

# PUC

**MARIA CRISTINA DO REGO MONTEIRO BOMFIM**

**ALTERIDADE, FEMININO E MASCULINO: O SUJEITO DA CRIAÇÃO E  
OS MÚLTIPLOS DESENHOS DA SUBJETIVIDADE**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Departamento de Psicologia**

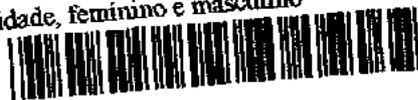
**Rio de Janeiro, 7 de julho de 1999**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO**

**RUA MARQUÊS DE SÃO VICENTE, 225 - CEP 22453-900**

**RIO DE JANEIRO - BRASIL**

**N.Cham.** 150 B695 TESE UC  
**Autor** Bomfim, Maria Cristina do Rego Monteiro  
**Título** Alteridade, feminino e masculino



Ex2 PUC-Rio- PUCB

00141325

**MARIA CRISTINA DO REGO MONTEIRO BOMFIM**

**ALTERIDADE, FEMININO E MASCULINO: O SUJEITO DA CRIAÇÃO  
E OS MÚLTIPLOS DESENHOS DA SUBJETIVIDADE**

Dissertação apresentada ao departamento de  
Psicologia da PUC-RJ como parte dos requisitos  
para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Monique Augras

**Departamento de Psicologia**

**Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro**

**Rio de Janeiro, 7 de julho de 1999**

96042



150

B695

TESE UC

ex 2

**Para Leonardo**

**Para Luisa**

**Para minha mãe e meu pai**

## **Agradecimentos**

À minha orientadora, Monique Augras, pelo acolhimento e interesse pelo meu projeto de dissertação e pelo tipo de relação que propiciou nos muitos encontros que tivemos com sua extrema e rara sensibilidade, sabedoria, conhecimento profundo do tema, abertura intelectual e rigor, ao que devo a liberdade de pensamento que pude exercitar para desenvolver a escrita deste trabalho.

Aos Professores Carolina Lampréia e Roberto Corrêa dos Santos pela oportunidade e gentileza de sua leitura de meu texto de pré-defesa e por participarem desta banca examinadora.

Ao Professor Bernardo Jablonski, por ter acompanhado como orientador meus passos iniciais e minhas múltiplas questões.

Ao Professor Paulo César Duque Estrada, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio pela possibilidade que me deu de freqüentar seus cursos, o que contribuiu significativamente para meu mergulho no "mundo" da filosofia.

À Professora Solange Jobim, coordenadora de pós-graduação, pela disposição ao diálogo e pela atenção - fundamental - para com minha pessoa apesar do atribulado tempo que seu ofício lhe reserva, transmitindo-me segurança e harmonia, essenciais para iniciar a redação deste trabalho.

A Marise Lira de Sousa, pela presteza, bom-humor e agilidade com que encaminhou sempre as questões administrativas e formais do Departamento de Psicologia.

A Regina Sílvia Santana Filgueiras e Lucy Feliciano de Moraes Lima do Centro de Teologia e Ciências Humanas, pelo carinho de sempre, essenciais na vida e especialmente nesse período.

A Maria Loureiro, por ter sido, em todas as horas, a pessoa que é: amiga preciosa, vibrante, encorajadora e extremamente sensível.

A Eneida, minha mãe, que é vida sempre em movimento, pela paciência com que tantas vezes me ouviu, com que se dispôs a acompanhar meu pensamento, minhas descobertas, meu ponto de vista. Pela experiência acadêmica que me transmitiu. Por tornar viável minha vontade de seguir esse caminho.

Aos meus filhos pelo carinho e tolerância com o meu ritmo de vida durante a escrita da dissertação que tirou muito do nosso tempo juntos e por serem a minha maior fonte de abertura para a vida.

Ao Professor Jürgen Heye, pela disponibilidade amiga em momentos de dúvidas e nas questões de última hora.

À Professora Ana Virgínia Pinheiro da Escola de Biblioteconomia da UNI-Rio pela vigorosa troca de idéias, pela leitura de meus escritos, pelas sugestões.

Ao Professor Teixeira Coelho da Escola de Comunicações e Artes da USP pelas palavras relevantes e incentivadoras com respeito às minhas colocações e ao encaminhamento da dissertação e pelo enriquecimento que a leitura de seus textos propiciou às minhas reflexões.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro a meus estudos.

## RESUMO

Durante milênios a cultura ocidental cultivou a diferença entre o feminino e o masculino em correspondência com o modelo metafísico que distingue hierarquicamente o mundo sensível, da aparência e da ilusão, do mundo inteligível e das idéias que determina a constância, a natureza e a essência das coisas no mundo.

Neste final de século XX, não há mais como se manter os significados rígidos atribuídos às subjetividades feminina e masculina por perspectiva que privilegie a lógica dicotômica metafísica.

Pela psicologia da cultura torna-se possível o estudo da alteridade que é o que nesses processos está em questão, como um dos aspectos mais determinantes para a subjetividade a partir, tanto das relações entre o pensar metafísico e a criação de modelos identitários fechados e permanentes, quanto das transformações ocorridas quanto a esse tipo de construção cultural e sua vinculação com o pensamento pós-moderno com raízes na filosofia trágica de Nietzsche.

## RÉSUMÉ

Durant des millénaires, la culture de l'Occident a entretenu la différence entre le masculin et le féminin en une correspondance avec le modèle métaphysique qui distingue hiérarchiquement entre, d'une part, le monde sensible de l'apparence et de l'illusion et, d'autre part, celui, intelligible, des idées, qui définit la constance, la nature et l'essence des choses de ce monde.

En cette fin du XX<sup>e</sup> siècle, l'on ne saurait guère continuer à garder les significations rigides attribuées à la sensibilité féminine ou masculine telles qu'elles apparaissent à travers une perspective qui privilégie la logique dichotomique métaphysique.

Grâce à la psychologie de la culture il est possible d'étudier *l'altérité*, qui s'avère être remise en question au cours de ces processus ; cette altérité apparaît bien comme étant l'un des aspects les plus déterminants de la subjectivité, aussi bien en ce qui concerne les rapports entre la pensée métaphysique et la création de modèles identitaires fermés et permanents, qu'en ce qui concerne les transformations survenues lors de cette construction culturelle, ainsi que son lien avec la pensée post-moderne qui prend racine dans la philosophie tragique de Nietzsche.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
------------------------	----------

### **CAPÍTULO 1. ALTERIDADE E PSICOLOGIA DA CULTURA**

<b>1.1. Sobre conhecimento, subjetividade e alteridade.....</b>	<b>13</b>
<b>1.2. O sujeito da criação em psicologia.....</b>	<b>19</b>
<b>1.3. A lógica da diferença.....</b>	<b>21</b>
<b>1.4. A psicologia histórica/psicologia da cultura.....</b>	<b>25</b>
<b>1.5. A consciência hermenêutica, visão pós-moderna da psicologia da cultura.....</b>	<b>28</b>
<b>1.6.A questão das subjetividades feminina e masculina.....</b>	<b>36</b>

### **CAPÍTULO 2. O PENSAMENTO DE NIETZSCHE COMO SUBSÍDIO PARA ENCAMINHAMENTO DE ESTUDO DA CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE**

<b>2.1. Cristianismo e Iluminismo: as duas faces da mesma moeda.....</b>	<b>40</b>
<b>2.2. Uma crítica ao conceito cristalizado.....</b>	<b>43</b>
<b>2.3. O ser humano prefere querer o nada: a moral cristã e a metafísica.....</b>	<b>55</b>
<b>2.4. A sombra de Deus no pensamento e na ciência.....</b>	<b>61</b>
<b>2.5. O niilismo.....</b>	<b>66</b>
<b>2.6. A perspectiva trágica como um niilismo afirmativo. A valorização da alteridade.....</b>	<b>70</b>

**CAPÍTULO 3. O MODERNO- PÓS - MODERNO E A SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA.**

3. 1. Sobre o vazio e a pós-modernidade.....	79
3. 2. Traços da pós-modernidade.....	91
3. 3. Arte e subjetividade na perspectiva pós-moderna.....	97

**CAPÍTULO 4. A SUBJETIVIDADE MÚLTIPLA**

4.1. O dois como um do múltiplo.....	108
4.2. A diferença na mixidez.....	112
4.3. A lógica da privação no pensamento aristotélico e na psicanálise.....	123
4.4. A valorização do corpo.....	129
4.5. Uma outra visão da subjetividade.....	135

<b>CONCLUSÕES.....</b>	<b>139</b>
------------------------	------------

<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>143</b>
--	------------

<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>147</b>
--------------------------	------------

*(...)Não sei como desenhar o menino. Sei que é impossível desenhá-lo a carvão, pois até o bico de pena mancha o papel para além da finíssima linha de extrema atualidade em que ele vive. Um dia o domesticaremos em humano, e poderemos desenhá-lo. Pois assim fizemos conosco e com Deus. O próprio menino ajudará sua domesticação; ele é esforçado e coopera. Coopera sem saber que essa ajuda que lhe pedimos é para seu auto-sacrifício. Ultimamente ele tem até treinado muito. E assim continuará progredindo até que, pouco a pouco--pela bondade necessária com que nos salvamos--ele passará do tempo atual ao tempo cotidiano, da meditação à expressão, da existência à vida. Fazendo o grande sacrifício de não ser louco. Eu não sou louco por solidariedade com os milhares de nós que, para construir o possível, também sacrificaram a verdade que seria uma loucura.(.)*

Clarice Lispector ( 1981:150)

## INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa histórico-crítica tenho como objetivo ressaltar a relevância para a psicologia do estudo da alteridade na construção da subjetividade pela psicologia da cultura, estabelecendo relações entre uma abordagem contemporânea da diferença no feminino e masculino e as características do pensar pós-moderno, pluralista e interacional.

### **Feminino/Masculino: a cultura em mudança**

Têm sido bastante visíveis as mudanças ocorridas não mais apenas quanto aos modelos de feminino, mas também no que diz respeito aos modelos de masculino nesta última década do século XX. Feminino e masculino são atributos, qualificações, modelos, estereótipos de expressiva importância na construção das subjetividades na cultura ocidental. Essas construções identitárias específicas que cultivam uma diferença que é das poucas e raras características do ser humano que, pode-se dizer, existem naturalmente, vieram - se encaminhando em sentido único e bastante demarcado para cada gênero, constituindo desenhos rígidos para as subjetividades.

O cultivo da diferença entre os sexos no ocidente terminou por firmar dicotomicamente as subjetividades feminina e masculina. De um lado, ficou a subjetividade feminina associada à natureza, ao irracional, ao ambíguo, ao sensível, idealizado como passividade, e de outro, a subjetividade masculina, ligada à razão, à ordem, à ação, a tudo que diz respeito ao construído

culturalmente com pretensões de dominar a natureza, o enigmático, o ambíguo e o contraditório. Considero que essa caracterização dos gêneros perpetuada durante milênios, que nada tem de “natural”, e sim de modelação cultural, repete um ideal de pensamento que desvaloriza o mundo sensível, considerado irracional, ambíguo, visto como multiplicidade, passível de alteridade e de particularidades, em prol de um mundo racional e universal onde há unidade e homogeneidade em tudo.

Desse modo, pode-se dizer que veio sendo acatado e absorvido socialmente um modo de ser masculino onde não havia lugar para o que fosse relacionado à sensibilidade, ao corpo, ao considerado ilusório, destacado da razão, do construído culturalmente.

Sobre a socialização, diz Augras:

*Em cada sociedade, as crianças aprendem desde o nascimento, como sua cultura representa o mundo, e quais são as regras do comportamento dentro dele. É o que se chama de socialização. A socialização transforma regras de conduta e representação do mundo em vivências individuais. O que se teme, o que se ama, o que comove, é aquilo que o grupo social valoriza como objeto de emoção, temor, ou desejo. Os afetos individuais desenvolvem-se dentro desse quadro de representação de valores. (1989 : 33)*

Em praticamente todos os grupos culturais, a mulher ficou sempre situada em espaço que Augras chama de intersticial ( op.cit: 40 ), porque a mulher assume com mais clareza do que o homem a dupla característica do ser humano e animal: *A gestação, o parto, a amamentação sublinham concretamente que os seres humanos são animais.* O corpo, seja masculino ou feminino, manifesta a realidade humana, no “reino da natureza” e por meio

das roupas e técnicas corporais a cultura dá a ele significações, o que o torna ambíguo, já que diz respeito a duas ordens: a animal e a humana.

Muitas conformações de conduta social vieram-se modificando nas últimas décadas afetando também os modelos de gênero e conseqüentemente a construção das subjetividades. Não são mais tão rígidas quanto à dicotomia entre passividade e atividade, natureza e cultura, as representações sociais de feminino e de masculino. Tanto as mulheres, quanto os homens passaram a incorporar características antes consideradas exclusivas do outro sexo, o que indica a possibilidade de mudança de valores, bem como das significações relativas ao que diz respeito à mulher e ao homem.

Podem ser notadas atualmente no contexto brasileiro e do ocidente alterações no que toca às questões de gênero, não sendo mais possível definir o feminino e o masculino conforme os padrões clássicos correspondentes a oposições do tipo racional versus irracional, cultura versus natureza, onde os homens estão rigidamente identificados ao estritamente cultural e racional e as mulheres ao irracional, ao sensível, ilusório e à ambigüidade.

Este século XX, foi um século que se iniciou com uma revolta contra a razão, tida como *agregação de todas as diferenças numa totalidade*, uma *racionalidade social essencialmente totalitária* ( Vattimo, 1999: 60 ). Muitas proposições políticas e teóricas ao longo do século acabaram por diluir o conflito razão/ anti- razão no pluralismo da pós-modernidade. Se não há princípios primeiros do ser, como a unidade, que é o que busca a razão, não há também porque, em oposição, como no irracionalismo, haver uma

indiferença ou ceticismo radicalizado acerca do mundo como contraponto à busca racional de causas supremas.

Ao invés do irracionalismo contrapondo-se ao racionalismo, há contemporaneamente o vislumbre de uma racionalidade com outro significado, uma racionalidade plural, de uma razão aberta, razão sensível. Não mais o racionalismo versus o anti-racionalismo. Fica para trás, o mito de uma verdade última e definitiva, *a um só tempo tranquilizador e ameaçador, como um pai severo e protetor* ( Vattimo, op.cit: 62), verdade que tanto pode referir-se ao racionalismo como também ao irracionalismo. O que está em pauta é a dissolução do mito da verdade última e definitiva, seja qual for sua referência.

O feminino carrega desde sempre características tais como ambigüidade, contradição, diversidade, criação pela fecundidade. O masculino, ligado ao cultural, à ação, à construções no plano social, pode-se dizer que, assim como o feminino, passa na atualidade a corresponder a esse pluralismo da razão, à desvalorização da busca de uma unidade absoluta, totalitária, com pretensões de superar e recompor conflitos, o que também tem repercussões marcantes na socialização e construção das subjetividades.

### **A busca de unidade da pessoa pela psicologia e a alteridade**

O que sempre caracterizou o pensamento e a cultura ocidental foi a busca de unidade, vista como princípio primeiro, como algo total e pleno, verdade última e definitiva. Foi por esse encaminhamento que o ser

humano veio organizando e estruturando suas questões nas suas organizações sociais.

A psicologia se estruturou no século passado em torno da idéia de unidade do indivíduo, essencialmente coeso, racional e idêntico a si mesmo, o que contribui para que pouco relevasse as conexões entre as pessoas e o meio social. A subjetividade, desse modo, é compreendida apenas no plano individual, destacada do contexto sociocultural, ao invés de ser vista como uma construção, um processo onde a pessoa desenvolve sua identidade, sendo capaz de criar significados em abertura para a diversidade de um mundo de Outros.

A psicologia clínica esteve sempre muito mais voltada para a idéia de doença, como na prática da clínica médica, com discurso que se aproxima da linguagem da psicopatologia, o que faz com que sejam identificadas muito mais a doença e a patologia do que a normalidade nas pessoas.

Quanto à saúde psicológica, diz Augras (1993:11), há que se levar em conta o jogo dialético da vida, do co-existir, das inter-relações:

*Não é um estado, mas um processo onde o organismo vai se atualizando conjuntamente com o mundo, transformando-o e atribuindo-lhe significado à medida que ele próprio se transforma (...). A saúde encontra-se nesse jogo de interações. Pois cada estado de equilíbrio alcançado destrói o estado anterior (...). 'Ordem' e 'desordem' são etapas constantes no desenvolver do homem e do mundo (...). O normal é aquele que supera os conflitos, criando-se dentro de sua liberdade, atendendo igualmente às coações da realidade. Patológico é o momento em que o indivíduo permanece preso à mesma estrutura, sem mudança e sem criação. (1993: 11-12)*

É no encontro com os demais que o ser humano cresce individualmente e define-se como ser social, num jogo de contradições, de reformulações constantes que fazem surgir novas vivências. A alteridade e a capacidade de transformação são especificidades do ser humano determinantes para a subjetividade. O que se contrapõe à visão teórica tradicional da psicologia que tem a unidade imutável como valor primeiro e verdade única para a construção da subjetividade.

