



Educação

ISSN: 0101-465X

reveduc@pucrs.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio

Grande do Sul

Brasil

Voltolini, Rinaldo

Miséria ética na educação inclusiva: por uma inclusão política mais do que social

Educação, vol. 38, núm. 2, mayo-agosto, 2015, pp. 222-229

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=84842555008>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc



Miséria ética na educação inclusiva: por uma inclusão política mais do que social

The ethics misery in inclusive education: for a political inclusion, more than a social one

Miseria ética en la educación inclusiva: por una inclusión política más que social

RINALDO VOLTOLINI*



RESUMO – A política da educação inclusiva aparece como empenho reparador de desigualdades em uma sociedade que persegue o aperfeiçoamento das instituições democráticas. A distância entre as leis criadas para garantir essa política e a efetiva implementação delas na realidade cotidiana sugere o termo miséria ética. Neste artigo, ao contrário da tese mais comum que explora a má gerência de fatores administrativos na implementação da política inclusiva, levanta-se a hipótese de que na essência essa crise ética se deve ao predomínio da ideologia individualista neoliberal que sustenta a política inclusiva. Com base na psicanálise, explora-se o campo da palavra como fundamento para uma inclusão mais baseada no participar (inclusão política) do que no fazer parte (inclusão social).

Palavras-chave – Ética. Educação inclusiva. Psicanálise. Individualismo

ABSTRACT – The inclusive education politics appears as repairable endeavor of inequalities in a society that pursues the improvement of democratic institutions. The distance between the laws created to guarantee these politics and their effective implementation in daily reality suggests the term ethics misery. In this article, unlike the more common thesis that explores the mismanagement of administrative aspects in the implementation of the inclusive politics, it is raised a hypothesis that this ethical crisis in essence is due to the predominance of the neoliberal individualistic ideology, which sustains the inclusive education. Based on psychoanalysis, it is explored the ground of the word as fundamentals for an inclusion based on participating (political inclusion) rather than belonging (social inclusion).

Keywords – Ethics. Inclusive education. Psychoanalysis. Individualism.

RESUMEN – La política de educación inclusiva aparece como empeño de reparación de desigualdades en una sociedad que persigue el aprimoramiento de las instituciones democráticas. La distancia entre las leyes destinadas a garantizar esa política y su aplicación efectiva en la realidad cotidiana sugiere lo termino miséria ética. En este artículo, a diferencia de la tesis más común que explora el mal manejo de los factores administrativos en la aplicación de la política inclusiva, sostenemos la hipótesis de que, en esencia, esta crisis ética se debe al predominio de la ideología individualista neoliberal que apoya la política inclusiva. Basado en el psicoanálisis exploramos el campo de la palabra como fundamento para una inclusión más basado en la participación (inclusión política) que en hacer parte (inclusión social).

Palabras clave – Ética. Educación inclusiva. Psicoanálisis. Individualismo.

* Doutor em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo (São Paulo, SP, Brasil) e professor na Universidade de São Paulo (São Paulo, SP, Brasil). E-mail: <rvoltolini@usp.br>.

Um breve mergulho no cotidiano das práticas educativas inclusivas é suficiente para testemunhar a presença de um mal-estar. Compreender, entretanto, as razões e a dinâmica desse mal-estar exige um mergulho mais profundo, atento às sutilezas e aos impasses normalmente desconsiderados pelo pensamento comum.

Entre crianças e jovens, objetos diretos das políticas inclusivas, esse mal-estar costuma apresentar-se sob a forma de um sentimento de incompreensão e de falta de verdadeira consideração de suas singularidades. Para os pais, apresenta-se sob a forma de desconfiança na empreitada: como ficarão seus filhos diante de professores não especialistas, ou mesmo de ambientes menos estruturados para contemplar suas necessidades particulares? Não ficarão eles expostos prejudicialmente a um ambiente hostil que não comprehende nem aceita verdadeiramente bem a diferença que eles portam?

Do lado dos professores e agentes educativos em geral, por sua vez, o mal-estar aparece sob o signo da angústia que o novo desafio representa. O sentimento de despreparo é a alegação predominante que incita, no melhor dos casos, a demandar formação e, nos piores, a declarar que não estão aptos por sua formação para esse tipo de trabalho.

A resposta habitual a esse estado de coisas é de ordem administrativa. O estabelecimento e as revisões da legislação, a elaboração da política pública que lhe corresponde, os esforços para sua implementação, a busca dos recursos necessários para sua boa consecução, são todas medidas de gestão que, em seu conjunto, fazem crer que, se o barco for bem projetado e dirigido, nenhuma *força da natureza* poderá derrubá-lo.

