desdobramentos da ontologia de Martin Heidegger”:

*“Há nas artes japonesas uma aproximação ôntica daquilo por onde se move o pensamento ontológico de Heidegger. Podemos observar alguns denominadores comuns desses âmbitos do discurso de Heidegger: o âmbito da transitoriedade em que as coisas se dão e estão contempladas no entendimento do ser como evento, como acontecimento apropriativo, o âmbito da desconstrução do homem como sujeito para a condição de ser-no-mundo (é assim, defendemos, que se sai da perspectiva do risco), o âmbito e a prevalência do agir manifestado pelo modo de ser do Zurhand, do à mão (envolvimento concernente). Podemos pensar ainda no nada, na perspectiva de um solo onde possamos erigir nossa habitação, não um nada niilista que somente vive o sentido da sua ausência, mas na plenitude de uma relação criativa, envolvida e que pode nos espantar” (2007, pp. 218–219).*

Do “à mão” – Zurhand – de que fala Colpo, podemos imediatamente, e novamente, voltar a pensar o jogo, o lúdico e o processo de criação cultural como “território sem risco”. A tese de Colpo é rica em exemplos que aproximam a cultura japonesa – em especial, o Zen – da arte ocidental: Miro, Picasso, conduzem-se em

relação às coisas exatamente como o mestre-arqueiro zen, que não terá jamais a intenção e a ansiedade de acertar o alvo. Ele fica livre do risco, no relato de Colpo:

*“Herrigel [um ocidental, claro], preocupado em atingir o alvo com seu arco e flecha após quase cinco anos de exercitação, ouve de seu mestre:*

*‘O senhor se atormenta em vão... Eleve o espírito para além da preocupação de atingir o alvo. Mesmo que nenhuma flecha o alcance, o senhor pode tornar-se um mestre-arqueiro. Os impactos no alvo nada mais são que confirmação e provas exteriores, da sua não intenção, do seu auto-despojamento, da sua absorção em si mesmo ou de qualquer nome que lhes dê. O aperfeiçoamento supremo tem os seus próprios níveis e só quem atingiu o último jamais errará o alvo exterior’ (Herrigel, 1997, p. 68)” (idem, p. 216).*

Miro, Picasso e o arqueiro, como Pelé e também Mozart, capturam o acaso como Lance Armstrong em sua bicicleta, como o médico japonês (nosso entrevistado E.) quando invade o ventre de seu paciente, sem enxergar os órgãos, com uma agulha curativa de mais de 10 centímetros de comprimento.

Em mãos como estas, em toda parte, descobrimos os “territórios sem risco” da existência humana.

### **Conclusão:**

**“O risco está nos olhos de quem o vê”**

*“Não acho que corro riscos. Não acho que qualquer empresário corra. Isso, para mim, é mais um dos muitos mitos do comércio. O novo empresário é mais motivado por valores: faz o que parece arriscado aos outros porque o faz por convicção. Outras companhias dirão que estou me arriscando, mas é apenas a minha maneira de agir: para mim, não parece risco”*

Anita Roddick, fundadora da multinacional The Body Shop (Apud Goleman, Kaufman, Ray. 2000, p. 117).

Em toda parte, o homem age sobre as coisas e com as coisas, envolvido em suas circunstâncias e elaborando contingências. O homem, durante todo o tempo, cria sua existência.

Embora a cultura moderna ocidental diga o contrário, o homem não é necessariamente sujeito ao tempo e às coisas. Ele pode ser definido como integrante do tempo e das coisas, como ser-no-mundo, como ser-aí, Dasein, ser-no-tempo,

e, subitamente, deixará de ver-se à mercê da História e da ciência, para ver-se criativo.

É nessa inflexão que atravessamos – e podemos abandonar – o constrangedor senso de risco que vimos ser tão presente em nossas sociedades, a oeste do meridiano de Greenwich.

O japonês, em sua rica integração com as coisas (que até dilui sua identidade e auto-imagem), com sua linguagem plena de sentidos e ressonâncias, com sua ética de lugares bem estabelecidos e sua sensualidade exacerbada, não sofre do “risco” como nós sofremos. Se sofre de outras formas, de qualquer modo, dá-nos uma lição.

O senso de risco é cultural. Tem seu tempo e uma geografia restrita a que alcança. Os ideais ascéticos e o pensamento holístico indiano também afastam o homem do senso de risco. O senso de herança e o ascetismo igualmente forte na China possivelmente tenham o mesmo efeito.