Na valorização da alteridade há um afastamento de visão que pretende racionalmente a unidade com relação à subjetividade, encerrando-a numa natureza humana específica e imutável, como no pensar da modernidade que culmina com dicotomias entre verdades, como por exemplo: racionalidade e anti-racionalidade; natureza e cultura. Um pensar dicotômico que estrutura também os modelos identitários de gênero acatados pela psicologia. A subjetividade vista sob diferente prisma constitui-se na relação entre a alteridade inerente à própria pessoa e a alteridade dos outros.

Pode haver nas construções artificiais da diferença dos gêneros uma contenção de vários aspectos da subjetividade, que tanto podem dizer respeito à subjetividade feminina, quanto à masculina, mas que são distribuídos entre os gêneros atendendo às mais diversas questões, com os mais diferentes significados, sem que estejam em correspondência com a insignificante diferença anatômica que caracteriza a natureza dos dois sexos.

Novas formas de pensar vêm sendo configuradas nas últimas décadas por diversos teóricos em todo o mundo. Algumas delas tanto pretendem destacar-se das posições teóricas da modernidade, quanto vislumbram discernir

sobre as mudanças e transformações socioculturais ocorridas ao longo dos séculos, mais notadamente dos anos sessenta para cá. Essas transformações levam a posicionamentos que certamente são bastante diferentes das questões do início do século XX e do final do século XIX, período em que foi criada a psicanálise que influenciou incisivamente durante este século a psicologia e a própria cultura ocidental.

Com relação a essa alteridade primeira, alteridade dos sexos, não há como se encontrar correspondência teórica entre o modelo psicanalítico de feminilidade e de masculinidade e a realidade atual dos anos 90 no que diz respeito ao feminino e ao masculino. A psicanálise criou naturezas para o feminino e o masculino por estar comprometida com o pensamento iluminista racional e metafísico. As transformações observadas na construção da subjetividades feminina e masculina contemporâneas não condizem com proposições que afirmem naturezas e essências acerca da subjetividade.

Considero da maior relevância a aproximação da psicologia com o pensar pós-moderno, que se distancia de dicotomias, de definições e significações cristalizadas tomadas como verdades. Ao se conceber a subjetividade como constituída de alteridade, envolvida e impregnada de contradições, incertezas e estranhamento, torna-se necessário conhecer o pós-moderno como pensamento que privilegia o perspectivismo, ao invés do fechamento dos sentidos, tomando a unidade em sua multiplicidade, na sua capacidade de diferir, de se dividir, permanecendo a mesma. Um pensamento que toma a realidade em sua complexidade e estranheza. Como diz

Castoriadis, a filosofia questiona radicalmente as significações instituídas e as instituições que as encarnam (1992:93).

### **Alteridade, Psicologia e Pensamento Pós-Moderno**

O pós-moderno refere-se, dentre outras questões, à dissolução das dicotomias entre pólos que ascendem um sobre os outros hierarquicamente e à dissolução também da crença nas verdades definitivas que tornam o que é relativo ao ser humano cristalizado e dotado de uma natureza. Sob esse prisma, a subjetividade toma dimensão diferente do que é proposto, por exemplo, pela psicanálise para o feminino e o masculino, vinculados teoricamente em sua "natureza" à atividade e à passividade, à presença e ausência do falo.

Existem várias abordagens sobre o pensar pós-moderno, e não há como se estabelecer uma verdade definitiva a seu respeito. Para este pensamento, as construções teóricas são artificios, são criações inseridas em valores específicos de determinado período histórico e cultural. A proliferação de significados e de abordagens que lhes são característicos fazem com que seja da maior importância o seu estudo.

No que é que de fato esse pensar difere de outras visões? O que seria o elogio dos diversos significados e da diferença, considerando o mundo dos outros, a alteridade, o diverso, como propõe o pós-moderno? Que relações podem ser estabelecidas entre as subjetividades, feminina e masculina, e esse modo de lidar com as diferenças e diversidade de significados sem a pretensão de agregá-los numa totalidade, considerando a alteridade intrínseca e

extrínseca à pessoa? Que implicações isso pode ter na subjetividade, de um modo geral?

Em psicologia há que se abrir espaço para enfoque voltado para a valorização dos aspectos socioculturais com suas mais diversas razões como determinantes da subjetividade, assim como também para a relatividade tanto da visão que produz o conhecimento, quanto de seu objeto de estudo. Pois, como diz Castoriadis: *O ser humano é, de todos os seres por nós conhecidos, o único que visa o saber em geral e um saber de si mesmo em particular* (op.cit: 84).

É o que será tratado no primeiro capítulo deste trabalho, de como é fundamental o estudo da alteridade pela psicologia da cultura por encaminhamento teórico que tem a filosofia, a história e a cultura como fatores decisivos para sujeito e objeto do conhecimento.

No segundo capítulo, trato de aspectos relevantes do pensamento de Nietzsche como subsídios para uma visão acerca da construção da subjetividade voltada para a valorização da complexidade, da multiplicidade, da capacidade de criação e de transformação, e não mais atrelada à busca racional de unidade e de sentidos.

A valorização da alteridade, da diferença, não somente pela psicologia, mas pelas mais diversas disciplinas, está vinculada a um modo de pensar que difere do pensar da modernidade. No final do século XIX Nietzsche questiona radicalmente os valores que caracterizam as instituições da cultura moderna que considera decadente. Com o seu pensamento trágico, não metafísico, concebe o niilismo como um estado psicológico negativo experimentado pelo homem europeu

moderno diante da alteridade, do devir, vislumbrando uma outra postura diante da existência, onde a vida é afirmada com vigor em todos os seus momentos, já que as contradições, ambigüidades e incertezas são vistas positivamente como inerentes ao viver. Com isso o filósofo questiona a existência de verdades absolutas que geram a rigidez da perspectiva e as oposições dicotômicas hierárquicas, dizendo que a verdade como é entendida e buscada é uma ficção.

Nietzsche forma sua filosofia por meio da psicologia, diz Fink ( 1988 : 49): *O traço fundamental de sua interpretação psicologizante consiste na 'genealogia' do ideal a partir de seu contrário.* Desse modo, a verdade, por exemplo é engendrada pelo instinto de falsificação e ilusão.

No terceiro capítulo, tomo as idéias de Teixeira Coelho sobre o Pensamento Pós-Moderno, que considero abrangentes e livres dos estereótipos muito comuns neste tempo, caracterizado por indefinições o que provoca não apenas a busca, mas a padronização de significados e sentidos para compreensão das transformações culturais. Teixeira Coelho apresenta um pós-moderno que aproxima do pensamento trágico, onde é tratada com profundidade a questão da relatividade dos significados que perdem o caráter de rigidez e de fixação em um único sentido, já que não existe nem uma natureza nem um sentido próprio, e sim perspectivas na criação de sentidos. Essa visão de pós-moderno aproxima-se das proposições nietzscheanas do niilismo afirmativo - o niilismo trágico - da valorização das contradições e da desvalorização de todo tipo de relação hierárquica e de dominação vislumbrando

uma diferente construção da subjetividade, livre da busca racionalista da unidade e de uma natureza características do pensar metafísico.

No quarto capítulo, tendo já examinado o pensamento pós-moderno e suas implicações na construção da subjetividade, trato da alteridade que caracteriza a mixidez do ser humano, da duplicidade feminino e masculino que constitui as subjetividades. É a partir dessa duplicidade que a pessoa tem a consciência de ser o outro do mesmo, o que é fundamental como ponto de partida para a idéia de subjetividade múltipla. São então consideradas as idéias da filósofa Sylviane Agacinski que ressalta a importância da diferença e da alteridade, mostrando como só a partir do pensar pós-moderno, não metafísico e não dicotômico, há possibilidade de se examinar o feminino e masculino desprendidos de uma essência e de cristalizações conceituais, o que possibilita a construção da subjetividade múltipla.

Nessa perspectiva, que a autora denomina de "pós-feminista" é mostrada uma maneira de tornar positivo o que diz respeito à mulher, como por exemplo, a fecundidade, vista como metáfora da criação. É também mostrado como o mito da atividade pela participação na produção é apenas um mito que contribuiu e pode ainda atualmente contribuir para relações hierárquicas e despotencialização dos "signos da delicadeza", como se refere Roberto Corrêa dos Santos (1991) ao que tem sido considerado e perpetuado como relativo à passividade.

O pensamento da mixidez baseia-se numa lógica que ultrapassa a metafísica, a lógica do misto, dissolvendo pelo perspectivismo os significados rígidos e categóricos criados pela lógica racionalista para as questões da

subjetividade feminina e masculina, assim como para todo tipo de instituição sociocultural.

Utilizei na pesquisa o livro *Politique des sexes* (1998), de Sylviane Agacinski, traduzido do francês para o português no mesmo ano de sua publicação por Roberto Franco Fernandes de Almeida.

Na bibliografia, com fins de padronização para consulta, optei por indicar os livros da obra de Nietzsche pelo ano de publicação e página consultada, apesar de ser mais comum, mesmo no Brasil, a referencia bibliográfica a sua obra ser feita de acordo com convenções editoriais européias onde seus livros são editados conjuntamente, o que não ocorre com as edições brasileiras. Nestas, assim como nas portuguesas, muitas vezes não consta a data de publicação.

## 1. ALTERIDADE E PSICOLOGIA DA CULTURA

*A desfocalização destitui o essencial, dá sentido ao acidental, detém-se no detalhe, deriva na margem.*

Jean Galard ( 1997: 90 )

### 1.1. Sobre conhecimento, subjetividade e alteridade.

Apesar de não ser freqüente como matéria da psicologia, ou até mesmo não ser considerada como temática da sua pertinência, uma das mais significativas questões da subjetividade pode ser a da relação entre identidade e alteridade, entre o que uma vez estabelecido se mantém como o mesmo, imutável, e que simultaneamente diz respeito, concorre para o que pode vir a ser outro, diferente, passível de alteração.

E não será mesmo matéria da psicologia, se as pessoas, os costumes, as instituições, as leis, e tudo o que diz respeito à vida em comum e à sociedade forem tomados como quadros estáticos, como se não houvesse movimento e alteração. Será que as teorias da psicologia, correspondem e acompanham mudanças? E nós, como psicólogos, como nos situamos diante das pessoas, de suas relações nos grupos e com as instituições sociais? O saber que produzimos, nossa atuação clínica têm como acompanhar transformações no âmbito da subjetividade com o arsenal teórico de que dispomos?

Sobre a questão da transformação dos modelos sociais de feminino e de masculino em relação à posição subjetiva ficamos entre refletir sobre o tema, recorrendo ao arsenal teórico da psicanálise que centrado na diferenciação fundamental freudiana de passivo e ativo indica as posições masculina e feminina como pertencentes respectivamente a homens e mulheres (Kehl,1998:13), como a temática é mais comumente tratada, ou então nos dispomos a ampliar o universo de conhecimento, não mais para reafirmar determinados paradigmas da

subjetividade onde a feminilidade e a masculinidade são definidos e instituídos *a priori*.

Uma das questões mais profundas relativas ao ser, a da alteridade, é determinante tanto no que diz respeito às criações de modelos e instituições sociais relativas aos gêneros sexuais que podem concorrer de modo incisivo para a construção de paradigmas de conhecimento elaborados e mantidos como universais e verdadeiros.

A própria produção de conhecimento pode também estar em estreita ligação com a relação entre alteridade e identidade. Quando se pretende conhecer algo pode-se estar apenas querendo estabelecer conexão entre aquilo que se apresenta como estranho a nós e o que já conhecemos. Todo tipo de conhecimento, o comum e o teórico, pode visar uma reafirmação das regras e dos movimentos tornados cotidianos e familiares, como forma de reconquistar o estado de segurança frente ao espanto que o novo pode vir a provocar.

Se encaminho meu estudo desta forma, o que é desconhecido e diferente - a alteridade-, tudo que for estranho a minha pessoa como sujeito do conhecimento ficará apenas, reduzidamente, identificado com o que se tornou habitual. Ao pretender compreender a subjetividade, nessa perspectiva, posso chegar a um impasse para lidar com a estranheza já que ao Outro estarei reservando como destino seu reconhecimento em determinados sistemas teóricos de minha intimidade.

Esse processo de conhecimento caracteriza-se por uma prática que prima por um rígido autodomínio sobre outras tendências e possibilidades nossas que nos poderiam levar, talvez, a um estado de instabilidade. E,

ao mesmo tempo, pode-se tratar de um esforço que, como afirma Nietzsche (s.d., a: 149), faz com que o ser humano se furte a gestos de liberdade, armando-se contra si mesmo, *ele o eterno guardião de sua torre*. Com isso, diz o filósofo, o homem do conhecimento pode ser “grande”, no entanto, acaba por torna-se pecador para si mesmo. E acrescenta:

*(...) como empobreceu e isolou os mais belos acasos da alma!  
E também de todas as experiências futuras! Pois é preciso  
saber se perder por algum tempo se desejamos saber alguma  
coisa dos seres que não somos nós mesmos. (ibid.)*

Ao considerarmos a alteridade, o que diz respeito ao diferente, como objeto de conhecimento, estaremos abrindo em nós também possibilidades de contato com a alteridade que é intrínseca a nossa pessoa. Do contrário, correremos o risco de ficarmos absorvidos completamente pelo o que se pode chamar de uma vontade de verdade, que é capaz de dominar os impulsos para mudanças e para experimentar transformações e contradições. Na visão nietzscheana essa tendência a buscar verdades é produto do desejo de durabilidade e permanência que nos leva a recorrer à analogias a fim de tornarmos fixo e organizado o mundo que nos cerca, que fica assim mais próximo e não perturbador, porque conhecido.

Com isso, o que é usual se opõe às exceções, o que foi tomado regular exclui o incomum. O conhecimento pode ser produzido também, desta forma, para atender à necessidade de identificação do não idêntico como algo que perde suas características e se torna semelhante,

chegando-se por essa via a conceitos de caráter permanente. O conceito de ser humano, por exemplo, quando absoluto, torna-se efetivo e imutável pelo abandono dos traços individuais. Como diz Nietzsche:

*A omissão do que é individual dá-nos o conceito e com ele começa o nosso conhecimento: na denominação, no estabelecimento dos gêneros. (.....) Numerosos traços determinam para nós uma coisa, de modo nenhum todas: a identidade desses traços leva-nos a compreender vários objetos sob um mesmo conceito. (s.d. b: 73).*

Há então um paradoxo no âmago da subjetividade: estamos mergulhados em movimentos que visam identidades diante da alteridade, em todas as dimensões, seja interior ou exterior a nossa pessoa, numa relação de reversibilidade que não se desfaz.

Nietzsche diz que o ser humano quando combate as diferenças e exceções, identificando o desconhecido em padrões conhecidos revela sua natureza irracional e o seu imensurável potencial para criar (op.cit, s.d. a: 97).

A psique, diz também Castoriadis (1992: 90), é capaz de uma imaginação radical, de um perpétuo fluxo de incontáveis representações, afetos e desejos. Diferente do que ocorre com os animais, denominados comumente de "irracionais", e que têm paradoxalmente suas ações caracterizadas por gestos rotineiros e por uma lógica objetiva e previsível.

Diante dessas afirmações, há que se questionar a pertinência dos conceitos de racionalidade e irracionalidade como parâmetros de distinção entre o homem e o animal. Quando a objetividade e a previsibilidade são vistas como inerentes às ações do animal, e a capacidade de alteridade pelo potencial criador é

afirmado como uma característica humana, está-se atribuindo à subjetividade maior complexidade.

O homem tem necessidade de viver comunitária e socialmente, o que o leva a organizar sociedades, onde vai compartilhar com seus semelhantes seus impulsos, sentimentos e sua necessidade de compreensão dos mistérios que lhe cercam. E isso se dá num presente histórico, sem que seja contudo possível a fixação do tempo no presente, que é constituído por um passado e por um futuro que o antecipa. (Castoriadis, 1992: 91)

Portanto, não há como se estabelecer uma finalidade imutável da humanidade, como o absolutismo pretende implementar. *Ela não é um todo como um formigueiro* (Nietzsche, s.d. b: 66). A humanidade não é algo específico que se torna natural e universal. Somente uma cidade, um povo, podem ter finalidades comuns, estabelecidas pelo próprio homem.

O homem é capaz de uma ação imaginante, que cria o imaginário, que é a linguagem, os costumes, os códigos e instituições. O imaginário se constitui de dois pólos: a psique e a sociedade que interagem incessantemente e que *não podem existir um sem o outro e não são redutíveis um ao outro*, diz Castoriadis (1992: 92). O indivíduo é fabricado ou criado em correspondência com uma cultura e sociedade. Sendo assim, é difícil encontrar-se algo em um indivíduo que não esteja embebido na cultura a que pertence. Mas também, não há como se “produzir” as sociedades isoladamente, a partir da psique. As construções, as instituições, as obras sociais e os tipos de indivíduos que surgem na história são criações a partir das quais aparecem novas possibilidades

que anteriormente não existiam e que passam a fazer sentido ( Castoriadis, op.cit 97).