É, sobretudo, como política e, em particular, como política pública que a significante inclusão faz sua aparição entre nós. Como tal, representa um esforço da gestão para corrigir democraticamente as desigualdades entre os vários grupos localizáveis no interior da sociedade e que se dividem em majoritários e minoritários. O esforço democrático em questão é sempre o de proteger as minorias da ação dominante e opressora dos grupos majoritários.

Mas a ação política de gestão, concentrada na defesa dos direitos de todos, isoladamente, não pode garantir, por mais regrada que esteja, que as *forças da natureza* presentes na dinâmica de todo convívio social apareçam causando o desequilíbrio do barco bem projetado do sistema ideal, ou idealizado, concebido segundo as coordenadas da gestão. Tal como Freud as destacou em seu livro *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921/1996).

Nem mesmo é sensato esperar que os problemas causados por tais forças possam ser geridos pelo aperfeiçoamento das decisões e ações da gestão, como querem crer os gestores contemporâneos. Dizia Freud:

“Mas talvez possamos também nos familiarizar com a ideia de existirem dificuldades, ligadas à natureza da civilização, que não se submeterão a qualquer tentativa de reforma” (1930/1996, p.120). Saber delas, entretanto, deve fazer alguma diferença.

Pode-se ver nessa visão dominante, gestionária uma ingenuidade em relação às *forças da natureza*, a não ser pelo fato de que ela representa, ao contrário, o correspondente, em escala social, de uma tendência absolutamente característica do mundo contemporâneo, a saber: *a evitação egóica do inconsciente*.

Não se trata mais do velho *nada sei*, característico da neurose, dada a posição estabelecida pelo recalque, na qual o inconsciente não é reconhecido, ou se o é, o é de modo “surpresivo” no momento de sua aparição inadvertida no plano da consciência. Trata-se agora, isto sim, da modalidade perversa expressa na frase: “Eu sei, mas mesmo assim...”. Sabe-se do inconsciente, mas, mesmo assim, pretende-se agir à sua revelia, fora de sua determinação.

Lacan (1972) escreve a posição perversa no “matema” do discurso do capitalista, invertendo a seta que nos discursos anteriores sempre aparecia partindo do lugar da verdade para o do agente e indicando uma relação de determinação (verdade = agente). Ou seja, a verdade, inconsciente, determina o agente que, por causa disso, é sempre um agente agido, segundo o que demonstrou, desde o início, a experiência analítica. No discurso do capitalista, Lacan escreve o agente determinando a verdade (agente = verdade) e estabelecendo, a partir de si mesmo, sem determinação anterior, a verdade que ele quer que valha como regra para todos.

No plano político, a posição perversa manifesta-se, sobretudo, naquilo que inúmeros sociólogos, filósofos e cientistas políticos têm chamado de desaparecimento da política.

Trata-se, fundamentalmente, do enfraquecimento da prática da palavra e do conflito em prol da lógica da administração, da ação de administrar, de modo que gerir a cidade é entendido como idêntico a gerir um condomínio. Esse ponto é abordado mais tarde.

Tudo se passa como se o conflito de opiniões, característico da própria existência da *pólis*, essencial na política, fosse entendido como um elemento perturbador, até mesmo anacrônico, segundo a interpretação contemporânea que trata o determinismo ideológico como se tivesse morrido junto com o crepúsculo da experiência socialista soviética. Sabe-se, desde Marx, que o elemento ideológico é aquele que *não precisa do consentimento* de ninguém para circular livremente, ou seja, age *inconscientemente*, determinando as opiniões e decisões. A ação política contemporânea não desconhece sua existência, *mas mesmo assim...*

A boa condução dos problemas da pólis depende da boa detecção (que em geral se faz com o auxílio da avaliação estatística) e da tomada de medidas eficazes (técnicas) na resolução desses problemas.

Para tanto, a política gestionária lança mão dos saberes científicos afins, capazes, segundo se crê, de dar a medida certa dos procedimentos que devem ser adotados para sanar o problema. A figura do especialista, como se sabe, ganha um novo vigor no mundo contemporâneo graças a essa particular posição que é chamada a ocupar.

Eu não creio que a cultura da visibilidade a qualquer preço, da eficácia e da *via recta*, faça milagres. Parece-me que ela é ditada, sobretudo, pelos imperativos gestionários e mesmo se as formas de ‘sociologismo primário’ das quais ela se veste hoje em dia não são suficientemente denunciadas pelos trabalhadores sociais. (GÓMEZ, 2005, p. XV, tradução livre)

A gestão técnica dos problemas sociais, excessivamente tomada pelo volume das demandas e pelo fluxo dos usuários, precisa da ciência para informar *o que* o sujeito é, já que não terá condições nem tempo de considerar *quem* ele é. Afinal, é sempre sobre um objeto (o que) e não sobre um sujeito (quem) que uma ciência se constitui, mesmo as ditas ciências humanas, cuja epistemologia segue sendo problemática.