É a linearidade de nosso pensamento ocidental, o sentido de unidade e propriedade individual constitutivos de nossa identidade, que nos torna tão diferente deles, que nos torna tão “sujeitos”. Sujeitos da ciência, sujeitos para nossos objetos, sujeitos ao risco.

Não se trata de ver vantagens e comparar culturas. Como bem notou nosso entrevistado E., médico formado em medicina tradicional japonesa, nós ocidentais temos capacidade de prevenção de doenças muito maior que o japonês, por exemplo.

De qualquer modo, este estudo nos permitiu defender que, sempre que estamos criando ou nos apropriando de nossa condição de Daseins, experimentando nossa relação com as coisas, escapamos à lógica do risco e ficamos um pouco mais “japoneses”.

Ou, talvez, fiquemos um pouco mais pré-culturais, responsáveis por nossa própria cultura e visão das coisas.

## 50 anos mais tarde

Hoje, passadas mais de cinco décadas desde o escrito de Lacan “O estúdio do espelho” (1949), e desde o estudo antropológico de Benedict sobre os japoneses (iniciado em 1944), o mundo atravessou uma movimentação cultural tão intensa que vemos cada vez mais sinais de mescla cultural e ética entre os povos. Aprendemos uns com os outros formas de satisfação, de organização social e de responder pela nossa vida cotidiana.

Em São Paulo ou Nova Iorque, faz-se possivelmente mais ioga e acupuntura que em muitas grandes cidades do arquipélago japonês. Comemos sushi como fast food nos postos de gasolina da Califórnia, enquanto os japoneses fazem ressonâncias magnéticas em Tóquio, e temem ser roubados de seus jeans italianos nas ruas de Edo.

Por mais que as culturas de origem se desnaturem no tráfico mundial, e sejam apropriadas de uns pelos outros com distorções e atenuações de sentido, guardam e

transmitem algo de sua ética. O pensamento japonês holístico e integrador, de equilíbrio, por exemplo, está tomando lugar na medicina ocidental, como conversamos com o entrevistado E., na forma de medicinas do bem-estar, dietas que zelam pelos hormônios, observação de radicais livres. O medo do risco cede vez à disciplina de vida, com fundamento estético. Cede vez à estetização da alimentação e dos pratos – mesmo os de dieta – das atividades físicas, à cosmética, à decoração, ao urbanismo.

O Ocidente capta o fazer lúdico cotidiano do japonês, capta o senso de equilíbrio oriental. Ou melhor, até, se pensarmos com Huizinga: o Ocidente – tal como o Oriente – na globalização, está cada vez mais pré-cultural, ou seja: está mais fazedor de cultura nova, em transformação.

### Sinais de mudança

Afinal, só se entendermos que a globalização e as condições do mundo atual, com um “crash” das culturas, trouxeram uma forma de existência mais responsável e criativa, podemos entender como, em cidades crescentemente violentas, as pessoas têm partido para experimentar montanhas e penhascos nos finais de semana. Não é pela exacerbação do risco que há nessas atividades, é pelo seu “domínio” – para falarmos com Barthes – ou sua incorporação (termo que preferimos).

É, como dissemos, para assumir uma forma de existência que internaliza a ameaça e torna o homem parte das coisas.

Estamos cercados de sinais de que o mundo está mais criativo, pelo volume de novidades que as pessoas hoje publicam na internet, pela migração em massa para profissões estéticas, em detrimento das profissões ‘de risco’ (até a medicina ganhou como estrelas profissionais, hoje, as antes desvalorizadas ortopedia – que agora serve aos esportistas, não tanto para se curarem, mas para se excederem – a dermatologia, que se torna medicina estética, e a plástica, com seus caminhos inovadores, mais inventivos que tratamentosos).

Superaremos, com a responsabilidade do Dasein, do jovem com cultura globalizada, a onda de “risco” que cobriu o Ocidente moderno?

Será que, nos próximos anos, aos poucos, a cada vinte capas da revista Veja, veremos menos que 12, 10 ou 7 sobre temas de risco, e encontraremos outros temas nos filmes que não nossa destruição? Uma lógica do mundo globalizado sugere que sim, e a disseminação da ética criativa, cada vez mais presente na educação e nas mídias participativas, acessíveis a cada vez maior população, reforça a tendência.