Por essa perspectiva, há que se questionar determinada posição teórica que especifica para a subjetividade estratégias de organização das relações dos sujeitos pelo trinômio psicanalítico falo/falta/ desejo para compor a feminilidade e a masculinidade como na afirmação abaixo:

*É a partir da travessia edípica que nos tornamos sexuados, marcados pela identificação aos padrões e ideais considerados próprios ao gênero, e que nos garantirão a pertinência imaginária a um grande sub-grupo humano - dos homens ou da mulheres; obra que não se dá sem o sacrifício de algumas possibilidades de satisfação da pulsão - entre outras, as possibilidades bissexuais, primárias do ser humano. (Kehl, 1998: 12)*

Na visão psicanalítica as transformações culturais e sociais acompanham a posição teórica elaborada em torno dos conceitos do falo e Édipo, por exemplo. Esse modelo teórico torna-se determinante na construção da subjetividade, como uma espécie de fundo imóvel onde se dá a identificação de gênero sexual. É possível continuarmos com conceitos que se tornaram cristalizados no decorrer do tempo acerca da dinâmica da subjetividade em torno da diferença entre os sexos?

## 1.2. O sujeito da criação em psicologia

Ao pensarmos nas construções da subjetividade como um processo dinâmico intimamente relacionado com a cultura, dificilmente alcançaremos verdades teóricas absolutas e cristalizadas. O modelo conceitual da psicanálise sobre a constituição do feminino e do masculino é determinado por questões oitocentistas presentes e atuantes na subjetividade de seu próprio autor. Se não for considerada a relatividade da verdade, como por exemplo, da consideração de uma natureza humana "construída" abstratamente, a partir de uma visão determinada, certamente se incorrerá numa prática redutora da realidade. Ao se optar pela teoria psicanalítica é preciso ter-se em mente que ela é uma das interpretações possíveis da realidade e não a própria realidade.

Filosoficamente o "vir a ser" humano pode ser caracterizado pela capacidade de criar uma linguagem, constituindo a realidade, a vida e a cultura. O ser humano é sujeito da criação, o que, a meu ver, é o que há de mais decisivo para a construção da subjetividade. O ser humano, além de estar permanentemente diante de alteridades, pode também ser um criador, alterando-se a si mesmo pela imaginação criadora. Ele tem capacidade de criar outras formas de existência social e individual *como se vê quando se considera a alteridade das instituições da sociedade, da língua, da obras e dos indivíduos* (Castoriadis, op.cit: 92).

No entanto, o que se observa é que na história do pensamento greco-ocidental e de um de seus produtos mais significativos - a ciência moderna - prevaleceu a lógica identitária onde está amarrada a

*enigmática identidade do ser e do pensar* (Castoriadis, 1997: 273). As origens históricas do saber da psicologia inserem-se, como outras áreas de conhecimento, nessa lógica identitária. O homem, nessa perspectiva, é idêntico em si e igual a todos os outros nos vários contextos socioculturais, já que os conceitos utilizados são de caráter efetivo, pretendem a universalidade abstrata, o que exclui a experiência de alteridade. Esta, ao se constituir na sua possibilidade pessoal e social de mudança com o reconhecimento da estranheza como fonte de diferença e de diversidade, requer uma lógica que não mais busque, sistematicamente, reconhecimentos nas teorias e conceitos consagrados.

Mesmo que apresentem algumas particularidades, as concepções de ser humano das diversas escolas da psicologia estão, historicamente, atreladas a uma mesma lógica milenar de apreensão do mundo que prima pelo culto à razão, o mesmo que rege a metafísica, as religiões monoteístas e o positivismo. A interpretação do caráter geral da existência, nessa perspectiva, fica restrito pela imposição de categorias tais como finalidade, verdade e unidade. Os diferentes conceitos de natureza humana, presentes nos estudos da personalidade, distinguem-se em suas propostas, mas estão submetidos a uma única e mesma visão monolítica de apreensão do mundo a qual se vincula a psicologia tradicional.

Ao se tomar o sujeito da criação como objeto de conhecimento em psicologia, considerando-se o imaginário, como viu Bachelard (1972), está-se dando destaque a uma das forças da audácia humana, a ação imaginante,

que atua como antítese das categorias de verdade, de unidade e de permanência das coisas.

As imagens se fixam quando se tornam habituais e estereotipadas detendo as forças imaginantes. O homem ao abandonar seu potencial imaginário, sua imaginação aberta e evasiva se fixa em formas definitivas, privando-se da função do irreal, diz Bachelard: *Um ser privado da função do irreal é tão neurótico como um homem privado da função do real* (1972:16).

O caráter de imutabilidade do ser que é uma das bases fundadoras do pensamento milenar do ocidente, direciona também as concepções teóricas da psicologia tradicional, levando o sujeito do conhecimento a conduzir os estudos ligados à personalidade numa única direção que certamente não tem a dimensão criadora como determinante da realidade humana. A idéia de permanência e de imutabilidade que acompanha a noção de indivíduo exclui o dinamismo e a multiplicidade que podem vir a caracterizar suas realizações, sua linguagem, suas obras, seus costumes, sua cultura.

### 1.3 A lógica da diferença

Na caracterização do ser como absoluto e imutável está - se aplicando a lógica metafísica do mesmo - a lógica identitária - onde há o ocultamento do dois e do múltiplo em proveito do um (Agacinski, 1998). Assim como também, nessa lógica, não entra em questão a possibilidade de diferenciação, porque o que está em jogo é o estabelecimento de certa

dualidade hierárquica de valores, tal como: presença/ausência, atividade/passividade, visível/invisível, onde pode ser inserida a concepção psicanalítica do ativo/passivo, do falo/falta, que se remete à presença/ausência e visível/invisível. Como diz a filósofa Sylviane Agacinski (op.cit: 56), existe nesse tipo de lógica o desejo de um centro, o desejo de que exista o um antes do dois, do simples e reduzido antes do duplo e do múltiplo.

Ao se tomar a criação como essência do ser-sujeito que tem como afirmar sua existência na multiplicidade, há que se considerar, primeiramente, sua inexorável dualidade. Numa lógica, que pode ser considerada como lógica do misto, a divisão original, que caracteriza o gênero humano, faz com que cada qual seja, ele mesmo, o outro, para o outro sexo. Para Agacinski (*ibid.*), nem mesmo a singularidade absoluta de cada existência apaga a questão dos gêneros, que é um “traço diferencial universal”, ou seja: o gênero humano existe nessa dupla forma, masculino e feminino, como uma dualidade que é primordial e que origina a diversidade e a multiplicidade do ser.

Os modelos teóricos clássicos da psicologia além de estarem calcados em visão que pressupõe pólos opostos e binários para o feminino e masculino, onde há uma convergência para o Um, que possui mais valor do que o Outro, tomam a identidade como homogênea e fixa para os estudos da personalidade, já que ele é único e indiviso [ como o próprio significado do nome já diz] ( Augras, 1995: 146).

A masculinidade e a feminilidade, ao invés de servirem à experiência da alteridade primeira do ser, acabam por se prenderem a uma correspondência com imagens fixas que se impõem arbitrariamente ao indivíduo. De

modo diferente, na lógica do misto, o sujeito da criação tem em sua situação dual a base para ser Um-singular, a partir dos dois sexos diferentes, como possibilidade de experiência primeira de alteridade da pessoa. A diferença dos sexos é também ponto de partida enigmático para o infinito desdobramento de sentidos que toma a diferença de gêneros nos vários aspectos da vida social. A partir dos dois sexos que não têm como imprimir culturalmente sua versão original, já que, concretamente, a diferença original se expressa apenas anatômica e biologicamente, são criadas múltiplas versões, traduções e interpretações dessa diferença.

No entanto, a prática milenar de visão centrista e monolítica elimina diferentes outras perspectivas, o que limita a interpretação do mundo a uma única via. A visão centrista, predominante na cultura ocidental, toma o ser como imutável, concebe a história a partir de uma única possibilidade de interpretação dos fenômenos socioculturais, eliminando assim mudanças e transformações decorrentes dos movimentos individuais e sociais que instituem as culturas e os sujeitos.

Nietzsche já apontava no século passado a necessidade de uma filosofia histórica associada à virtude da modéstia, ao invés de uma compreensão social única e dogmática do homem como imutável e com o qual todas as coisas do mundo guardariam uma relação natural desde o princípio, e afirma:

*(..)A falta de sentido histórico é o pecado original de todos os filósofos; inclusive muitos, em sua ignorância, consideram que a forma fixa da qual se deve partir é a do homem mais atual, submetido às influências de certas religiões e até de sucessos políticos concretos(..) ( Nietzsche, 1993: 14).*

A falta do sentido histórico, para Nietzsche, resulta na tendência a se tomar como verdade os feitos humanos mais recentes quando se pretende delinear as características da humanidade, apagando-se com isso feitos imprescindíveis, ocorridos ao longo de milhares de anos, e de suma importância para a compreensão dos próprios fatos do momento presente.

Qualquer concepção parte de uma realidade cultural específica e não tem como generalizar seus pressupostos, como se outras “verdades” provenientes de diferentes modos de visão da mesma realidade não tivessem significado e valor.

Para Castoriadis (1986: 46), quando alguém fala sobre história é um ser histórico que se manifesta, de uma classe, de uma época, de uma sociedade determinada. Todo pensar sobre a história constitui-se em projeto de determinada época histórica, com suas categorias, que são resultado de uma evolução histórica.

À pretensão de se estabelecer uma visão total da história, Castoriadis contrapõe a idéia da perspectiva:

*Nunca verei nada de todos os lugares ao mesmo tempo; cada vez, vejo de um determinado lugar, vejo um 'aspecto', e vejo numa 'perspectiva'. E eu vejo significa eu vejo, porque eu sou eu, e não vejo somente com meus olhos; quando vejo alguma coisa toda a minha vida aí está encarnada nesta visão, neste ato de ver (1995: 53)*

No contexto histórico em que se pretendeu, com o projeto do Iluminismo, ultrapassar o modelo teológico de apreensão do mundo, surgiram as psicologias consideradas clássicas, inseridas em paradigma que tem a

razão e o individualismo moderno como alicerces. Um individualismo em cujos preceitos as relações do indivíduo com o meio social ficam restritas ao intra-individual, sem que se considere os aspectos dinâmicos da relação do indivíduo com seu contexto sociocultural (Augras, 1995: 16). Do mesmo modo, minha perspectiva está ligada ao meu contexto, e a minha questão é emergente de determinado momento histórico.

Atualmente, considero que estamos diante de impasses e contradições, porque além de se ter à disposição modelos teóricos que tomam o psiquismo pela ótica racionalista e identitária, ocorre que o contexto cultural do sujeito e do objeto do conhecimento certamente vão possuir valores distintos daqueles que foram capazes de fundar esses pressupostos teóricos, a que se vai recorrer. Cabe-nos então exercitar a sensibilidade para a apreensão do sentido histórico, evitando-se com isso riscos de simplificações, pelo uso e aplicação de modelos inadequados ao contexto em questão.

#### **1. 4. A psicologia histórica/ psicologia da cultura**

Na primeira metade deste século, Ignace Meyerson já praticava uma psicologia voltada para a dimensão histórica que, como ele diz, é o que possibilita o estudo do que é propriamente produto humano, como as técnicas, artes, línguas, religiões, instituições e os sistemas de pensamento (Augras, op.cit. : 15).

Meyerson chega a conclusões sobre a cristalização de alguns conceitos a partir do estudo do encaminhamento de suas significações no decorrer do tempo, como o conceito latino de *persona* ( que tem em seu percurso de significados, máscara [ de teatro], personagem, caráter, pessoa) <sup>1</sup> e o conceito grego de *prósopon*, ( significando rosto, depois face, fachada, máscara, papel, personagem, pessoa )<sup>2</sup>.

As duas noções de pessoa, segundo o psicólogo, tornam-se fixadas a um determinado conceito nos escritos dos primeiros teólogos cristãos. Estes, ao conceberem as características das *personae*, estabelecem princípios comuns à existência de todos os seres, caracterizando-os como um *individuum*. Dotadas de razão, as *personae* da teologia cristã têm sua personalidade imutável reafirmada à medida em que fica estabelecida sua independência com relação aos seus semelhantes, o que faz com que ela seja sempre igual a ela mesma, como Um ( Augras, op.cit : 16 ).

Na perspectiva cristã, cada ser humano é único, indiviso, criado à imagem e semelhança de Deus. Cada *individuum* é merecedor, em regime de igualdade com seus semelhantes, do amor divino e é dotado de um livre-arbítrio para encontrar o caminho apropriado para sua vida pelo uso da razão (*ibid*).

Ao se encaminhar os estudos da subjetividade no âmbito da cultura, considera-se que o homem, sujeito da criação, é capaz de produzir tanto a realidade como a si próprio, com poder de se transformar. A dimensão

<sup>1</sup> - Bussarello, Raulino. Dicionário Básico Latino-Português - Florianópolis, SC- UFFC- 1988- ed. do Autor  
<sup>2</sup>- Georgin, Ch. Dictionnaire Grec- Français. Paris, Hatier, 1942

histórica, portanto, tanto assegura a importância de aspectos da criação humana como a linguagem e as obras, quanto traz à cena, para a produção de conhecimento em psicologia, a questão da alteridade.

Augras (1995:17) sugere a terminologia “psicologia da cultura” ou “psicologia na cultura” como forma de afirmar e delimitar o campo de estudo da subjetividade voltado para os processos sociais de construção do imaginário como modo de compreensão da realidade. A psicologia da cultura introduz uma perspectiva crítica que leva em conta, essencialmente, o caráter histórico de toda experiência humana. Com isso, distancia-se metodologicamente de visões fundamentadas no Iluminismo, como ocorre com as psicologias clássicas. Estas não deixam de inserir o homem na cultura, mas com uma visão racionalista que tem em vista a preservação da unidade indivisível das coisas.

A psicologia da cultura, assim como determinada visão antropológica contemporânea, têm como premissa básica a consideração de que o homem é um artefato cultural, um artifício, de que sua personalidade é constituída de aspectos de determinada cultura e sociedade. Para a psicologia da cultura, afirma Augras: *(...)O homem concreto é produto, além de produtor, de todo o aparato sociocultural, tanto nos aspectos simbólicos como nos estritamente técnicos.* (op.cit: 19)

O ser humano é modelado pela cultura, e como ela tem também condições de mutabilidade e de transformação, não deixando de poder ser, no entanto, um indivíduo separado e singular que difere dos outros.

---

A psicologia da cultura toma a cultura em seus aspectos simbólicos e técnicos, como o faz a antropologia contemporânea proposta por Geertz e acrescenta à perspectiva da psicologia histórica um referencial filosófico que tem a dimensão criadora como essência do vir a ser humano, considerando seu caráter de mutabilidade para a compreensão de aspectos fundamentais da realidade humana.

Tomamos então para a psicologia da cultura a visão de ser humano como sendo sujeto da criação, como afirmam Nietzsche e também Castoriadis, em interação constante com seu meio sociocultural, pela utilização de suas técnicas, de suas organizações, da arte, da religião e da ciência, aspectos que são capazes de constituir sua própria personalidade.

### **1.5. A consciência hermenêutica, visão pós-moderna da psicologia da cultura**

Os métodos de investigação a que a psicologia da cultura recorre, assim como a sociologia e a antropologia contemporâneas e as demais ciências humanas o vêm fazendo, não necessariamente se encontram atrelados a uma disciplina específica e separada. A psicologia da cultura conserva certa autonomia recebendo contribuições de outras áreas de conhecimento, assim como estas procuram enriquecer-se com a psicologia (Augras, op.cit : 24).

O que colabora atualmente para uma estreita comunicação entre as diversas disciplinas é, segundo Oliveira (1995: 26), a recorrência a um referencial

filosófico comum, que ele denomina de “consciência hermenêutica”, como vem acontecendo na Antropologia “pós-moderna”. Para o antropólogo, não há uma supremacia entre as várias concepções de hermenêutica, seja a clássica, a metódica, a fenomenológica ou a ontológica. Essa consciência, que a antropologia passou a incorporar diz respeito ao campo filosófico, o que permite o tratamento mais amplo da questão da alteridade, na relação com o Outro, inclusive no âmbito da própria área de conhecimento.

Ao pretender *descrever as modalidades pelas quais se constrói e se expressa a pessoa dentro de determinada cultura e, a partir dessa observação, tentar compreender aspectos fundamentais da realidade humana* (Augras, op.cit: 19) a psicologia da cultura coloca-se em dimensão onde é também possível e pertinente o repensar de vários temas da psicologia tradicional, como diz Augras (op.cit: 20), já que as abordagens clássicas carecem da relatividade no olhar no tratamento da subjetividade. A consciência hermenêutica ou interpretativa da antropologia contemporânea torna-se significativa também para a psicologia da cultura, possibilitando seu encaminhamento na dimensão sociocultural da realidade humana pela integração dos mais diversos fatores. Daí podem surgir proposições de maior complexidade, assim como podem ser incorporadas descobertas de outras áreas que se encontravam separadas por métodos de conhecimento estanques.