Com as políticas inclusivas, em particular a educativa, as coisas se passam da mesma maneira. Seja pela origem fortemente marcada pela criação de lei regulamentar, que trata forçosamente em termos abstratos os sujeitos que ela beneficia, seja pela indiscutível presença, em sua consecução, do aparato técnico científico que objetiva o sujeito, ela surge bastante fundamentada numa lógica impessoal, de equacionamento do problema em questão.

“Eis o projeto que nos preparará a ‘galáxia dos experts’, um ‘social sem rostos’, isto é, no fim das contas, uma sorte de guerra ao humano” (ibidem, p. XV, tradução livre). E é essa *guerra ao humano*, promovida pela gestão técnico-científica, que para nós constitui uma parte importante da *miséria ética* do projeto inclusivo, já tão denunciada por inúmeros autores, quanto constatada por todos os profissionais envolvidos em sua realização.

Basta enunciar de modo encantado que as pessoas com deficiência são ‘sujeitos de direitos’ para que sua situação seja para tanto modificada? É possível defender uma maneira de dizer e de fazer que se constitua como reflexão fundamental sobre o humano? Em uma palavra, como sair desta indigência ética? (ibidem, p. XIX, tradução livre)

Contudo, a rápida e ampla difusão desse conceito (inclusão), com seu cortejo de derivações, faz suspeitar que ela não é mais que uma cortina de fumaça retórica. Um malabarismo abstrato que esconde uma realidade mais enganosa do que virtuosa. Uma nova música ambiente; uma dança com as palavras advindas artificialmente para substituir suas velhas antecessoras forjadas em torno da ideia de integração. Um lugar comum abusivamente antecipado; um ‘absurdo montado sobre pernas de pau’. O que devemos pensar? (GARDOU, 2012, p. 10, tradução livre)

Mas o ponto crucial é aquele da aplicação concreta dos direitos, do qual ninguém agora procuraria contestar a boa fundamentação, tanto que uma tal atitude apareceria como eticamente insuportável. Se uma ‘ética de convicção’ é bastante comumente aceita para reconhecer a necessidade moral de acolher as pessoas diferentes, a aplicação real, de campo, em função de uma ‘ética da responsabilidade’, é ainda bastante defeituosa. (PLAISANCE, 2009, p. 9, tradução livre)

O projeto inclusivo, forjado nos interstícios do debate democrático que pretende avançar no tocante à igualdade dos direitos e do acesso aos bens da cidade, parece padecer, em que pese a aparente justeza de seus princípios, de uma miséria ética que importa analisar.

Para tanto, aborda-se inicialmente a questão da organização social, para além do que a visão administrativo-gestionária estabelece, sobretudo para compreender de maneira mais profunda, sem a *miséria* da superficialidade, como se produz a segregação. Encontram-se no discurso psicanalítico apontamentos importantes para essa reflexão, uma vez que é nele que se analisa a função estrutural do par agregação/segregação, evitando a compreensão simplista de que a segregação é o efeito direto da ação de um grupo opressor sobre outro oprimido. Esse percurso certamente fornece, também, elementos de compreensão das relações que se estabelecem entre o elemento estrutural e as formas que ele toma na sociedade contemporânea, na qual a política inclusiva se apresenta como tal.

Tendo em vista o caráter diagnóstico desse primeiro movimento, pretende-se propor uma nova visão sobre os impasses e vicissitudes da inclusão, por meio de uma abordagem mais política do que social, como mote de uma recuperação ética da questão humana deixada de lado pela questão administrativa.

CONDIÇÃO HUMANA E ÉTICA CONTEMPORÂNEA

Incluir aparece hoje em dia como um procedimento *extraordinário*, necessário para corrigir injustiças sociais impetradas sobre grupos minoritários pela ação dos majoritários.

Para todos é uma expressão emblemática da política que pretende marcar com isso uma equidade do acesso aos bens da cidade, ao patrimônio comum.

A própria existência da necessidade de incluir demonstra a tendência segregativa presente na sociedade, contra a qual o esforço inclusivo se coloca. Mas em quais termos deve-se entender essa tendência segregativa?

Em Freud, particularmente em seu livro *Totem e tabu* (1913/1996), texto em que está em foco, entre outras coisas, a questão da origem da sociedade, encontra-se na tese do mito da horda primeva uma hipótese fecunda para responder a essa questão.