### Epílogo clínico:

#### Uma resposta ética, e não científica.

Embora este estudo tenha um olhar cultural, é principalmente com visada na clínica psicanalítica que o realizamos. Esperamos que o trabalho suscite no leitor, em termos éticos, a recusa do risco como uma verdade sociológica funesta e sua afirmação como uma alternativa cultural (pouco criativa).

Isso pode permitir a um clínico manter-se crítico diante das afirmações de medos dos seus analisandos. Em outras palavras, o contato com o tema talvez possa preparar um clínico, deixá-lo alerta, para ouvir afirmações pelos pacientes de medos, bloqueios e impedimentos por risco, antes de tudo, como sintomas.

Não quer dizer que recomendaremos a uma analisanda fazer uma caminhada, usando correntinhas e anéis de ouro, no Jardim Ângela, em São Paulo. Ao contrário, percebemos exatamente que é porque os bens da identidade ocidental (como riqueza, integridade física) são sintomaticamente importantes – ou importantes na nossa forma de subjetividade – que eles se tornam sociologicamente ameaçados. São preciosos porque, se faltarem, desorganizam o sujeito. São roubados ou agredidos porque são preciosos.

Se este estudo puder aumentar a agilidade clínica de seu leitor diante de afirmações de risco dos analisandos, já vale. Um exemplo de experiência pessoal interessante, que inspirou essa pesquisa, ocorreu no atendimento em “psicodiagnóstico interventivo” realizado no ano de 2006 na clínica da UNIP (Unidade Pompéia):

*O menino de dez anos era considerado altamente agressivo, um “monstro” que deveria ser enjaulado e seria expulso da escola, nas palavras do diretor da escola. No trabalho da clínica psicológica, recusamos o estigma.*

*De um lado, havia na escola a suposição de que ele fosse perigoso, por isso deveria ser especialmente constrangido (ao final, a suspensão dos constrangimentos pelos professores e a coordenação fez cessar as reações violentas do menino).*

*De outro lado, sua mãe não o deixava brincar na rua, voltar sozinho da escola, jogar com outros meninos, sempre considerando os outros meninos muito agressivos e sabendo que ele era bom de briga, e causaria problemas. Ela dizia que o filho era muito brigão, e os outros meninos eram violentos. Então, não podia “soltar” o filho – ou seja, deixá-lo brincar na rua, ficar com as chaves de casa.*

*Com os atendimentos, ela analisou seu medo e reconheceu que sua experiência de vida na rua (ela foi moradora de rua na infância e teve inclusive passagem pela FEBEM) nada tinha a ver com a experiência do filho. Seu senso de risco foi subjetivado. Decidiu suportar “soltar” o filho, que, afinal, não era bicho ou monstro. Conforme foi liberado para brincar na rua, ele voltava para casa no final da tarde, espontaneamente, para tomar banho e fazer a lição, esperando a mãe chegar do trabalho pronto para jantar. Melhorou as notas. Cansado pelas atividades diárias, dormia melhor à noite e logo estava mais disposto e positivo na escola.*

Medos desse tipo, em torno de assuntos econômicos, sociais (na temática da segurança pública) ou médicos, em toda parte, entre as pessoas, geram situações tão constrangedoras quanto a do exemplo acima, o tempo todo.

Nossa proposta com esse trabalho não foi denegar o risco, mas mostrá-lo como sintoma, como aspecto cultural, para que nós e eventualmente algum leitor (seria ótimo) possamos agir clinicamente sem nos atermos a hipóteses de perigo. Há sempre uma saída criativa em campos bloqueados pelo risco, e é possível desacreditar as situações sem-saída trazidas pelo analisando.

Vale dizer, enfim, que entendemos a clínica psicanalítica não simplesmente como a operação de retorno do recalçado, mas, com maior abrangência, como a percepção de um jogo entre diversos platôs culturais e de valores (para usar a expressão de Deleuze e Guattari, 1995).