Tanto a psicologia da cultura quanto a antropologia abrem-se - primeiramente - em suas proposições teóricas em direção à alteridade. Por se tratar, como diz Oliveira (1995:36), de um *exercício contínuo da suspeita (da teoria, do autor, da exclusividade do conhecimento científico, etc...)*, essa postura

dificilmente incorre em re-conhecimento e re-afirmação do conhecido frente à estranheza, como se faria pela lógica identitária. A psicologia da cultura, a antropologia interpretativa e a crítica cultural, que é por onde o pensamento tem como colocar suas idéias, vêm integrando uma perspectiva crítica, desprovida de dogmatismo e sensível à relatividade na interpretação das culturas (*ibid*). Nesse tipo de postura há também um voltar-se para as diversas culturas interiores às disciplinas, como atitude de abertura ao questionamento de seus próprios paradigmas.

Sobre essa visão crítica, que estendemos à psicologia da cultura, Oliveira comenta:

*(...) tal como as linguagens, os horizontes não se excluem de um modo absoluto, mas se interseccionam e muitas vezes se fundem. E propiciam, por conseguinte, o exercício pleno da intersubjetividade nos domínios privilegiados da investigação etnográfica. Investigação que revitaliza o pesquisador e o pesquisado enquanto individualidades explicitamente reconhecidas, uma vez que a própria biografia deste último pode ser a autobiografia do primeiro. E ao apreender a vida do Outro ( indivíduo, grupos, povos), o faz em termos de historicidade, num tempo histórico do qual ele próprio pesquisador, não se exclui. A intersubjetividade, a individualidade e a historicidade parecem circunscrever a nova antropologia (op.cit: 34).*

Em perspectivas filosóficas que dão destaque à alteridade e ao descentramento, como o pensamento de Nietzsche, Castoriadis e de Agacinski há uma crítica sobre o domínio exclusivo da razão nas mais diversas esferas da vida humana. Tanto Nietzsche, no século XIX, quanto Castoriadis e Agacinski, contemporaneamente, questionam o encaminhamento atual do saber pelo modelo hegemônico de ciência e de pensamento, predominantes no século

XIX, que se estende ao século XX. Nele, de início, convém destacarmos, a história é vista como sucessão de etapas evolutivas, reguladas por leis naturais tais como: evolução da humanidade e da natureza, onde o evento e a particularidade não têm lugar (Oliveira, op.cit: 20).

O discurso cientificista, caracterizado pela ordenação e domesticação do real vem se reformulando, o que tem possibilitado transformações metodológicas no que toca aos estudos da subjetividade. Esta passa a tomar uma forma socializada, livre da coerção da objetividade, desvinculada do "psicologismo" em favor da intersubjetividade, onde a pessoa assume sua individualidade de forma personalizada. A ação passa a ser vista como uma historicidade, de onde não se pode excluir a interferência da subjetividade do sujeito cognocente (Oliveira, op.cit : 34).

Com a psicologia da cultura, a produção de conhecimento realizada dentro de parâmetros que combatem as exceções e que omitem o que é individual e particular, identificando o que não é idêntico com conceitos pré-estabelecidos, é substituída por considerações que tomam o indivíduo como mutável e socializado.

A vontade de verdade e a busca de identidades, impulsos que levam à supressão do diferente e do que não é habitual, dificultam a visão das contradições inerentes ao ser, terminando-se por privilegiar uma só dimensão de acesso à realidade.

A psicologia da cultura ressalta ainda a importância do livre exercício da atividade imaginária. Segundo Augras (op.cit: 155), a repressão dessa atividade *pode estar na raiz de muitos desajustes*, assim como também *atender ao mesmo*

*tempo às exigências da função do real e do irreal é condição necessária à saúde mental.*

No cerne da criação humana, seja na sua percepção interpretativa de mundo, ou na criação científica e artística há um imaginário. O homem, sujeito da criação tem como atribuir valores específicos às coisas do mundo, a partir do que lhe é oferecido pelo sistema cultural, estabelecendo-se aí uma relação dinâmica entre seus próprios valores e os da comunidade (Augras, 1995: 153).

A prática de supressão do diferente acaba por acarretar formalizações cristalizadas em todas as esferas da realidade humana. Na área educacional, tanto escolar, quanto acadêmica, as práticas promovidas a partir de preceitos fechados à dimensão social, e presas à visão racionalista do indivíduo único e indivisível podem encerrar a percepção em uma clausura, como observa Augras:

*Grandes setores da psicologia consideram a atividade imaginária como algo essencialmente imaturo ou como 'um descumprimento do princípio de realidade' relegando o florescer das imagens para o domínio da fantasia (op.cit: 155).*

A psicologia da cultura atenta para a revisão de determinadas posições na psicologia clássica que ao se fecharem às possibilidades do imaginário, ao potencial criativo do homem, acabam por lidar teórica e praticamente com dimensão reduzida das relações próprias do mundo subjetivo, deixando com isso

de compreender e de cultivar os mecanismos da intersubjetividade, como fonte de equilíbrio e de harmonia.

A antropologia contemporânea, na visão de Oliveira ( op.cit: 34 ) é um exercício pleno de intersubjetividade, que *revitaliza o pesquisador e o pesquisado enquanto individualidades explicitamente reconhecidas, uma vez que a própria biografia deste último pode ser a biografia do primeiro.* Esse posicionamento diante do conhecimento põe em suspeita os metadiscursos científicos quanto à autoridade e o saber do próprio pesquisador .

*Elege-se com isso uma sorte de saber negociado, produto de relações dialógicas, onde pesquisador e pesquisado articulam e confrontam seus respectivos horizontes (Oliveira, op.cit: 32).*

E nessa articulação a intenção não é privilegiar um encontro entre os horizontes distintos ou mesmo em interseção, mas dar espaço ao confronto entre perspectivas. O antropólogo faz ainda a seguinte recomendação, pertinente para a psicologia :

*Para quem está tentando compreender a Antropologia de um ponto de vista histórico [ o que vale para a psicologia ] e como conjunto se não articulado , ao menos articulável de formações discursivas, exemplificadas em suas diferentes "escolas", não é muito adequado assumir posições de caráter epistemológico. Essas posições tendem muitas vezes a dogmatizar seu próprio discurso. (op.cit:35)*

O "interpretativismo", no entanto, não implica a ausência de posicionamento teórico, diz Oliveira ( op.cit : 36 ), apesar de não haver preocupação com a

conciliação entre os diversos paradigmas interiores às disciplinas. O que ocorre é uma reflexão crítica permanentemente voltada para as diversas formas de saber. Esse movimento chamado de hermenêutico, porque se propõe a fazer reflexões filosófico-interpretativas dos diferentes textos e signos, caracteriza-se por diversas posturas que se posicionam criticamente quanto às concepções iluministas, ao poder absoluto da razão e à intolerância, com sensibilidade a toda sorte de diferença.

Essa suspeição que rejeita toda metateoria e todo metadiscurso é formulada como condição pós-moderna nos anos setenta no campo da filosofia. A idéia de pós-moderno relacionada ao conhecimento, segundo Oliveira (op.cit: 27), lança uma crítica ao domínio da lógica racionalista e ao dogmatismo na tarefa, não apenas de lidar com as diversas culturas outras que a do pesquisador, mas também com as culturas interiores à disciplina, com a possibilidade de diferentes paradigmas. O pós-moderno relaciona-se estreitamente com a temática da alteridade porque tem em suas pretensões a viabilização da convivência entre diferentes perspectivas e formas de apreensão do mundo e da própria pessoa.

Para Sevcenko (1995: 54) há no pós-moderno uma *bela, generosa e multifacetada esperança*, de se fazer justiça pela sensibilidade - diferentemente do que fazem a metafísica e o *positivismo oficial* - ao que é pequeno, incompleto e múltiplo; assim como também às diferenças entre cada elemento da natureza, entre cada ser humano, cada comunidade ou mesmo circunstância. Depois de tantos séculos onde dominava a idéia de que tudo poderia ser conhecido, conquistado e controlado, aprende-se *humildemente* a conviver com o

*imponderável, com o incompreensível e inconsistente, com o inefável e o provisório, como o é o ser humano (ibid).* O pós-moderno é uma atitude, como diz Sevcenko (op.cit:52), que *significa recuperar a esperança na alteridade de múltiplas possibilidades e não mais condensada numa diretriz única e inexorável.*

Existe maior complexidade de questões que determinam a construção da feminilidade e da masculinidade do que a afirmação de uma “natureza ativa” para o homem e uma “natureza passiva” para as mulheres. Essa afirmação implica uma exclusiva tendência dominadora do masculino sobre o feminino, relacionando-se diretamente com a feminina ausência do falo e com a masculina presença do falo.

Ao se pensar e agir por essa lógica, visando à unicidade de um centro, onde é colocado o masculino, ousamos dizer que poderia ter sido um lugar do feminino, porque esse é um fato cultural, milenar, mas é cultural. Pode-se dizer que a *angústia de divisão*, da multiplicidade, liga-se à dificuldade encontrada pelo pensamento ao confrontar-se com a diferença, com o fato da realidade ser múltipla e não única. (Agacinski, op.cit: 33)

Temos no mínimo dois caminhos para nossas questões da subjetividade. Um seria a identificação das nossas questões com os conceitos clássicos e “oficiais” de que dispomos, esquecendo-nos de que a realidade humana relaciona-se com uma natureza cultivada e suscetível à mutações. Outro caminho seria coerente com a idéia de que *devemos nos tornar aquilo que somos, homens*

*e mulheres complexos, móveis e abertos.* ( Cixous, H e Clément, C, 1986, *apud* Pearson, 1987: 211).

### 1.6. A questão das subjetividades feminina e masculina

A afirmação nietzscheana de que *todas as coisas que vivem por muito tempo ficam gradativamente tão saturadas de razão que seu ponto de partida irracional se torna improvável* ( s.d. e: 11), concebida há mais de um século, nos alerta quanto à dimensão que o conceito psicanalítico da sexualidade, que é central para a psicanálise, desde sua origem, ( Kehl, Op.cit: 25 ) acabou obtendo não somente na esfera do conhecimento, da clínica, mas também no senso comum.

Existe uma *cultura psicanalítica* assimilada no mundo ocidental, depois de 100 anos de psicanálise, diz Kehl a partir de sua experiência clínica, essa é uma cultura que:

*(..) atravessa a fala dos analisandos e confere sentido às suas vagas insatisfações – um sentido que já não lhe parece tão estranho, quando expresso num jargão que ele imagina familiar ao analista (..) A aparente facilidade com que esses pacientes 'pré-analisados' se oferecem à análise não deve nos iludir: esse discurso pronto, tão alienado a um suposto saber do Outro quanto toda fala neurótica deve ser desmontado para dar lugar a alguma fala do sujeito. (op.cit:26)*

A cultura ocidental nos últimos cem anos foi fortemente marcada pela psicanálise, isto é um fato, assim como o mundo ocidental é atualmente caracterizado pela complexidade e pelas transformações velozes em todas as esferas, onde se tornam insuficientes e de certo modo saturadas as metodologias, os pressupostos epistemológicos, as categorias de pensamento da modernidade, bem como um de seus valores mais característicos que é determinado tipo de fazer científico como paradigma maior de conhecimento.

Essa caracterização do mundo atual é absorvida pela prática clínica da psicanálise que em nome de uma ética, como afirma Kehl, tem o homem, a mulher e o sujeito como construções datadas, mutantes : *É preciso que ele [ o psicanalista] saiba que não está lidando com transcendências, mas com contingência* (op.cit: 34).

No entanto, apesar da visão apresentada, de que não existe "A Mulher", nem "O Homem", torna-se difícil conciliar essa visão com a idéia de que :

*Embora homens e mulheres sejam vários, diversificados quanto aos modos de inclusão nos universos ditos 'masculino' e 'feminino', o conjunto dos homens raramente está em questão quanto ao que os identifica [ o significante fálico], enquanto o conjunto de mulheres, toda vez que sai de uma posição aparentemente complementar à posição masculina, solicita uma produção de discursos e saberes tão mais prolixa quanto maior for a perplexidade que este deslocamento produziu.*  
( Kehl,op.cit:35)

Ao se buscar a compreensão da construção de gêneros sexuais, atualmente, por via do modelo freudiano do falo, da atividade e da ausência do falo, da passividade, não poderá haver um feminino e um masculino *mutante* porque

eles continuam a ter uma "natureza". A prática psicanalista seguida de acordo com seus preceitos teóricos não tem como não reafirmar o modelo identitário fundado em hierarquia binária, de um mais e um menos. E, ainda se corre o risco de tentar mudar algo no modelo, com a mesma lógica que o concebeu, dando à mulher o lugar do mais e ao homem o lugar do menos, repetindo a situação por uma lógica identitária que não torna a diferença positiva.

Acredito que não chegaremos a conceber uma singularidade onde as contradições intrínsecas e extrínsecas ao ser ligadas à alteridade sejam valorizadas, se não tivermos a oportunidade de constatar que há um esgotamento do grande sistema da psicanálise para tratar da questão atual dos gêneros.

Pode-se pretender dar ao masculino, como grupo identitário mesmo-- porque a diferença que o identifica existe de fato e é positiva-- uma outra dimensão, correspondente às transformações culturais a que assistimos. Há pelo menos duas décadas, são visíveis mudanças quanto aos traços identificatórios do feminino e do masculino. E consideramos que essa diferente trama simbólica, que vem sendo tecida, pode ser examinada por um pensamento que parte desse tipo de constatação:

*a ênfase na problemática da verdade e do saber, a importância da política institucional, a formulação dos grandes sistemas e quadros teóricos, a tarefa legitimadora da filosofia, todos estes elementos são considerados esgotados, devendo ser postos de lado em nome de um saber que valorize mais a criatividade, a inspiração e o sentimento, em que os valores estéticos passam a tomar o lugar do científico e do político na acepção tradicional (Marcondes, 1977: 274).*

Nessa valorização da criatividade, da inspiração, do sentimento, dos valores estéticos, da alteridade, não há espaço para a unicidade, para a lógica identitária. A lógica é outra, é uma lógica que de início toma a mixidez da humanidade que é originada por dois que possibilitam muitos. No que toca à diferença entre homens e mulheres, procura-se a liberação da multiplicidade, para mulheres e homens, e não somente a libertação da mulher em sua posição de submissão ao poder masculino. A lógica é que, antes de tudo, necessita de uma radical mudança. Há um modo de intuição do todo, que pode ser diferente do que postula a metafísica e a ciência racionalista, essa intuição seria possível através do potenciamento da capacidade crítica contra o existente, imutável e eterno (Vattimo: 1990).

A psicanálise que pretendeu dar voz ao emergente possui *certa concepção de natureza humana como critério de verdade em oposição às idéias religiosas de uma verdade transcendental, de uma razão divina* (Kehl, op.cit: 315) e atualmente corre riscos de ao invés de dar voz ao emergente, colaborar para a tradição do existente, já que substitui a religião transcendental por conceitos que colaboram para a imutabilidade do ser.

Não há como se refletir sobre a problemática da alteridade e identidade como constituintes da subjetividade relacionados com a cultura, pela psicanálise. Tratar da multiplicidade do ser como uma das possibilidades de crítica do existente não estava em cogitação na criação do sistema psicanalítico. E continuou não estando durante quase todo este século, onde não havia ainda condições, por exemplo de

dar espaço para a psicologia histórica, para a visão de que os aspectos culturais são determinantes para a subjetividade. Nem tampouco para uma perspectiva acerca da diferença que lhe conferisse valor como alteridade.

A diferença é algo difícil de se lidar, a cultura da diferença hierárquica tem o peso de milênios, a necessidade de verdades também. Mas essa cultura da contenção da alteridade de múltiplas possibilidades convive hoje com outras possibilidades de pensar o mundo, como o pensar pós-moderno que tem estreita relação com o pensamento nietzscheano.

Pode-se dizer que as concepções nietzscheanas anti-metafísicas não acordavam com a realidade do pensamento do final do século passado, onde novas propostas e modelos teóricos surgiam preenchendo metafisicamente o vazio deixado pela descrença na razão divina. Este não era seu propósito. O filósofo observava as propostas surgidas nos ideais iluministas como substituições de vazios, porque só quando o homem estivesse pronto para se colocar em sua plenitude na idéia de vazio, aceitando-o como sua condição de existência, aí sim, seria possível uma outra compreensão da totalidade do ser.

## 2. O PENSAMENTO DE NIETZSCHE COMO SUBSÍDIO PARA ENCAMINHAMENTO DE ESTUDO DA CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE.

*Fixo instantes súbitos que trazem em si a própria morte e outros nascem - fixo os instantes de metamorfose e é de terrível beleza a sua seqüência e concomitância..*

Clarice Lispector (1973:15)

## 2.1. Cristianismo e Iluminismo: duas faces da mesma moeda

Nietzsche diagnostica no contexto cultural europeu do final do século XIX sintomas considerados por ele de decadência cultural. Ao buscar as origens dessa “decadência”, identifica-as na “criação” e manutenção das instituições modernas, de todo tipo, no modo com que o homem oitocentista, seu contemporâneo, estabelece suas relações sociais - com um encaminhamento nihilista diante de sua insegurança existencial - o que é considerado pelo filósofo nocivo e prejudicial tanto às pessoas em sua singularidade, quanto à própria sociedade.