Forçados a permanecer sem acesso às fêmeas do bando, dada a ação exclusivista por parte do macho dominante, que detinha por força real, não legal, a exclusividade do acesso às fêmeas, os machos unidos forjam um ato (o assassinato do pai) através do qual criam um novo estado, o de ordem, que supera o anterior, de horda.

Esse ato, que pode ser entendido como o primeiro ato de inclusão da história, é homólogo, segundo Freud, ao ato de criação da dimensão propriamente social e cultural. Nessa perspectiva, a *inclusão* é um processo *ordinário e constitutivo* da organização social, muito embora não se possa pensá-la sem levar em conta em sua outra face, estabelecida pelo mesmo gesto inaugural e de maneira dialética, a *tendência a segregar*.

Os machos envolvidos no assassinato precisaram em seguida restringir o acesso, até então irrestrito às fêmeas, sob pena de morte a quem tentasse recuperar para si a posição antes usufruída pelo macho dominante. Criou-se assim o princípio da equidade no acesso aos bens, fundado sobre uma *restrição de gozo*. Equidade que é uma noção de caráter eminentemente simbólico, já que exige a existência de um terceiro elemento perante o qual o eu e o tu se veem referidos.

Por sua vez, o macho morto é retomado simbolicamente através da figura do totem, objeto de veneração do grupo, princípio “identificatório” que reforça os laços de pertença de cada membro a esse grupo. É só depois de morto que o macho é tornado pai e que passa a funcionar, graças ao amor comum dedicado a ele, como um princípio “identificatório” do grupo.

Religados ao pai e pelo pai é que os membros do grupo se acham ligados entre si, criando assim um gregarismo sem qualquer correspondente no plano da natureza, posto que fundado no amor e não na necessidade ou no instinto. Diferentemente dos animais que só podem estar *entre* seus congêneres, os humanos podem estar *com* seus congêneres. Mas este *com o outro*, contudo, forjado a partir da identificação com um totem comum, não estabelece nenhum gregarismo universal com o gênero humano, e sim, filiatório. Ou seja, em se tratando de fundamento do

laço social, o familiar vem antes do social. Note-se que se fala em familiar e social e não em família e sociedade, porquanto deseja-se ressaltar que se tratam de elementos de estrutura e não de instituições formais.

Em outra parte do mesmo texto *Totem e tabu*, Freud explora a questão dos clãs, como unidades sociais organizadas em torno do totem e que estabelecem fortes relações filiatórias, calcadas sobre fortes restrições sexuais que passam a funcionar como tabus.

O que importa destacar dessa complexa dinâmica, da qual vários elementos, por efeito de ênfase, deixa-se de fora, é a relação intrínseca entre o agregar e o segregar. Esse gesto, que segundo Freud deu origem ao social, não se mostra, apesar das aparências, desde um *para todos*, emblemático do paradigma da política inclusiva. Uma apreensão precipitada do enredo desse mito pode levar à conclusão incorreta de que o acesso equânime aos bens, promovido pelo pacto entre os irmãos, agora iguais, significa um *para todos*. Olhando com mais profundidade, vê-se que em seu cerne este *para todos*, forjado pelo pacto, é de caráter restritivo e com fronteiras definidas. Com fronteiras definidas, uma vez que delimita um grau de abrangência (quem são os que podem ser considerados dentro a partir do pacto); restritivo, pois *legisla* criando uma linha *simbólica* que restringe as possibilidades de gozo, mantendo no interior do grupo uma advertência constante da sanção que pode acontecer àquele que pretende ocupar o lugar de exceção, antes usufruído pelo macho dominante. Ou seja, vale *para todos aqueles que estão concernidos pelo pacto* e não para o mundo inteiro e vale para todo aquele que respeitar o pacto, acatando a restrição de gozo que ele representa.

A segregação, seja do estrangeiro ao pacto, seja do aspirante a todo gozador, é dimensão intrínseca da inclusão ordinária da sociedade. Em trabalho anterior (VOLTOLINI, 2005), demonstrou-se a relação lógica entre o agregar e o segregar, tal como formulada por Freud, examinando o valor antitético das palavras; ou tal como desdobrada por Lacan, referindo-se à teoria dos conjuntos na matemática, segundo a qual um conjunto só se organiza desde a existência de um elemento externo a ele.

Segundo essas considerações, o *para todos da política inclusiva* deve ser, antes de tudo, um lembrete da restrição de gozo àquele que pretende tomar para si, com exclusividade ou privilégio, os bens da cidade.