As construções clínicas são, portanto, a nosso ver, formas de expor ao analisando platôs culturais diversos, alternativas, conexões, não de modo a causar o deslocamento do desejo – como tradicionalmente se pensava, que o analista abriria uma nova linha discursiva para o analisando – mas sim para que o analisando veja alternativas e possa identificar como está posicionado (esteja ele onde quer ou não) e, eventualmente, agir a respeito.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BALDATTI, Célia T.; del FRANCO, Graciela. Oriente e Ocidente: marcos epistêmicos e revolução científica. In MARTIS, R.A.; MARTINS, L.A.C.P.; SILVA, C.C.; Ferreira, J.M.H. (eds.). *Filosofia e História da Ciência no Cone Sul*. 3º Encontro. Campinas: AFHIC, 2004. Pp. 85–90.
- BARTHES, R. Le sport et les hommes – texto do filme “O esporte e os homens”, de Hubert Aquin. Quebec: Les Presses de l’Université de Montreal, 2004.
- BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a Espada*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- CAETANO, M. do R. Fernando Meirelles: Biografia Precoce. Col. Aplauso Cinema Brasil. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Cultura – Fundação Padre Anchieta, 2005.
- CESAR, Regina; NACCACHE, Andréa; NAPOLITANO, Paula e SÉ, Elisa. “Psicologia e Medicina Ayurvédica”. Pesquisa realizada no primeiro semestre de 2007, para o 9º semestre da formação em psicologia da Universidade Paulista, Campus Chácara Santo Antônio, na disciplina de Ética.
- CHENG, François. *Le Dialogue*. Paris: Desclée de Brouwer, 2002
- COLPO, M.O. Idéias para uma pedagogia da desconstrução: desdobramentos da ontologia de Martin Heidegger. Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do grau de doutor em Filosofia da Educação à Comissão Julgadora da Universidade de São Paulo, sob orientação da Profa. Dra. Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. 2007.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995

FREUD, S. Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. Versão eletrônica da edição standard de 1972.

GIDDENS, Antony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GOLEMAN, KAUFMAN, RAY. “O Espírito Criativo”. São Paulo: Cultrix, 2000.

HEIDEGGER, M. “A Coisa”, 1950. In *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. Pp. 143–160.

HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HUIZINGA, J. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

LACAN, Jacques. *Autres Ecrits*. Paris: Seuil, 2001.

\_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *Seminário 7: A ética da psicanálise. 1959–1960*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LIPOVETSKY, G. *Les Temps hypermodernes*. Paris: Grasset, 2004.

ONO, T. e THOMPSON, S. “Japanese (w)atashi/ore/boku ‘I’: They’re not just pronouns”. In *Cognitive Linguistics 14-4* (2003), pp. 321–347. Cf: [www.linguistics.ucsb.edu/faculty/sathomps/cv/pdfs/OnoThomps2004Pronouns.pdf](http://www.linguistics.ucsb.edu/faculty/sathomps/cv/pdfs/OnoThomps2004Pronouns.pdf)

ROUSSEAU, J-J. “Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens”. In *Rousseau 2 – Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SANCHES, C. “Previdência Privada : Setor começa a ser lapidado” In *RH em síntese*, nº 21 – mar/abr 1998, p. 20–23. Disponível em: [http://www.gestaoerh.com.br/site/visitante/artigos/bene\\_006.php](http://www.gestaoerh.com.br/site/visitante/artigos/bene_006.php).

SOUZA, M. das G. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

TOLEDO, ROCHA e NUCCI, “O marketing de relacionamento e a construção da fidelidade do cliente: um estudo de caso em uma empresa brasileira de seguros”. Artigo dirigido ao VII SemeAd da Faculdade de Economia e Administração da USP, disponível na internet, no endereço: <http://www.ead.fea.usp.br/Semead/7semead/paginas/artigos%20recebidos/marketing/MKT47A - Mkt de Relacionamento Mercado Securit.PDF>, 2007.

#### Revistas citadas:

ÉPOCA. Sumário de capas em <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EGD252-5855,00.html>, disponível em 30 de março de 2007.

VEJA, em <http://www.revistaveja.com.br>

## PESQUISA CINEMATOGRÁFICA

#### Animes japoneses:

NOSAKA, A. Grave of the Fireflies. Central Park Media, 1988.

MYIAZAKI, H. Meu amigo Totoro (Tonari to Totoro), 1988.

#### Filmes:

EASTWOOD, C. Cartas de Iwo Jima, 2006.

FIELD, T. Pecados Íntimos (Little Children), 2006.

HAGGIS, P. Crash, 2004.

MARSHALL, R. Memórias de uma gueixa, 2005.

ZWICK, E. O último samurai, 2003.