O que o filósofo considera saturada é a visão metafísica e dogmática sobre o mundo, que leva à construção de verdades abstratas, a partir de generalizações e universalizações, reduzindo com isso a possibilidade de contradições e de diversidades. Essa é uma questão muito antiga para o pensamento e bastante cultivada e arraigada na cultura ocidental. Quanto ao tema do verdadeiro podemos destacar o movimento que cria modelos de todas as coisas, com a intenção de distinguir o mundo sensível, da aparência, da ilusão, da imaginação e da opinião, de outro: o mundo inteligível e justificado pela razão, o mundo da Essência e das Idéias onde o pensamento seria puro e atingiria o Bem, o Divino, o princípio supremo, sendo superior tanto à existência quanto à essência, e causador de tudo o que há de reto e de belo. Portanto, o objeto último desse pensamento, que tem origem em Platão, é o Deus absoluto, assim como também o é para a Metafísica de Aristóteles. Para a Metafísica, Deus

que é um vivente eterno e absolutamente perfeito, transcende o mundo e o move sem se mover, sendo a causa de toda a mudança ( Russ, 1994:320).

Nietzsche chama atenção para a ilusão do homem oitocentista que, mesmo afastado dos ideais cristãos pelo Iluminismo, em nome da igualdade e do progresso, continua pensando e atuando conforme idéias as metafísicas. O homem continua a ter como verdade para sua existência concepções universais que eliminam a singularidade múltipla com objetivo de atingir algo que é transcendente, que está acima dele, que não diz respeito a sua vida presente, mas a um ideal, não mais religioso, mas ainda assim inalcançável. Como se transferisse a responsabilidade por sua vida para algo sempre além e fora dele mesmo, como ocorre na religião.

Para o filósofo, o niilismo pessimista tem início com o pensamento de Platão, onde a singularidade, a pura diferença e a multiplicidade são renegadas a uma condição infável diante da universalidade, do Uno, da Verdade e do Bem, que passam a fundar o indivíduo. Nietzsche afirma o caráter individual de todo o existente, recusando a tese de um universal existente em si, de um Ser separado (Nabais, 1997: 76) .

O pensamento nietzscheano torna-se um marco essencial para compreensão da condição niilista como um estado de pessimismo diante da incerteza e da constatação da inexistência de verdades supremas, como também da angústia pela unidade alterada dos fatos socioculturais que ocasiona um sentimento de mal-estar no ocidente contemporâneo.

Uma das questões mais caras a Nietzsche é o valor positivo de todo tipo de contradição que é um aspecto considerado da maior relevância para a

noção contemporânea da pessoa, vista em toda a sua complexidade e não mais como indivíduo único e imutável, como afirma Augras:

*(..) dinamizada pelo jogo dos diversos papéis que na sociedade pluralista moderna, não raro tomam aspectos antagônicos(...) Pessoa e personalidade passam, por conseguinte a serem consideradas como organizações complexas, suscetíveis do mesmo tratamento teórico aplicado a grupos e instituições. ( 1998 : 376-377 )*

E é essa pessoa complexa, que se constitui na pluralidade e no antagonismo, que não há como se considerar por modelos teóricos que universalizam a construção de sua diferença primeira, a diferença de gênero. Só há uma diferença concreta entre mulheres e homens, a anatômica com seus desdobramentos biológicos. A diferença proposta pela psicanálise é uma construção teórica, gerada pelo imperativo do universal abstrato.

A linguagem comum e a linguagem conceitual podem ser freqüentemente movidas pelos mesmos mecanismos culturais, pela mesma moral, e é a linguagem o principal instrumento da subjetividade para comunicação de que dependemos para o conhecimento. É também a linguagem um dos aspectos da socialidade que Nietzsche toma para apresentar sua crítica ao imperativo das "verdades" universais, mostrando o que está por trás dessa criação humana que a princípio nos parece tão indiscutível, fora de questionamento e tão "natural".

## 2.2. Uma crítica aos conceitos cristalizados

Para Nietzsche, a linguagem é um fenômeno material humano com evolução histórica, e como não existem fatos eternos, essa produção não tem como ser considerada como uma eterna verdade, mas como algo que se torna, já que o homem é sujeito da criação e compreende a “realidade” pela linguagem que utiliza. A linguagem que é a mediadora da experiência humana ao buscar o domínio da realidade desconhecida acaba produzindo conceitos.

Segundo o filósofo não existem fatos, mas interpretações dos mesmos como centros de força que elaboram suas visões, como num jogo de perspectivas em luta:

*Todo o centro de força tem para todo o resto a sua perspectiva, isto é, a sua completamente determinada escala de valores, o seu tipo de ação, o seu tipo de resistência. O 'mundo aparente' reduz-se portanto a um modo específico de agir sobre o mundo, que se desloca a partir de um centro. Mas não existe qualquer outra ação, e o 'mundo' é apenas uma palavra para o jogo global destas ações. (apud Vattimo, 1990: 79)*

A verdade, na sua visão, é uma necessidade que existe em âmbito social e que acaba sendo aplicada a tudo, mesmo quando não se faz necessário porque, do contrário, o homem viveria em eternos “véus e mascaramentos”, num estado de insegurança, produzidos pelo mundo sensível e da aparência. (Nietzsche, *passim.*), ao invés da tranquilidade adquirida pelas certezas.

Nietzsche identifica no homem uma necessidade de tornar familiar aquilo que é estranho e que ele acredita que seja exterior a ele mesmo.

Quando se depara com diferenças, o homem luta pela reconquista do estado de segurança, procurando nas, entre as coisas, por detrás delas o que já é do seu conhecimento.

O ser humano por ser um ser pensante, precisava “saber” acima da sensibilidade para tomar consciência do que lhe faltava, do que pensava, por isso a necessidade de comunicação, de viver comunitariamente. O perigo do seu ambiente faz com que ele precise de ajuda, de proteção e de seus semelhantes, assim como também sente necessidade de tornar-se inteligível, para exprimir seus desgostos. A linguagem, os signos de comunicação são o modo como o homem torna consciente seu pensamento, como intermediários entre ele e os outros homens.

Essa consciência do homem social é desenvolvida não porque isso seja imprescindível a sua existência individual, mas, segundo Nietzsche, porque precisa sentir-se útil na comunidade. O homem necessita de ligações com os outros. E apesar das pessoas agirem individualmente, sua consciência é constituída de um mundo de signos de determinada cultura que generalizados e vulgarizados passam a ser tomados como verdade.

*Tudo aquilo que é de minha espécie, na natureza e na sociedade, fala-me, louva-me encoraja-me, consola-me... o resto não o entendo ou o esqueço imediatamente. Estamos tão - somente em nossa própria companhia. (Nietzsche, s.d. a: 117)*

Nietzsche observa que esse conhecimento, desenvolvido e transmitido como herança e como meio de conservação da espécie, durante séculos, acaba por se tornar, como que uma espécie de “massa” e de “fundo” humanos:

*(...) admite-se, por exemplo, que existem coisas iguais, que existem objetos, matérias, corpos, que uma coisa é o que parece ser, que nossa vontade é livre, que o que é bom para alguns, é bom em si (...)* (s.d. a : 95)

A crença no absolutismo das coisas tem uma natureza complexa. Mesmo nos domínios mais afastados da lógica pura, diz o filósofo, (s.d. a: 95), viveu-se muito tempo tomando-se esses limites assimilados como normas por onde se avaliava o que era verdadeiro ou não. A força desse tipo de conhecimento reside no seu grau de antiguidade, de assimilação, de seu caráter de condição vital. O sábio, o pensador, homem imutável, impessoal, da universalidade de concepção, simultaneamente do Um e Todo, acreditava que seu conhecimento era também o princípio da vida, desconhecendo a "essência" - dele mesmo- o que conhece, criando uma personalidade e uma duração sem mudança, negando a força dos instintos (s.d. a: 96).

Acreditava-se que a razão saía de si mesma, como se não fosse constituída por princípios negadores de outras formas de domínio. O cérebro humano acabou por se encher com esses juízos e convicções tendo-se produzido nesse "aglomerado" uma fermentação, uma luta e vontade de potência pelas verdades.

A compreensão de que aquilo que é semelhante em nada difere, sendo identificado como igual por um impulso que predomina diante de outros, próprios também do ser humano. Esses impulsos não têm lógica, já que não há nada igual no mundo. Diz o filósofo:

*A seqüência dos pensamentos e das deduções lógicas em nosso cérebro atual correspondem a um processo, a uma luta de instintos, em si tremendamente ilógicos e injustos (s.d. a : 97).*

A idéia de que as coisas não são similares e de que não existem categorias não tiveram tanta chance de duração na cultura ocidental. O que ocorreu para Nietzsche, extraordinariamente, foi o desenvolvimento da inclinação para suspender julgamentos, para fantasiar e para enganar, em detrimento da inclinação afirmadora de aguardar e de ser justo. O conceito de substância, que é indispensável à lógica, para ser formado, certamente necessitou da falta de visão e de sentido acerca da mutabilidade e da flutuação das coisas do mundo: (...) *Os seres que não viam exatamente tinham uma vantagem sobre aqueles que viam as 'flutuações' de todas as coisas (s.d. a: 97)*

Nietzsche inverte a idéia de verdade e de mentira. A verdade seria que tudo no mundo é mutável. Em outros tempos, ele afirma, como na Grécia pré-socrática, a mudança, a variação, o vir a ser eram considerados como prova suficiente da aparência como verdade (Nietzsche, s.d. b, *passim*).

Nietzsche encontra em documentos do estoicismo a herança de muitas das idéias de Heráclito, filósofo pré-socrático, consideradas por ele próximas às suas na recusa do ser como estático. A dimensão da realidade, para Heráclito, está no devir, no fluxo de tempo, onde há tensão entre oposições em tudo que existe e que se movimenta no tempo (Fink, 1988:42 ).

*A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer sim à oposição e à guerra, o vir a ser, com radical rejeição até mesmo à noção de "Ser" – nisto devo reconhecer, em toda a circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado.*  
(Nietzsche, 1995: 64)

Vê-se uma sucessão de acontecimentos e acredita-se estar lidando com as causas, como se a sucessão de acontecimentos fosse produzida numa encenação determinada como ocorre, por exemplo, no caso das categorias ativo e passivo relacionadas à construção da feminilidade e da masculinidade. Aqui o que ocorre é que existe a idéia milenar de que o homem é ligado à atividade e a mulher à passividade. Essa idéia acabou por influenciar significativamente na elaboração de conceitos que identificam o que é verdadeiro com respeito à natureza dos dois sexos.

A linguagem conceitual, segundo Nietzsche, tem o caráter de verdade, de reconstrução e de correção da realidade, servindo de imperativo a ocasionar uma espécie de paralisação do mundo. O "mundo-verdade", para o filósofo, é que é uma mentira, já que a arte é que tem como fundamentar a linguagem, a vida, a cultura e a realidade, e não os conceitos e categorias arbitrárias. No entanto, diz Nietzsche, a arte que é a potência metaforizante da linguagem acaba por perder-se no conceito que é uma linguagem cristalizada (s.d. b:73).

Para Nietzsche, falta à cultura e pensamento moderno a idéia de devir, do vir a ser das coisas, capazes de desaparecerem e de mudarem (*ibid*). A crença no Ser fixo e determinado fez com que a filosofia atribuísse aos sentidos, que são múltiplos e variáveis, o caráter de engano acerca de

sua ligação com o mundo verdadeiro, o mundo concebido pela razão, caracterizado por duração, unidade, identidade. O mundo verdadeiro na crença do Ser fixo, relaciona-se com a racionalidade desprovida de qualquer manifestação dos sentidos.

A verdade, as abstrações e generalismos, para Nietzsche, são uma quantidade grande de metáforas, metonímias e de antropomorfismos, como um conjunto de relações humanas poética e retoricamente erguidas, transpostas e adornadas e que, depois de um longo período de uso, parecem firmes e fixadas para um povo, para determinada cultura, passando a ser canônicas e de efeito constrangedor (s.d. b : 94). O homem é impelido a designar as coisas, seguindo convenções e costumes, o que desperta a tendência moral para a verdade.

*O 'mentiroso' é excluído, não confiável, por isso o homem demonstra a si próprio o que a verdade tem de honrosa, de confiante e de útil (ibid.).*

A generalização e a verdade tomam o lugar das impressões súbitas e intuitivas, consideradas pelo pensamento racional como ilusões dos sentidos, que terminam por serem tratadas como "mentiras". Enquanto que as metáforas da intuição são individuais e originais, escapando de toda denominação, os conceitos têm regularidade rígida, lógica e fria, como se fossem resíduos distantes da metáfora que lhes originou (Nietzsche, s.d. b: 95).

*A palavra é uma representação sonora de uma excitação nervosa, diz Nietzsche, e a transposição de uma excitação nervosa para uma imagem, pode-*

se dizer que é uma metáfora, a primeira metáfora do homem (s.d. b: 92 ). A metáfora seguinte seria a transformação da imagem em um som articulado:

*De um salto para outro, de uma esfera para outra, totalmente diferentes, acreditamos que sabemos alguma coisa das próprias coisas, quando falamos de árvores, de cores, de neve e de flores e, no entanto, só temos metáforas das coisas, que não correspondem de forma alguma às metáforas originais. (ibid).*

O que é designado em forma de palavra não coincide com as coisas. As convenções de linguagem são como que testemunho do conhecimento, do sentido da verdade e por isso é questionável, diz Nietzsche, o fato da linguagem servir como expressão adequada de todas as realidades (op.cit: 96 ).

Nem as pessoas são vistas e se vêem, elas mesmas, na sua singularidade, porque precisam corresponder a uma verdade pessoal única, sem se aperceberem de que constroem sua subjetividade em estreita dependência com os padrões socioculturais. O conceito e a forma são produzidos pela omissão do individual e do real, já que a natureza não conhece formas, conceitos, nem gêneros, já que ela é uma incógnita, inacessível e indefinível para o ser humano (s.d. b: 73).

O homem metamorfoseia o mundo ao buscar a verdade, e pela antropomorfização aspira a sua compreensão, como se o mundo fosse coisa humana. Como o homem, para Nietzsche, é sujeito da criação artística, da capacidade de imaginação, há mais valor no caráter estético da sua relação com as coisas, fruto de criações e de metamorfoses, do que a compreensão de que ele é a medida de exatidão dessa relação. (s.d. b: 97)

Ao se acreditar na verdade em si das coisas, como por exemplo, de uma janela, do sol, da mesa e da humanidade, busca-se um viver em estado de repouso, com a segurança e a coerência adquiridos pela solidificação das metáforas que, reproduzidas *um milhão de vezes* e passadas para várias gerações de homens, aparecendo no gênero humano sempre na mesma ocasião, acabam por adquirir uma mesma significação

(*ibid*).

Com relação aos conceitos da psicologia, pode-se refletir sobre duas questões tomando as afirmações do filósofo; ter primeiramente a noção de que o conceito, o recurso teórico não é uma verdade absoluta, é um modo de ver o mundo, e também com relação à subjetividade, na sua interação sociocultural, torna-se importante o modo como se dão as relações com as coisas, na tensão entre a mutabilidade do mundo e a necessidade de organização dessa relação, ou seja, de como o sujeito "cria" e "metamorfosca" a realidade em que vive.

Para Nietzsche, o homem é *um gênio poderoso da arquitetura* já que consegue erigir sobre *fundamentos moventes* uma cúpula intelectual infinitamente complicada (s.d. b: 95). Esse homem gênio, o homem da ação, afirma o filósofo, liga a sua vida à razão e aos conceitos para não ser levado *pela corrente* e para não se sentir perdido. E nem o cientista a isso escapa, ele submerge suas intuições, *constrói sua cabana junto à torre da ciência para poder ajudá-la e para encontrar nela proteção para si próprio* (op. cit : 99).

Nietzsche vê na produção científica de seu tempo o resultado do temor das forças dos instintos fundamentais do homem, que são como que "domados" pela razão sem que sejam, no entanto, totalmente submetidos a ela.

Mas esses instintos fundamentais acabam por exercer continuamente uma pressão sobre o homem do conhecimento, permitindo que se evidenciem outras espécies de "verdades" que se opõem à verdade científica. Esses instintos, que se encontram apenas dominados, têm a capacidade de procurar um novo espaço para sua atividade como formas outras de escoamento, como a criação de mitos e sobretudo a criação artística (s.d. b: 100).

O mito e a arte revelam o desejo de dar a este mundo *tão confusamente desperto, irregular e incoerente uma forma nova cheia de encantamento como se fosse um mundo de sonho (ibid)*. Ambos têm a capacidade de alterar e de confundir o cerne dos conceitos, instaurando novas transposições, novas metáforas e metonímias.

Para Nietzsche, a linguagem é um instrumento de comunicação entre as pessoas não podendo ser, por isso, um produto da percepção plena do mundo, não dando conta de exprimir algo em sua totalidade. Existem sempre outras formas de apreensão, outros focos singulares que são excluídos. Essa percepção, que é capaz de produzir metáforas e símbolos e que desde seu início é única e individualizada, constitui o núcleo perspectivo da palavra designativa, passível de se converter em nome e conceito.

Nesse processo que vai da percepção arbitrária ao conceito, primeiramente há um trabalho de produção da força artística, depois uma escolha e fixação de imagens na consciência que gera o conceito, portanto, o mesmo instinto fundador da linguagem como força de arte e de transposição termina por exacerbar-se contra si mesmo, convertendo-se em tendência à identificação, às custas da eliminação do diverso e do singular. A síntese metafórica põe a perder a própria metáfora.