Por vezes, na *propaganda* das políticas inclusivas (ponto em que se pode encontrar a identificação dessas políticas ao discurso do capitalista), ele aparece tomado mais pela perspectiva de ampliação de gozo do que pela perspectiva democrática de repartição equitativa dos bens.

E é mesmo essa oscilação entre funcionar como lembrete da restrição do gozo, elemento fundante do laço

social, e funcionar como agenciador capitalista de mais gozo para todos que se configura o risco ético da proposta inclusiva atual.

Não se pode deixar de notar que essa proposta surge formulada no ápice de uma sociedade regulada pelo capitalismo, enquanto regime, e pelo neoliberalismo, enquanto ideologia.

“Ora, as sociedades modernas têm na liberdade, na autonomia individual e na valorização narcísica do indivíduo seus grandes ideais, pilares de novos modos de alienação, orientados para o gozo e para o consumo” (KEHL, 2002, p. 13). Essa tendência dificulta o reconhecimento da Lei, escrita assim com maiúscula para diferenciá-la das leis jurídicas que compõem um código regulamentar. A Lei de que se fala é a “fundante” do laço social, a que estabelece o princípio da restrição de gozo como condição civilizatória.

Desse modo, não é raro, ouvir-se, por exemplo, que alguém se sente lesado em seu direito individual perante a existência do direito do outro. No cotidiano da escola inclusiva aparece frequentemente a fala de que a proposta de inclusão não levou em conta nem consultou os professores que em seu ingresso no universo escolar não fizeram a opção de trabalhar com crianças com deficiência. A sustentação da ideia de um direito individual ilustra bastante bem a dificuldade de reconhecimento da Lei, fruto do entendimento generalizado de que as leis estão aí para *me proteger dos abusos do outro*.

Esse entendimento da lei como defensora do direito de cada um e não do direito de todos é gerador de violência, em vez de neutralizador e regulador dela e assinala a presença da tendência individualista e narcisista.

Nesse mesmo sentido que aqui se aponta, Kehl propõe analisar a crise ética contemporânea a partir de dois eixos: o reconhecimento da lei e a desmoralização do código.

No eixo do reconhecimento da Lei, trata-se do conflito entre as ideias neoliberais de direito individual, de liberdade, de individualismo, enfim, do reconhecimento desta, que marca com a restrição do gozo a possibilidade do pacto civilizatório.

Já no eixo da desmoralização do código, a autora trata do desmoronamento de um, o burguês, que se estabeleceu enquanto tal desde há muito tempo, agindo como *modus operandi* naturalizado da cultura ocidental.

Nascido “(...) na necessidade de promover a inclusão social, estendendo as grandes massas incultas, os benefícios secundários do capitalismo em expansão” (idem, p. 18), o código burguês se vê agora em dificuldades em face do avanço de movimentos, hábitos e práticas que contestam frontalmente seus valores. Os casamentos com plenos direitos entre homossexuais é um exemplo disso no plano dos valores sexuais, a contestação da estrutura autoritária nas escolas é outro exemplo no plano da educação, assim

como o avanço que a tecnologia médica possibilitou, no caso da clonagem, que inclui uma discussão ética no plano da reprodução.

Note-se que a inclusão aqui em pauta não se define nos mesmos termos daquela que referiu-se acima como solidária da Lei, instauradora da sociabilidade redundantemente chamada de humana. Para o código burguês, a inclusão social é uma regra de valor, um procedimento valorativo, extraordinário e fundado nos benefícios do capitalismo em expansão.

O deslocamento da ideia de inclusão de sua função ordinária para sua função extraordinária, no código burguês, é inevitavelmente marcado pela lógica imposta pela burguesia ao próprio valor da inclusão.

Kehl propõe ainda pensar na lógica contida na expressão: *Ponha-se no meu lugar*. Esta pode ser vista como paradigmática da ascensão do ideário capitalista e neoliberal, na medida em que coloca em primeiro plano o eu como valor maior. *Você deve cuidar dos idosos porque você também será idoso um dia*, eis uma expressão comum desse tipo de valor bastante em voga nos dias atuais.

Na verdade, trata-se de uma outra versão do que se chamava acima de direito individual, ou seja, do deslocamento do epicentro da Lei, que em sua origem se funda sobre uma restrição de gozo, para outro epicentro, agora regrado pela ideia de gozo individual.

Na ética do *ponha-se no meu lugar* há um apelo à identificação com o outro, não mais em função de um totem comum, como é no caso da *equidade* em face de uma lei, mas a identificação pela via da *igualdade* diante da possibilidade de gozo. Uma ética fundada no gozo individual é o que pode haver de mais antitético à sustentação da Lei. Nela, o outro não é percebido senão a partir da própria imagem do eu, como reflexo deste, não existindo, portanto, nenhuma alteridade enquanto tal.

Freud (1930/1996) já apontara os impasses dessa posição no que dela aparece no mandamento cristão do *ama ao próximo como a ti mesmo*. Primeiramente, apontando para o que há de não cumprível nessa posição, já que nem todo próximo é bastante próximo para que se nutra por ele um sentimento de afeição. Não se pode esperar sinceramente, por exemplo, que se ame um estranho do mesmo modo que se ama um filho.

Em segundo lugar, porque o amor não é um sentimento distinto, regular e contínuo. Ele alterna, com sua outra face, o ódio, com o qual estabelece a ambivalência característica de toda relação amorosa, lembrando que não há oposição entre amor e ódio, mas, antes, entre amor/ódio e indiferença.

Assim sendo, uma ética fundada no amor ao próximo não leva em conta o mal existente em cada um, exigindo que o homem se desfaça desse ódio no convívio com o outro. O homem tende a satisfazer no outro suas pulsões

agressivas e sexuais, sem esperar dele seu consentimento. Lacan lembra, no seminário 7 (1988), que o amor ao próximo pode ser cruel, uma vez que leva à submissão ao outro, fazendo dele um espelho, um objeto.

As palavras *próximo* e *semelhante* são reveladoras da dinâmica subjetiva em questão. A ideia de semelhança já indica um “tensionamento” de fazer o outro funcionar à minha imagem e semelhança, o *como a ti mesmo*, tendendo a tomar qualquer mínimo sinal que ele dê de sua diferença como um traço indesejável.

Além disso, o próximo não é sem rosto e isso facilita ou dificulta, segundo as identificações de cada um, a possibilidade de amá-lo. Essa observação tem um valor particularmente importante no tocante à questão da inclusão dos indivíduos com deficiência, uma vez que a presença do traço físico, ou mesmo do mental, também de algum modo sempre aparente fisicamente, implica, em geral, um obstáculo à identificação. Seja pela piedade, habitual nesses casos, que testemunha pelo rebaixamento do outro a dificuldade de se tomar esse indivíduo como um semelhante; seja pela repulsa que testemunha o encontro do outro como estranho, aquele mesmo que Freud revelou, que causa distanciamento por ser muito próximo do que há de mais íntimo e negado em cada um.

Encontra-se um excelente exemplo dessa assimetria na dialética do semelhante na seguinte declaração:

Do que você tem medo?
De viver sem existir.
Explique-me?
O que me afronta mais não é a minha necessidade
dos outros.
O que é então?
É que eles não precisem de mim.
(GARDOU, 2012, p. 85, tradução livre)

A fraternidade universal, em suma, é um horizonte impossível, a não ser quando reduz a universalidade a um grupo contra o outro, o que já limita, como demonstrado acima de outro modo, o *para todos*.

Evidentemente, o *para todos* da proposta inclusiva não implica, em sua intenção, nenhuma ética cristã, fundada no amor, nem na identificação (identificação ao próximo, identificação empática ao sofrimento dele, típica da proposta cristã no mandamento amai ao próximo como a ti mesmo). Ao contrário, envolve uma ética democrática, que visa a implicar o individual com relação ao coletivo, mas isso não impede que esse princípio seja retomado no seio de uma ética contemporânea, fundada sobre outros princípios, antitéticos ao reconhecimento da Lei. Não é isso mesmo o que atesta a miséria ética referida por vários autores que se dedicam a trabalhar a questão da inclusão social? A erosão da noção de Lei, como restrição de gozo, aliada à promoção da identificação

individualista, bem condensada na fórmula do *ponha-se no meu lugar*, comporia as condições éticas atuais, desfavoráveis ao reconhecimento da inclusão como procedimento social ordinário, incluindo seus impasses e vicissitudes estruturais.

Criar uma lei da inclusão, ou seja, estabelecê-la como procedimento extraordinário, reparador das desigualdades sociais, em que pese sua indiscutível necessidade, pode significar um deslocamento importante em sua legitimidade. Passando da lei da cultura ao código ordenador do funcionamento dos grupos, a questão da inclusão corre o risco de engatar na lógica capitalista e neoliberal que a tratará como um procedimento entre outros, reduzido a medidas administrativas. O que segue sendo a principal forma de responder ao problema sem lhe fazer face.

UMA INCLUSÃO MAIS POLÍTICA DO QUE SOCIAL

Uma ética fundada no amor ao próximo tem outra consequência fundamental: é destruidora da política!