A grande dificuldade do ser humano é justamente com a constatação do caráter ilusório de sua percepção, o que torna instável sua relação com o mundo móvel e finito. Para Nietzsche, o homem acabou por considerar que “ser verdadeiro” significa ser sempre verdadeiro, suprimindo-se desse modo todas as ilusões. ( s.d. b: 65).

Nietzsche mostra como há um paradoxo no conhecimento apesar de seu caráter racionalista, dizendo que ele é ilógico por se constituir em identificar nas metáforas, no que é efeito da imaginação, o não idêntico com o não semelhante, ou seja o “não-saber” com o “falso-saber” (s.d. d: 221). Para o filósofo, o conhecimento que busca a verdade inteligível é falso, porque se utiliza de conceitos que são mera canonização da produção de metáforas, já que o que existe é o mundo sensível.

O maior de todos os prazeres, o estético, apesar de culturalmente considerado como uma forma de “mentira”, é o que acaba por dizer a verdade de uma forma geral. Ao contrário, na estética existe a possibilidade de um deslizar por sobre a ilusão, de um lidar com a aparência como aparência, de acreditar na realidade apenas como um produto da imaginação, como superfície e forma. O prazer estético não se engana.

Os gregos antigos tinham suas atividades diárias estimuladas pelo mito, o que para Nietzsche se aproxima mais do sonho, da imaginação, do que com a rotina do pensador *desencantado pela ciência* ( s.d. b: 100 )

E retomando valores culturais gregos antigos, como os das Tragédias, Nietzsche propõe, diz Vattimo, o *renascimento da cultura trágica* através:

*(..)da 'exaltação' do fingimento da arte, na qual o intelecto celebra as suas Saturnais sem provocar dano, portanto na condição de segurança que precisamente o sistema de abstrações contribui para criar e manter (Vattimo, 1990: 26).*

Nietzsche, diz Vattimo ( 1990: 25), não desvaloriza o significado emancipativo da linguagem na vida social do homem, mesmo considerando-a como um sistema feito de metáforas que se tornam unidades conceituais únicas e rígidas para todos. A linguagem promove a segurança que o homem necessita. A total liberdade criativa, sem a fixação das palavras em conceitos poderia causar uma existência insegura, e a isso propõe uma outra cultura, diferente da que foi construída a partir do pensamento de Sócrates, o que resultaria em outro encaminhamento da vida diante da angústia da existência.

A *teoria ficcionista* do conhecimento, esboçada por Nietzsche, tomando posição contra o homem teórico a favor do artista, mostra uma contraposição entre o homem intuitivo artístico e o homem científico, que como afirma Fink (1988: 35): *já não detecta a mentira dos conceitos.*

O homem científico, racionalista, considera e confunde o conceito com a própria essência das coisas, já o artista *conhece o engano de todas as determinações, incluindo o das metáforas, embora se mova livremente, perante a realidade, criativamente, forjando imagens (ibid).*

Nietzsche diz que se o destino do homem for esse tipo de conhecimento que visa o verdadeiro, absoluto e universal, ele estará

condenado ao desespero e ao aniquilamento, porque a verdade é que o homem está condenado à inverdade. E então, questiona o filósofo (1996:32):

*-será que ele não vive propriamente por meio de um engano constante?*

A enigmática natureza não lhe teria feito segredo de quase tudo?

Na psicologia, há como se conhecer a verdade sobre a feminilidade e a masculinidade, pergunto neste estudo? Pode-se afirmar que a anatomia humana é determinante para a subjetividade feminina passiva e masculina ativa, entrelaçada com determinada construção da sexualidade? Não seria essa visão influenciada e entrelaçada por outras questões determinantes na construção cultural, relativas ao pensamento e a valores morais?

Mas a consciência, onde o homem se aprisiona, diz Nietzsche, ainda lhe permite o pressentimento de que se apóia no ínfimo, no insaciável, no repugnante, no cruel, no mórbido, na indiferença de sua ignorância, *agarrado a sonhos, como sobre o dorso de um tigre* (1996:32).

Diante desse pressentimento Nietzsche faz a seguinte afirmação:

*A arte é mais poderosa do que o conhecimento, pois é ela que quer a vida, e ele alcança apenas, como última meta, - o aniquilamento* (1996: 33).

E é como consideramos que deve ser encaminhada a construção de gêneros, como um componente cultural, uma criação do imaginário social, influenciada historicamente pelos vários contextos específicos. O que não quer dizer que esse tipo de criação, e outros demais, como resposta à insegurança quanto às diferenças e à alteridade tão se tenham cristalizado como modelos

universais e absolutos, que é como foi encaminhado o saber ocidental apesar das inegáveis outras influências histórico-culturais.

### 2.3. O ser humano prefere querer o nada: a moral cristã e a metafísica

Segundo o filósofo, as construções relativas à linguagem na cultura moderna são influenciadas e envolvidas por juízos morais que quando estudados semioticamente servem à apreciação da sintomatologia dessa cultura.

A moral é uma linguagem de signos que o filósofo acha que devem ser investigados como uma sintomatologia, por exemplo, da falta de sentido histórico, sendo que este não é o mesmo que conceber a história como evolução, como determina o paradigma científico. Nesta concepção é desprezada a idéia de devir, como fazem também os filósofos da modernidade e os teólogos (Nietzsche, s.d. e, *passim*). Para eles, há algo sempre novo e melhor por vir.

O juízo moral, cultivado pela cultura ocidental, caracteriza-se pela fé na razão, pela confiança na competência da ordem das coisas e do pensamento, pretendendo-se essencialmente racionalista. Essa cultura, para Nietzsche, é inaugurada por Sócrates, representada na lógica de Platão e de Aristóteles, tendo influenciado desde então, significativamente, o pensamento ocidental. Foi também introduzida pelos teólogos no religioso, e é também esse racionalismo que inventa a ciência e a renova, com o método cartesiano.

Tanto o juízo moral quanto o religioso levam em conta uma realidade que é uma construção do imaginário, o que faz com que suas verdades sejam

fruto de uma criação. Como os conceitos e as perspectivas fixas e imutáveis sobre a realidade, o juízo moral é determinado pela necessidade de conter o imprevisível e tudo aquilo que pode alterar a realidade humana.

A aspiração a um mundo verdadeiro diante da alteridade, como no pensamento de Platão é o que origina, segundo Nietzsche, a religião cristã:

*O homem não ousou atribuir a si mesmo todos os momentos surpreendentes e fortes de sua vida, imaginou que esses momentos eram 'passivos', que os 'sofria', e a eles estava 'subjugado'." A religião é o produto da dúvida quanto à unidade do indivíduo, uma alteração da personalidade... (s.d., d: 128))*

Desse modo, o ser humano separou em "duas ficções" a sua relação com o mundo: aquilo que ele tinha como mesquinho e fraco tomou para si, e o que considerou sobrenatural e transcendente ficou relacionado a Deus, de modo que tudo o quanto é bom, verdadeiro, grande, permanece sobre-humano e só é dado ao homem pela graça divina (*ibid*).

A religião, especialmente a cristã, se traduz, para Nietzsche, numa espécie de terror e do medo do homem diante de si mesmo, da sua própria alteridade, mas ao mesmo tempo, promove uma extraordinária sensação de felicidade e de superioridade. (*Nos doentes a impressão de saúde basta para que creiam em Deus e na sua influencia*). Pela religião o homem explica os sentimentos estranhos, arrebatadores e apaixonantes como obsessões e encantamentos provocados pelo poder de alguém mais forte do que ele próprio, O que faz com que atribua a fatores externos as mudanças e alterações que dizem respeito a sua pessoa, obtendo com isso alívio e tranquilidade. *O desconhecido*

leva consigo o perigo, a inquietude, o cuidado, - o primeiro instinto tende a suprimir esta situação penosa. (s.d. f : 63)

A religião, também para Castoriadis, é uma resposta do homem à necessidade de dar sentido a sua existência, de não aceitar sua essência que é um fundo móvel :

*A religião sempre respondeu, desde o início, à incapacidade que os homens têm de aceitar aquilo que, inapropriadamente, se denominou 'transcendência', isto é, de aceitar o Caos e aceitá-lo enquanto Caos, de enfrentar, de pé, o Abismo. Aquilo que se pôde denominar a necessidade de religião corresponde à recusa da humanidade a reconhecer a alteridade absoluta (1987: 382).*

Segundo Castoriadis, a instituição social afirma sua própria inalterabilidade com fins de estabilização, atribuindo a si uma origem externa à sociedade para furtar-se à alteração (*ibid*). A humanidade, diz o filósofo, tem sido incapaz de aceitar a experiência do abismo que traz em si mesma, assim como também não percebe o limite, o caráter simbólico das significações estabelecidas, imaginárias, como a instituição religiosa. Nesta, ao mesmo tempo que existe a aceitação do Abismo, há o seu encobrimento (op.cit: 387). A religião apresenta o Abismo instituído, coisificado e personificado: o Sagrado atua como um Simulacro, uma Figura, uma Imagem. A religião reconhece o Abismo porque admite a *experiência do Averso, do Surgimento, da súbita estranheza do Familiar, da revolta do Domesticado, da evanescência do dado (...)* A religião é, por excelência, a *apresentação/ocultação do Caos (...)* (*ibid*). Ela nega o imaginário radical e põe em seu lugar uma criação imaginária específica.

A moral é entendida por Nietzsche como *teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida'*. (1997: 25) e ela tem como promover a saúde de uma cultura, o que estará na dependência das fontes em que são criados seus valores, se de um modo de viver afirmativo ou de uma vontade que se volta contra a vida.

A sua pesquisa genealógica da moral vincula-se à tematização do niilismo. Como o ser humano não consegue viver sem uma finalidade e sem interpretações enraizadas em terreno seguro, preferindo *querer o nada a nada querer* (s.d., g: 89), a não se aperceber de que a verdade é fruto de ilusões sobre a imprevisibilidade do ser humano e de sua relação com o mundo, um instinto profilático dá origem ao ideal ascético, que oferece um fim e um sentido a essa humanidade que não consegue respostas a sua ambição de certezas, a sua incapacidade de viver no rio do devir. A paixão humana, os instintos por não terem como ser aprisionadas na certeza acabam por ter como destino, o sobrenatural: Deus.

Buscando certezas e identidades é como o homem se defende da alteridade, é como reage à angústia da divisão, de ser múltiplo, em seus instintos e de não encontrar respostas estáveis e duráveis para sua existência única no cosmos.

Pelo auto-sacrifício, pela repressão dos instintos mais significativos, o homem cria ideais que negam a vida terrena; como os ideais religiosos, os filosóficos e os científicos. E, em todas essas esferas, sendo a vida sensível negada, busca-se com o instinto da espiritualidade o domínio da verdade e do ser.

Quantos valores são criados e impostos como verdadeiros dando sentido único a vários aspectos da subjetividade? Como por exemplo: o "ser" feminino e

o "ser" masculino, a que nos sentimos compelidos a corresponder e que são determinantes na subjetividade?

Para Nietzsche, o niilismo, *o querer o nada*, a necessidade de verdades que nega a vida sensível e terrena, que é incapaz de viver no rio do devir, não é uma característica perpétua e derradeira do homem, suas raízes vêm de Sócrates, de seu discípulo Platão e do cristianismo. A história do moderno ser humano ocidental pode ser compreendida como um processo que vai desde o disfarçamento, pela moral cristã, do estado de niilismo, da angústia diante da diversidade inerente ao próprio ser humano e à diversidade do mundo, até o momento que ele chama de claridade que é o da constatação da morte de Deus, quando se torna possível o pensamento afirmativo sobre a existência e o mundo. Essa é a possibilidade que Nietzsche anuncia não só para o homem oitocentista mas para o homem futuro, dos próximos séculos que, com a morte de Deus, já não tem estrelas a indicar seu caminho e flutua no vazio sem tocar no fundo. Não há mais sentido na submissão à moral anti-natural e à metafísica do outro mundo.

Esse momento, que o filósofo tem como tão especial, não é percebido da mesma forma pelo homem europeu do século XIX. Enquanto Nietzsche vislumbra uma possibilidade para reconstrução de uma cultura mais saudável, ele mesmo vê seu contexto histórico como decadente culturalmente, onde há uma inquietação diante da ausência de fundamento para a existência:

*Tudo aquilo que o homem colocava acima de si próprio, tudo aquilo que amava com todo seu coração, tudo aquilo que o fazia um homem, que o distinguiu do animal, o elevava acima da simples animalidade, tudo aquilo que durante vinte séculos fulgia como estrela cintilante por cima da paisagem de sua vida — tudo isso revela subitamente um sentido obscuro (..) um fundo inquietante, aterrador ( Fink, 1988: 164).*

Paradoxalmente, no momento em que o niilismo se aprofunda na obscuridade é que o filósofo vê a chance de iluminação total como que sob o sol do meio-dia, onde não há sombra, e o que se vê é esse fundo *aterrador*, sem mais sombras, onde não faz mais sentido a dicotomia entre mundo inteligível e da aparência.

Esse seria um tempo de transição em que as formas e atitudes da vida são de uma profunda ambigüidade; da visível decadência e ao mesmo tempo do vislumbre da eclosão de um novo vigor que seria pós-metafísico, pós-moderno. Por isso torna-se necessária, para o filósofo, a crítica radical da religião, da moral e da metafísica, em prol de uma perspectiva trágica como modo de ver o mundo, como uma apologia do ser humano.

Para Nietzsche, o homem que se desconhece em sua multiplicidade e em suas contradições, que dissimula seu espírito criador, mas que deseja tornar-se ele próprio deve pretender ser destruidor do além moral metafísico, da idéia de Deus, abolindo a diferença hierárquica entre o ser e a aparência, entre o verdadeiro e a "ilusão", porque o Ser e a Verdade só existem também como aparência e ilusão.

#### **2.4. A sombra de Deus no Pensamento e na Ciência**

Como a moral a que Nietzsche se refere é fundada no imperativo da veracidade, este ao ser aplicado em seu extremo acaba por levar o homem

a perceber que a moral cristã carece de fundamentos de verdade. Surge então o movimento iluminista com pretensões de libertar o homem da religiosidade.

Mas é o mesmo impulso para a verdade que ainda move o Iluminismo, não ocorre, portanto, uma ruptura entre os ideais religiosos e metafísicos e os pontos fundamentais iluministas: a natureza, a liberdade e os direitos fundamentais. A verdade deixa de ser concebida como transcendência divina, mas na medida em que há uma natureza das coisas, estas passam a ter um próprio específico, privadas da possibilidade do caráter aleatório, de existirem no devir:

*Todas as coisas, notadamente o homem, depois a sociedade dos homens, depois a história dessas sociedades, diz Rosset (1989 : 177).*

Ao homem, à sociedade e à história são atribuídos conceitos universais abstratos, tidos como verdadeiros, como uma extensão da metafísica, que não tinha mais como ser promovida pelo cristianismo (Rosset, op.cit: 180).

*Com o Iluminismo, a palavra natureza vem preencher um vazio, deixado pelo abandono da idéia religiosa de 'substancia' ou de 'essência' e herda suas características metafísicas (Rosset, op.cit: 176). O culto da natureza é fundado na razão segundo leis universais de caráter abstrato, dogmático e universalisante, constituindo assim uma espécie de religião natural. Tanto as "leis" de Deus, quanto as "leis" da natureza envolvem a verdade absoluta.*

O desenvolvimento da ciência que em seu estágio mecanicista passa a assenhorar-se da natureza e a poder tudo explicar, mais o pessimismo filosófico, a estética do romantismo e também a emergência dos movimentos socialistas europeus substituem a idealidade superestrutural do Deus cristão. Mas

o que ocorre é que ainda assim são mantidas as mesmas categorias éticas, epistemológicas e estéticas. No lugar de Deus estão as idéias, que Nietzsche considera *reativas* no que toca ao niilismo, e universais com relação à humanidade: sociedade livre, ciência, progresso, felicidade para todos, confirmando que não há mudança profunda, permanecendo instituída moralmente a superioridade do bem e da verdade, como um cristianismo secularizado de herança platônica-aristotélica.

Na raiz desse ateísmo moderno encontra-se o absolutismo, reverenciado, segundo Nietzsche, por todos os filósofos (Machado, 1997: 66).

Lê-se no aforismo *Lutas novas*:

*Depois da morte de Buda sua sombra ainda se mostrou durante séculos numa caverna; sombra enorme e aterradora. Deus morreu, mas os homens são de tal modo que haverá ainda, talvez, cavernas nas quais sua sombra se mostrará....*  
( s. d. a: 94)

Entre a metafísica e a religião cristã existe uma notada homogeneidade quanto ao ideal ascético, onde a verdade é postulada como Ser, como Deus, como instância suprema, e não como a vida e existência em sua plenitude. Nietzsche toma os pregadores da vida eterna como pregadores da morte por suspirarem por doutrinas de renúncias e de cansaço, evocando a vida como sofrimento, a volúpia como pecado, o parto como algo penoso exaltando o sentimento de compaixão. A condição de redenção desse homem só é possível através de Deus, pelo desprezo tanto do corpo quanto da terra, como quem não quer nem mesmo querer ( s.d. d: 150).