Uma vez ancorada, como se viu, no vício narcísico de transformar o outro em minha imagem e semelhança para que sua diferença não me ameace demais, ela tende a minar a ideia de pôlis, de *vários*, como quer dizer em sua acepção original.

Já seria suficiente que um novo imperativo conseguisse produzir, no laço social, valores de respeito e tolerância. Mas esses valores não se sustentam no afeto e sim em uma certa possibilidade de suprimirmos a tonalidade afetiva de grande parte das relações das quais dependemos no dia-a-dia. (KEHL, 2002, p. 22)

Os valores de respeito e tolerância, como se pode ver, levam mais em consideração o outro em sua diferença do que o amor.

Kehl (idem, p. 23), citando Lévinas, no livro *Ensaios sobre a alteridade*, revela que “(...) a relação ética com o outro implica uma dimensão de responsabilidade pela palavra”.

Com efeito, é a palavra que nos separa do gozo e, portanto, ela é dimensão fundamental na construção da possibilidade de que uma inclusão não sucumba aos efeitos deste: a linguagem enlaça o que o gozo separa.

Uma proposta inclusiva que não se reduza a ações administrativas de acesso aos bens da cidade deve levar em conta a noção de laço social, ao menos porque há nesta elementos importantes para compreender as vicissitudes de seu sucesso ou de seu fracasso.

A definição do homem como um ser social, amplamente repercutida em todas as esferas, embora verdadeira enquanto tal, precisa de melhor especificação.

Viver em sociedade não é uma característica exclusivamente humana. Compartilha-se com uma série razoável de outros animais a condição gregária. As formigas ou as abelhas são excelentes exemplos disso e encontram um nível de organização social em que, aliás, não há nenhuma possibilidade de se colocar a questão da exclusão/inclusão. Sucumbindo ao antropomorfismo, pode-se pensar que há exclusão na imobilidade social existente na sociedade desses animais, que nascem e morrem cumprindo a mesma função organicamente equacionada segundo as necessidades do grupo. Mas é significativo que as formigas ou as abelhas não levantam por elas mesmas nenhuma questão sobre isso. Com efeito, para evitar o absurdo dessa observação, faltaria considerar um elemento, esse sim exclusivamente humano, a saber, a palavra.

Também há entre esses animais um padrão de comunicação responsável por boa parte das trocas existentes em seu sistema social. As abelhas, por exemplo, são capazes de informar a seus congêneres a distância e a direção da comida com uma precisão impressionante e sem deixar margem de equívoco, ao contrário dos homens que se equivocam todo o tempo em sua tentativa de comunicação. Mas esses últimos detêm, entretanto, uma possibilidade que a palavra lhes confere e que não é compartilhada por nenhum outro animal: a palavra pode *inter-ferir*, alterando rotas, criando o novo, rompendo o eterno retorno do mesmo.

A tradição grega do pensamento já destacava essa distinção importante entre o gregarismo humano e o animal.

Não que Aristóteles ou Platão ignorassem ou não dessem importância ao fato de que o homem não pode viver fora da companhia dos homens; simplesmente não incluíam tal condição entre as características especificamente humanas. Pelo contrário, ela era algo que a vida humana tinha em comum com a vida animal. (...)

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere, mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera 'além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida', o seu *bio politikos*. (ARENDT, 1999, p. 33)

É, portanto, por sua capacidade política, entendida aqui essencialmente como uma possibilidade de interferir no destino da convivência com o outro graças à palavra e à ação mediada por ela, que o homem se difere dos animais.

Sua organização social não está reduzida à extração dos recursos a sua subsistência, nem à construção dos

meios para atingi-la, mas, ao contrário, muito mais calcada na ação dos homens sobre os homens. As formigas *falam*, mas só os homens *dizem*!

E será só nesse ponto que a noção de política ganha seu sentido amplo, ou seja, de *pólis*, vários, pois não há vários no formigueiro, uma vez que não há possibilidade de percepção da diferença existente entre os indivíduos e suas posições.

Pode-se condensar numa frase a importância dessa discussão para os fins de nossa reflexão sobre a proposta inclusiva: "Fazer parte é diferente de participar!". A colmeia ou a colônia reúnem os indivíduos de uma espécie que, enquanto tais, *fazem parte* desse agrupamento. Não há, entretanto, ação propriamente dita, no sentido desenvolvido por Arendt, já que a ação supõe capacidade de interferir no outro. A própria possibilidade de levantar a questão da exclusão social, bem como da proposta inclusiva, implica, de saída, a capacidade de interferir no destino dessa sociedade.

Uma inclusão mais política do que social, segundo os termos propostos no título deste trabalho, indica o deslocamento ético de uma proposta incorporativa (do fazer parte) para uma outra participativa, que envolve o incluído com o incluir.

A tendência de esse processo se estancar na medida administrativa de incorporar o antes excluído é conhecida pelos que acompanham o cotidiano das práticas inclusivas.

Por tudo que se viu até aqui, isso parece acompanhar o *Zeitgeist* (o espírito do tempo) no qual a proposta inclusiva nasceu, marcado pela característica capitalista do acesso ao gozo. Mas a própria condição de interferência que a palavra confere permite evitar a naturalização dessa situação.

Não se trata de uma proposta ideal, mas de uma posição ética que retoma o sentido radical e eminentemente político da inclusão. A reflexão ética sempre visa à verdade que determina um discurso, ao contrário da moral que visa à proposição de modelos ideais.

A título de exemplo do impacto desse resgate ético da inclusão, pode-se citar o debate atual sobre a atendimento, seja educativo, seja terapêutico, seja o institucional dado aos autistas.

O exemplo do autismo não é casual, já que esse indivíduo está no limite do exercício dessa condição política e, portanto, de sua humanidade, já que se tratam de sujeitos privados da palavra. Às vezes, falam, mas têm impasses com o dizer.

Graças a essa condição, tornam-se alvo do ressurgimento de uma velha discussão até então considerada superada, que opõe as noções de treinamento e educação. Distinção que pode aqui retomar sob outros termos que recobrem respectivamente os primeiros, a saber, *homo laborans* e *homo politikos*. O treinamento é um processo

que iguala animais e homens enquanto a educação os distingue.

Entre as práticas adotadas na educação dos autistas em nosso meio, tem crescido o prestígio daquelas que defendem a ideia de treinamento, centradas na repetição de gestos condicionados a recompensas positivas e negativas. Essas práticas chegam mesmo a tentar ensiná-los a falar, muito embora se concentrem, em geral, no treinamento de habilidades da inteligência.

Mas nesse ponto convém lembrar o que Alberti (MILLER, 2006, p. 113-114, tradução livre) propõe.

Deve-se ensinar os autistas a se comunicar! Mas se pergunta um só instante o que há para lhes dizer? Não. Contenta-se em descrever a maneira na qual ele deverá se comunicar quando tiver alguma coisa a dizer! Mas não há, de fato, nada mais a lhes dizer que o imperativo: comunique-se!

Os autores, não sem um certo cinismo, avançam até dizer que os autistas são os melhores behavioristas: como prova, os sujeitos autistas tomam os comportamentos como tais, sem fazê-los passar por uma mentalização, e concebem a comunicação sem a intenção que a motiva.

Pois bem, os autistas, entendidos como aqueles que têm comportamento sem sujeito, tornam-se alvos fáceis da empreitada do treinamento que reaviva uma velha ideologia behaviorista travestida de nova tecnologia comportamental, supostamente mais bem adaptada às necessidades educativas especiais desses indivíduos. Mas merece que se pergunte, diante do exposto até aqui, se nessa perspectiva ainda se pode estar dentro da ética inclusiva ou se os indivíduos são adaptados segundo a regra capitalista do acesso aparente aos bens da cidade.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Christiane. Rhétorique et pratique de TEACCH L'impératif brutal: "Communquez!". In: MILLER, Jacques Alain (Org.). *L'anti livre noir de la psychanalyse*. Paris: éditions du Seuil, 2006. p.111-114.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FREUD, Sigmund. Psicologia de grupo e análise do ego. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, (1921/1996). p. 77-154.
- FREUD, Sigmund (1930). Mal-estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 65-148.
- FREUD, Sigmund (1913). Totem e Tabu. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p.11-162.
- GARDOU, Charles. **La société inclusive, parlons-en!** Il n'y a pas de vie minuscule. Toulouse: Éditions Érès, 2012.
- GOMEZ, Jean-François. **Handicap, éthique et institution**. Paris: Dunod, 2005.
- KEHL, Maria Rita. **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: JZE, 1988.
- LACAN, Jacques. **Du discours psychanalytique**. Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- PLAISANCE, Éric. **Autrement capables école, emploi, société**: pour l'inclusion des personnes handicapées. Paris: Mutations, 2009.
- VOLTOLINI, Rinaldo. A inclusão é não toda. In: COLLI, Fernando; KUPFER, Maria Cristina Machado (Org.). **Travessias inclusão escolar**: a experiência do grupo pré-escola terapêutica Lugar de Vida. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.

Artigo recebido em março 2015.
Aprovado em julho 2015.