O homem moderno substitui a teologia pela ciência, o sonho dogmático pelo olhar antropológico, substitui o ponto de vista de Deus pelo ponto de vista do homem. Assim como também coloca no lugar da autoridade de Deus e da Igreja a autoridade do homem, considerado agora como consciência e razão. O desejo de eternidade é substituído por projetos voltados para o futuro como no ideal de progresso, a beatitude celeste pelo bem-estar terrestre. Nesses ideais, o filósofo vislumbra a intransigência do homem da razão com relação ao Outro, que não poderá deixar de corresponder aos princípios valorizados e “verdadeiros”.

Nietzsche descreve metaforicamente a morte de Deus, que seria também o fim dos fundamentos, da “existência” e da valorização exclusiva da essência, como o esvaziamento do mar, o apagamento do horizonte, o desligamento entre a terra e o sol (Machado, op.cit: 49).

*(..) A destruição das ilusões religiosas vos deixa a impressão de um vazio inquietante e de uma privação (...) então renasce um 'outro mundo', mas longe de ser um mundo religioso, é apenas um mundo metafísico. (Nietzsche, s.d. a: 114)*

Ou seja, para Nietzsche a religião e o Iluminismo são as duas faces de uma mesma moeda, da mesma angústia diante da alteridade.

O insensato de Nietzsche que anuncia a morte de Deus diz:

*(..) Como podemos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós? Longe de todos os sóis? Não estaremos caindo incessantemente? Para a frente, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não erramos como através de um nada infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? (...) (s.d. a: 103)*

Um mar, horizonte e sol, uma outra forma de encaminhar a mesma vida é o que Nietzsche anuncia como possibilidade de sair desse niilismo que se aprofunda no contexto histórico do século XIX. Nesse momento, o *último homem* não tem mais valores aos quais se apegar, nem amor, nem criação, e possivelmente ele *não mais arremessará a flecha de seu anseio para além do homem* (Machado, op.cit: 54), apesar de acreditar que inventou a felicidade, reduzindo o trabalho a um passatempo, desistindo do que é penoso, conquistando segurança e conforto, considerando que todos são iguais, numa vida de pequenos prazeres.

Essa vida moderna que se torna dominada e iludida pela segurança e conforto material, pelo passatempo, pela contemplação, sem apego à criação e ao amor desagrada a Nietzsche. O preenchimento da angústia da existência através da adoção de valores frágeis, tornados soluções, leva o ser humano e a cultura à decadência.

Há portanto, para o filósofo, duas possibilidades para o homem europeu: o *último homem*, que é aquele que declina, e o super-homem, o ascensional. O primeiro fundando a existência em valores metafísicos, na idealidade, o segundo no plano terreno. O niilismo negativo da metafísica e do cristianismo que seria passivo, tem uma continuidade no niilismo reativo da modernidade que coloca a ciência no lugar de Deus. Permanece aqui a negação do caráter determinante da vida em prol da valorização de instâncias idealizadas, como na moral metafísica e cristã. No mesmo espaço da moral, ou dos valores que instituem a superioridade do Bem e da Verdade, ao invés do Deus cristão, agora tudo o que é idealizado diz respeito ao homem nas suas relações sociais.

O que Nietzsche considera problemático é que na medida em que a idéia da onipotência divina se torna superada por idealidades em torno do homem há um aprofundamento do niilismo. Não havendo mais nada no plano do absolutismo divino para o homem acreditar, ele coloca em seu lugar ideais, como o de igualdade, sobre a qual ele discorre:

*A igualdade, certa assimilação efetiva que se manifesta na teoria de igualdade de direitos, pertence essencialmente a uma civilização decadente; os abismos entre homem e homem, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser cada um algo, de distinguir-se, o que denomino o pathos das distancias, é o que é próprio das épocas fortes. A força de expansão, a tensão entre os dois extremos, é cada dia menor.... os próprios extremos se apagam e se confundem na analogia. ( s.d. c: 105)*

Como ideal moderno está também a idéia de progresso, contra a qual o filósofo argumenta:

*Ao contrário do que hoje se tem por verdadeiro, a humanidade não representa um progresso para algo melhor, mais forte ou mais elevado. O 'progresso' não passa de uma idéia moderna, ou seja, de uma idéia falsa. Vale o europeu moderno bem menos que o europeu do Renascimento. Desenvolver-se não significa forçosamente elevar-se, aperfeiçoar-se, fortalecer-se. ( 1988: 16)*

Por trás da idealidade moderna da igualdade e do progresso, o filósofo identifica o mesmo sentimento que sustenta a metafísica e a moral cristã: um sentido de causalidade que atribui ao mundo e às coisas uma exterioridade, distante e desvinculada do homem como sujeito da criação. O que por um lado, como já se viu, promove a segurança, mas por outro, faz com que o homem não se

coloque como constituidor, ele mesmo, do mundo. O trágico, o caos, a alteridade não são reconhecidos como inerentes a sua existência pessoal.

Mas como seria a saída da condição de niilismo pessimista e reativo desse homem moderno para o niilismo ativo, como afirmar a existência, sem pensá-la como algo dependente de fatores e condições externos a ela?

## 2.5. O niilismo

A definição de homem elaborada por Nietzsche em seu pensamento tem uma dupla interpretação, diz Fink:

*(...) ele oscila entre uma concepção que permanece na esfera do simples humano, nela distinguindo os extremos do tipo criador e do não criador, do gênio e do homem do rebanho, e uma interpretação mais profunda da humanidade que, além de todos os humanismos, compreende o homem como investido de sua missão cósmica, como sendo o lugar da verdade do todo. (1988: 37)*

O homem criador, chamado por Nietzsche também de *gênio*, estaria a serviço de uma outra verdade que não seria caracterizada como um conhecimento fixo e cristalizado, mas conhecimento do *fundo do mundo* (Fink, op.cit: 36), do Uno primordial. *O gênio é um instrumento do fundo criador da vida que na criação artística contempla o reflexo da sua própria natureza (ibid).*

O fundo primordial proposto por Nietzsche não é apenas capaz de criação, mas também de destruição, diz Fink (op.cit: 28). No devir das coisas,

está já a semente do declínio, no prazer de engendrar e de amar palpita também prazer de morte, do aniquilamento. No jogo trágico manifesta-se o jogo universal de ser, da grandeza da existência (ibid).

Há, como vemos, uma diferente idéia de unidade que aqui é constituída da tensão entre identidade e diversidade, primando pela contradição. Tudo o que existe é essa unidade, o mundo, a natureza, o homem. Tudo se caracteriza pelo movimento de criação e destruição. Ao valorizar o movimento de tensão da unidade, Nietzsche diz que o homem se destaca perante os demais, quando mais ele é criador, quando mais espontaneamente é poeta, pensador, artista, ou seja, criador de valores, de alterações. Do mesmo modo, para Castoriadis (1987: 51), o indivíduo pode se libertar pela linguagem e não apenas submeter-se a normas e regras lingüísticas. Pela linguagem pode haver uma *auto-transformação*, no sentido da autonomia trágica, do encarar abertamente a possibilidade da própria *auto-destruição*, do arriscar-se.

O imaginário radical, a criação, o Uno primordial, abismo e enigma, natureza e essência do homem, jogo universal do ser são apresentados por Nietzsche e Castoriadis como origem e matrizes da vida, sem ter como serem definidos como um sentido, um valor ou uma idéia e que tanto o indivíduo quanto as sociedades buscam ocultar por meio de instituições rígidas e fixas, como os conceitos, como as ideologias de todo tipo, deslocando com isso para fora de si o Caos: a alteridade absoluta.

Na celebração da tensão criativa, o homem tem a capacidade de agir como instrumento da natureza, do Uno primordial e do Caos e celebrar a vida que é a existência num mundo onde não existem fundamentos nem

essências, onde o ser é reduzido a puro acontecimento interpretativo (Vattimo, 1990: 91).

Não é o que ocorre com o homem inserido em cultura milenar que tem como um de suas características mais marcantes a super valorização da busca de soluções finais e da ordenação rígida do mundo como forma de organizar-se subjetivamente.

Há nesse tipo de vivência a impossibilidade de viver o horror da ausência de autonomia e de controle sobre si mesmo, da percepção de que o não eu, a alteridade constitui também o próprio eu.

Nos ideais da modernidade oitocentista prevalece o pensamento pessimista diante da constatação do caráter de ilusão das coisas e do mundo, que é determinante para o movimento do romantismo, onde a arte (com grandes influências sobre o senso comum) é caracterizada pelo negativismo e pelo sentimentalismo. O descontentamento a respeito de valores pessoais do artista é que move a criação. Nietzsche anuncia como alternativa a esse estado psicológico de pessimismo, um contramovimento a que ele denomina de *transmutação de todos os valores*. Esse movimento, segundo ele, viria depois do niilismo e, ao mesmo tempo, pelo niilismo, já que neste é que se encontraria o último limite lógico dos grandes valores, da rejeição à contradição.

Para Fink, esse niilismo seria um estado intermédio, uma transição, um meio-tempo durante o qual uma época chega ao fim e uma nova época se inicia, quando *Fim e principio se entrelaçam* (op.cit:166).

Nietzsche apresenta um espaço onde é possível se definir alternativas sadias de existência para o homem, como uma arte com gosto pelo trágico, para quem saiba viver no horizonte aberto do mundo.

Diz o filósofo :

*Vede que surge a contradição entre o mundo que veneramos e o mundo que vivemos, que somos. Resta-nos: ou suprimirmos nossa veneração ou suprimirmo-nos. O segundo caso é o niilismo (...) enquanto cremos na moral, condenamos a existência ( s.d. d: 85 e 91)*

Num primeiro estágio, o niilismo é visto como um movimento, como tendências da vida que visam ao Nada, quando o homem, movido pelo pessimismo, pela consciência do caos e da "insensatez" do devir, pela sensação paralisante, provocada pela total estranheza como o sentimento de ser lançado num mundo labiríntico e incompreensível, procura saída na moral cristã e na metafísica. Para Nietzsche, o homem concebe o Todo e o Absoluto, distantes dele, com a finalidade de dar crédito a seu próprio valor (s.d. c:89). A alma navega assim na idéia de um domínio e de um governo superiores, sentindo-se a própria forma material da divindade. Com isso, o corpo que é da esfera do sensível, é tratado asceticamente, com distância.

Para transposição, superação e consumação desse niilismo, Nietzsche propõe uma saída pelo próprio niilismo, ou seja, a partir dele uma perspectiva trágica da existência, agora como um niilismo potente e vigoroso e não mais pela perspectiva pessimista daqueles anos oitocentos.

## 2.6. A perspectiva trágica como um nihilismo afirmativo. A valorização da alteridade.

A consideração de que há, de um lado o homem e de outro, forças exteriores às quais seria ele também exterior, é significativa para compreensão da perspectiva trágica. Na tragédia grega, o homem seria o artífice da sua própria perda, já que as forças cósmicas, exteriores, naturais estão também nele próprio. A estranheza diante das forças provenientes do exterior não é maior do que as que habitam a própria profundidade humana. Portanto, à estranheza exterior corresponde uma estranheza interior.

A experiência da multiplicidade, da alteridade, segundo Tavares d'Amaral (1995: 80), veio sendo contida ou liberada ao longo dos últimos milênios. Digamos que a alteridade tenha sempre estado presente e, por ser admitida, tem sido vivenciada, dependendo do contexto sociocultural, com temor ou euforia. Alguns séculos antes de Cristo os gregos tinham uma experiência ambivalente da tensão cósmica, o que significa que para eles, quando era instaurada a ordem, o que havia era ordenação do Caos, em movimento de união e de oposição, de articulação entre o uno e o múltiplo, da identidade e da diferença, em todas as esferas, que não se desvinculam. Também os sofistas e os estóicos deram maior espaço e amplitude ao jogo do diferente, do múltiplo e do plural, mas a metafísica e, posteriormente, a ciência acabam construindo no ocidente a experiência racional da unidade como sendo absoluta e universal, como um movimento perpétuo e inalterável.

O homem, que é sujeito da criação, por temor do múltiplo, da alteridade, vistos como caos e abismo, como mergulho num universo de diferenças, de

mutabilidade, é capaz de fazer com que instrumentos de sua criação, como a linguagem, um dos seus maiores recursos expressivos, bem como outras instituições, se tornem fixas, passando a serem consideradas imutáveis, verdadeiras, naturais, absolutas e até banais, a despeito do que caracteriza sua verdadeira essência, que é a capacidade dele próprio de transcender-se, de transformar, de criar, de alterar a si mesmo e as suas próprias criações.

Essa angústia da divisão, o horror à alteridade, se sobrepõe à religião e à filosofia permanecendo nos movimentos que pretendem a universalização abstrata como forma de aprisionamento da singularidade múltipla do homem e das coisas.

A experiência subjetiva do olhar, como interpretação do mundo, quando impregnada de racionalismo, religioso ou moral, generaliza e busca identidades fixas, promovendo uma redução e simplificação daquilo de que está tratando. A experiência do olhar, quando ocorre por via de um outro prisma que reconhece as singularidades complexas, daquele que vê, e do mundo, produz uma interpretação que Rosset chama de diferencial (1989: 75).

No primeiro caso, pode-se dizer que a relação com a realidade se desenrola propositadamente em repetições, que Rosset chama de repetição-lugar-comum (*ibid*), significando rigorosamente que existe o retorno do mesmo. Na segunda situação, que não significa oposição à primeira, a repetição é operante, diferencial, o que implica *retorno de um elemento diferente a partir de uma intenção do mesmo*, onde se pressupõe:

*(...)um pluralismo irreduzível a qualquer unidade ou síntese, mas que ao mesmo tempo é trágico e jubilatório, tanto nos gregos quanto na teoria nietzscheana do eterno retorno (ibid).*

A visão do eterno retorno, uma das principais formulações de Nietzsche, implica uma reparição da diferença, da alteridade no que é singular, no mesmo, enquanto diferença, segundo Rosset, trata-se de *uma reparição de um novo singular que faz renascer o mesmo do júbilo devido à diferença* (op.cit: 78).

Essa reparição de um novo singular só se faz possível, para o pensamento de Nietzsche, na medida em que não há mais como se “elevar” o eterno acima de um tempo que não seja terrestre, como o é feito na crença do absoluto, da eternidade e transcendência associados a um ideal supra-terrestre e metafísico. Sem Deus, o homem que passa a ser ele mesmo o criador, tem como conhecer a sua transitoriedade como terrena, como eternidade, como eterna repetição (Fink, 1998: 120).

A crença no absolutismo de Deus é um desejo de infinitude, de negação da existência mutável. A relação com o tempo sob esse prisma é de sofrimento como estrutura fundamental da existência humana, a expressão do desejo de unicidade diante da não permanência, da irreversibilidade das coisas, do tempo que devora e que destrói.

Com o *Eterno Retorno* um outro olhar é dirigido ao tempo, o olhar da alegria como abertura da existência ao mundo. Uma alegria que não significa o pequeno prazer, a excitação dos sentidos, mas um modo de compreensão exuberante. Segundo Fink :

*A HEDONE [em grego, prazer] é a felicidade da poesia, a felicidade do homem que apenas passa, do homem que desaparece e é levado pelo tempo, que no abraço sente uma existência pura, plena e completa, uma existência irrefutável e incontestável (op.cit : 121).*

Na visão nietzscheana da alegria sobre o tempo há uma sabedoria trágica da afirmação da vida, como uma celebração da existência em cada instante, no efêmero e fugidío ( Brum, 1998: 116).

Essa perspectiva nietzscheana é esboçada a partir de sua compreensão da Tragédia Grega, que é diferente da visão aristotélica e do pensamento de Schopenhauer. Para Aristóteles, a Tragédia Grega teria uma função catártica de purgação – catharsis- . Para Schopenhauer, a tragédia serviria como um estimulante à resignação. Já Nietzsche vê a tragédia como um espetáculo exaltante e tônico. ( op.cit: 104 )

Na linguagem da tragédia Nietzsche encontra elementos para a reflexão sobre o homem. A condição do herói da tragédia, que une sofrimento à jubilação, *conduz a uma visão paradoxal e potente: a vida, tal como é mostrada na tragédia, deve ser reafirmada em seu caráter sofredor e efêmero ( ibid ).* Ou seja, é na Tragédia grega que o filósofo encontra o centro de sua visão jubilosa da arte e da existência, da celebração da vida, que é vista por ele como conflito, como impregnada de tensão que não têm que ser superados.

E é pela tragédia que Nietzsche configura sua visão de arte como atividade estética, como *aesthesis*, como sensação, sensualidade, sensibilidade, experiência, vivência, o que difere da visão romântica moderna predominante em seu contexto, onde a arte é contemplativa, pretendendo o conforto e a segurança como um prazer calmante.

O filósofo se afasta da concepção de Shopenhauer de Vontade, vista por este como força não estética. Na visão nietzscheana, Shopenhauer *faz uma depreciação niilista da vida aos instintos contrários ( s.d. c: 95).*

Diz Nietzsche sobre Shopenhauer:

*Interpretou um após outro, a arte, o heroísmo, o gênio, a beleza, a compaixão, o conhecimento, o desejo da verdade, a tragédia como consequência da negação ou da necessidade de negação da vontade.(..) Shopenhauer fala da beleza com um ardor melancólico. Porque? Porque vê nela uma ponte pela qual se pode ir mais longe. A beleza é para ele emancipação da vontade por alguns momentos, e atrai para a emancipação eterna. Elogia-se sobretudo como redentora do foco da vontade, da sexualidade; no belo vê a negação do gênio da reprodução. ( ibid)*

Nessa concepção de consciência estética o intelecto não serve à vontade, nem à contemplação estética, correspondendo a um ideal ascético, contrariando o que é do domínio da vida; a vontade, a sensualidade e a sexualidade, como pensa Nietzsche.

Para Nietzsche, na consciência estética não ocorre a supressão da sensualidade, mas sua transfiguração, sua metamorfose, o que faz com que não apareça mais na consciência como excitação sexual. ( s.d. e: 100). O filósofo cita Stendhal, que, ao contrário de Shopenhauer, diz que a '*beleza é uma promessa de felicidade*', e que o mais importante na beleza é a excitação da vontade (do interesse) (op.cit: 95).

Cabe ressaltarmos que as duas visões, a nietzscheana e a de Shopenhauer sobre a existência, desdobrando-se na questão da arte, são de suma importância para nosso encaminhamento da questão da alteridade. Para ambos os filósofos, diz Brum, *a arte é uma potência humana da aparência que surge como um verdadeiro espelho de suas visões de homem e da existência* (op.cit: 116). A estética shopenhauriana é um elogio da contemplação, da redenção pelo estado particular que nos permite fugir do mundo. A estética nietzscheana, que faz o elogio das

aparências, concebe uma arte capaz de reconciliar o homem com a existência. Nietzsche a denomina arte afirmativa ou dionisíaca. (ibid).

Ambas as visões tomam o homem e a existência como desprovidos de ilusões, marcados pela incapacidade da felicidade durável. Mas, são como que dois tipos de heroísmo, um ascético, o de Schopenhauer, o outro, o de Nietzsche, exaltante. No primeiro, uma busca orgulhosa de libertação absoluta pela fuga, com um certo horror ao processo mutável e doloroso que constitui a vida. No outro, a doutrina do dionisíaco que é capaz de transfigurar a miséria da existência, como processo vital onde aparecem os elementos cósmicos.

O dionisíaco, a visão de homem trágico se diferencia do pessimismo romântico, que por desencantamento não aceita e desaprova a idéia de um mundo cheio de dor, como no pensamento de Schopenhauer. Também o dionisíaco é colocado como alternativa ao cristianismo, que nas considerações de Nietzsche torna o mundo culpado desde o primeiro homem (Brum, op.cit: 73). Para Nietzsche, o sofrimento humano é também, como para o pessimismo de Schopenhauer, o *a priori* da filosofia. Com um assombro diante do mundo, o ser que se interroga:

*Sente a sua fragilidade, a sua ausência de necessidade, o seu caráter contingente" (...) Mas, o homem dionisíaco é um sábio trágico; ele tem 'a volúpia de viver segundo a lógica da vida, a da vontade de potência' (Brum, op.cit: 73).*

A visão dionisíaca é caracterizada por uma compreensão profunda da natureza paradoxal do homem e pela escolha afetiva que ele faz diante do fenômeno da dor da constatação de que a vida não é, aceitando alegremente sua

dimensão mutável e o jogo justo e inocente, apesar do caos e sofrimento que caracteriza a existência.

Pode-se destacar em seu pensamento a exaltação da experiência da multiplicidade na valorização do jogo de contradições, da ambivalência. O niilismo trágico, partindo do pessimismo, da constatação da fragilidade, da ausência de necessidade e do caráter contingencial da existência, contrapõe-se à visão desiludida, amarga e angustiante da filosofia pessimista de Shopenhauer, frente a um mesmo assombro diante do mundo.

O pensamento de Shopenhauer que muito influenciou as idéias oitocentistas, é um niilismo reativo, pois, apesar de entender a ideologia religiosa como uma forma de aniquilamento do homem em favor de Deus, desloca a mesma submissão a uma ordem externa e absoluta para ideais metafísicos, como o Iluminismo. Não é um pensamento trágico, mas metafísico, busca na universalidade abstrata das coisas e do mundo a tranqüilidade e a segurança de que necessita diante do que Castoriadis denomina, como já falamos, de alteridade radical.

Ao identificar na concepção nietzscheana de niilismo uma condição para uma filosofia pós-moderna ou para o ultrapassamento da metafísica, Vattimo afirma :

*O niilismo existe em ato, não se pode fazer um balanço dele, mas pode-se e deve-se procurar compreender em que ponto se encontra, em que nos concerne, a que opções e atitudes nos convoca. Creio que a nossa posição em relação ao niilismo ( que significa a nossa colocação no processo de niilismo) possa ser definida mediante o recurso a uma figura que aparece com freqüência nos textos de Nietzsche, a do 'niilista consumado'. O niilista consumado é aquele que compreendeu que o niilismo é sua (única) chance. O que acontece hoje com relação ao niilismo é o seguinte: começamos a ser, a poder ser, niilistas consumados. ( 1996: 3 )*

Para Vattimo o que caracterizaria a consumação do niilismo, como o que é proposto por Nietzsche com o pensamento trágico, seria a não reivindicação de valores supremos, "verdadeiros", a não pretensão de re-propriação, de totalização e redução já que não haveria mais sentido no próprio, no conceito absoluto. Seria pensar as ações sem orientação baseada na origem ou no fundamento, mas na proximidade. Seria o fim da época de superação, de que haverá sempre algo melhor futuro, que pode ser identificado como signo da modernidade, portanto o fim da redução do ser ao *novum* pelos ideais do progresso. Ao invés da busca do *novum*, que prima pelo desmascaramento e dissipação de erros em nome de outra proposta, mais nova e melhor, no niilismo trágico há uma visão dos erros como fonte de riqueza que nos constitui e que dá interesse, cor, ser, ao mundo (Op.cit: 174).

A pós-modernidade apenas começou, diz ainda Vattimo : *a identificação do ser com o novum continua a projetar a sua sombra sobre nós, como o Deus já morto de que fala A Gaia Ciência. (ibid).*

Mas algo existe da ordem da natureza constituindo-se, inexoravelmente, num diferencial que é universalmente concreto: a dupla forma do gênero humano, feminina e masculina. Um diferencial universal que não tem como ser conceituado absolutamente, não há nada que possa dar conta de definir essa diferença, a não ser no que toca à anatomia dos corpos. Não existe uma verdade sobre a diferença dos sexos. Os modelos identitários a respeito dos gêneros são construções culturais relacionadas ao pensamento, à moral e à ética implementados. A excessiva valorização do mundo inteligível racional em detrimento do mundo sensível da aparência, pode corresponder o modo como foi encaminhado na cultura

ocidental a hierarquização de valores entre o feminino e o masculino. À possibilidade de convivência de contradições, de aceitação do caos e do devir, de não haver soluções finais, nem verdades universais abstratas, do pensamento trágico de Nietzsche, da pós-modernidade, corresponde um outro encaminhamento cultural da diferença na construção da subjetividade. Como será visto a seguir.

### 3. O MODERNO PÓS - MODERNO E A SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA

#### O vazio moderno- pós- moderno

*O vazio, na cultura japonesa, não é assim tão vazio: está ocupado por existências e não - existências e define-se pela tensão entre umas e outras. Separando-se o vazio da plenitude não há uma oposição; apenas, o espaço de uma relação de reversão: uma coisa reverte na outra, infinitamente. Nem para esta nossa cultura de derivação européia o vazio será inteiramente vazio; como conceito teórico, talvez; quando se trata de operar sobre ele, entendê-lo como vazio parece-nos pura impossibilidade, o que nos coloca bem mais perto da visão oriental do que nos parece. Assim, uma fábula japonesa poderá ser significativa também para nós: um estrangeiro, no Japão, quis iniciar-se na prática do Kyudô, 'o caminho pela arqueria'; no primeiro tiro, sua flecha não acerta no centro mas atinge o alvo, e isso o anima; em seguida, porém, o mestre entrega-lhe outro arco, sem flecha, para seu próximo tiro: atirar sem flecha, atirar no vazio, era a razão do Kyudô. Ou de um ensaio sobre o moderno e o pós-moderno.*

Teixeira Coelho (1995: 11)

### 3.1. Sobre o vazio e a pós-modernidade

A perspectiva habituada a buscar uniformidade entre conceitos consagrados e seu objeto de conhecimento poderá colocar-se frente à idéia de Vazio e do Nada trágico como que diante da falta de sentido das coisas, do mundo e de si mesmo, como faria o pensamento metafísico e racionalista, não apenas do século XIX, mas também da época atual.

Para o pensamento trágico, não há como se definir o “existente” a partir de conceitos. Nada do que foi concebido e que é concebível é admitido como existência para o trágico. Mas, o que é excluído da existência não é propriamente a noção de ser, *mas antes a coleção completa (e necessariamente provisória) de todos os seres pensados até o presente.* (Rosset, 1989: 103)

O ser na perspectiva trágica pós-moderna fica aberto ao impensado, e por isso há uma outra idéia de diferença. Aqui a cultura, a pessoa, sempre mais relacionais, menos pontuais e fechadas, constituem-se na *tensão entre a repetição e a diferença*, numa busca da *diferença do relativo*, oposta à *diferença da convergência concentradora* (Teixeira Coelho, 1995: 223).

Pode-se aproximar o pensamento trágico da prática do “kyudô”, mencionada por Teixeira Coelho, onde há um arco sem flechas para exercitar a arqueria: não há uma única e convencional direção. Não se pretende atirar uma flecha no centro do alvo e sim exercitar a possibilidade de criar e recriar inúmeras jogadas de flechas. O que não implica sua redução a uma anti-ideologia. Esta, resulta da ideologia, já o pensamento trágico e pós-moderno reconhecem tanto o caráter vão da ideologia quanto da anti-ideologia, munidos de

um outro olhar, de uma espécie de saber a mais, onde o discurso anti-ideológico se esforça para demolir, o discurso trágico constata que nada foi construído.

Ao se aproximar a idéia de pós-moderno do pensamento trágico pode-se observar o que os afastam de um pensamento que não é trágico nem pós-moderno:

- A tarefa do pensamento não trágico seria arrumar a desordem aparente, fazendo surgir relações constantes e dotadas de inteligibilidade, assegurando assim à humanidade e à teoria, como diz Rosset, *a outorga de uma melhora em relação ao mal-estar vinculado à errança no ininteligível (...)* Há uma esperança secreta de que à força da inteligência, de penetração, de ardil é possível dissolver o mal-estar e obter a felicidade. (op.cit: 14) O que seria ao mesmo tempo um ato reconstrutor e salvador, sério e tranquilizador, metafísico e religioso, onde a ordem do pensamento ascende à desordem dos “seres”;

- À margem desse pensamento, o pensamento trágico tem como alvo dissolver a ordem aparente para reencontrar o caos, a desordem, o acaso, o silêncio, por considerar a impossibilidade das soluções finais quanto ao mal-estar e à felicidade.

(...) o pensamento aqui em ação tem por propósito dissolver, destruir, desfazer—de maneira geral, privar o homem de tudo aquilo de que este se muniu intelectualmente a título de provisão e de remédio em caso de desgraça ( Rosset, op.cit: 14)

- O trágico e o pós-moderno referem-se à lógica do pensar, descobrindo-se incapazes de tornar o mundo inteligível, porque não há ‘A’ verdade de um mundo trágico, nem de um mundo pós-moderno. A única constatação da filosofia trágica é a impossibilidade de constatação, colocando-se

por isso como incapaz de erigir uma constatação, nem mesmo a constatação de que não há sentido nas coisas e no mundo, que seria a idéia mais desprovida de sentido, o contrário de nada. O que “existe” é o que não é nem natureza, nem ser, nem objeto adequado do pensamento. O acaso a tudo pode obedecer, portanto não há como se constatar a falta de sentido (op.cit: 22).

O pensamento que não é trágico e não é pós-moderno liga-se a uma lógica do mundo que assegura uma existência, uma permanência e uma natureza dada e constituída. Há sempre a afirmação de um ser fixo, sobre o qual o pensamento repousa e constrói representações. É nesse sentido, que se torna imprescindível para a lógica do não trágico afirmar, por exemplo, mesmo a dor, antes do que não afirmar nada. Porque o sentimento de permanência é necessário.

Para Teixeira Coelho, não há como consolidar a idéia de pós-modernidade como um corpo claro de tendências e propostas com lugar demarcado no panorama cultural:

*(..)por um lado é fácil entender por quê: faz parte de sua natureza escapar daquilo que poderia prende-la a uma identidade fixa, de tal forma que não é fácil, nem para ela mesma reconhecer-se em seus próprios reflexos. (op.cit: 7)*

E para afirmar algo a seu respeito alguns dos opositores do pós moderno, durante algum tempo, descreveram-no como continuação da modernidade ou como instrumento de mistificação e opressão a serviço do capitalismo triunfante (*ibid*). Isso porque, se só tenho condições de pensar por um modo racional-identitário, definindo meu objeto dentro de uma lógica fechada no começo, meio e fim, não

tenho como experimentar determinado conhecimento que oferece, antes de tudo, ambigüidade. No trágico e no pós-moderno, antes, é necessário dissolver a ordem e a sistematização para explicar o mundo.

Rosset ( op.cit: 11), introduzindo a visão trágica diz que ela pode ser considerada como oposta à simplicidade do olhar, à visão do Um. A visão trágica é visão do múltiplo, do impensado e não designável que, *levado a seus limites, torna-se cego, culminando numa espécie de êxtase ante o acaso.*

Teixeira Coelho observa que a utilização da palavra “moderno” em nossa cultura ocidental, para se auto denominar, pode indicar um distanciamento da tendência à *reivindicação da permanência que se pretende, não raro, especial, superior e exclusivista* ( op.cit: 13).

Vários povos e civilizações, como o nipônico, o judaico, o islâmico, deram-se nomes visando a permanência de valores; seja de uma divindade, uma virtude, um destino ou uma fraternidade.

*Mesmo o Brasil teve um vínculo com um totem da permanência relativa (...) a árvore do pau-brasil, essa madeira vermelha de cuja cor fomos alienados a ponto de não sobrar traços dela em qualquer de nossos emblemas e consciências, reprimida que foi para baixo de verdes e amarelos.(.) É verdade que nosso totem vermelho não era um deus, nem uma virtude, nem uma fraternidade; não era em suma, nenhum valor, o que é ótimo (e nisso já éramos pós-modernos) (...) de todo modo, através de cor e nome, era uma ligação com alguma permanência.(ibid)*

Sobre o termo moderno, que num dicionário é definido como *relativo aos nossos dias; aos tempos mais próximos de nós; atual; hodierno* (Globo,1993: 409), diz Teixeira Coelho, que ele mostra alguma coisa sem conceituá-la. Moderno é

uma palavra disponível, podendo ser preenchida por variados conteúdos, podendo por isso ter diferentes significados:

*'Moderno' é, assim, um índice, tipo de signo que veicula uma significação para alguém a partir de uma realidade concreta em situação e na dependência da experiência prévia que esse alguém possa ter tido em situações análogas. (op.cit: 14)*

*É oca nossa referencia, pensamento e idéia sobre moderno, diz o autor. Não há como descrever ou definir precisamente o que seja modernidade, nem reconhecer verdadeiramente alguma coisa como moderna. Teixeira Coelho toma a palavra "moderno" como um termo "dêitico", o que faz com que "moderno" seja um termo que designa alguma coisa mostrando-a sem conceituá-la; que aponta para ela mas não a define; indica-a sem simbolizá-la (op.cit:13).*

Há uma relação vazia, de ausências e presenças e por isso aberta, entre um objeto, essa palavra dêitica moderna e nossa mente, relação que pode ser feita em cada situação, conforme variar o objeto concreto e a mente de quem se coloca diante dele. A utilização da palavra moderno pode receber diversos conteúdos, já que ela não pode ser subordinada a uma única compreensão.

*Quem não tem nome próprio pode ter muitos nomes, uma multiplicidade de nomes. Esta não é em si uma condição negativa, pelo contrário (op.cit: 14).*

Essa parece ser uma idéia que o autor quer enfatizar sobre o significado também de pós-moderno, aquele que se situa depois do moderno, mas vinculado de algum modo ao moderno, da mesma forma, passível de uma

série de significados. E o moderno e o pós-moderno relacionam-se à modernidade e à pós-modernidade que se referem ao caráter, à dinâmica de uma configuração, de um processo engendrado por diversas situações, coisas, implicando reflexão.

A reflexão sobre a pós-modernidade, para o autor, é uma reflexão que se caracteriza pela ausência de flechas, como no caminho da arqueria pelo Kyudô: *O sistema da Pós-Modernidade abre-se como um buraco negro: tudo passa, tudo entra, tudo é aceito e tudo muda de qualidade no processo*( op.cit: 223).

Para Teixeira Coelho, a palavra “pós-moderno” relacionada à impossibilidade de uma única significação, como “moderno”, indica também a ausência de subordinação e de cristalização de conceitos, apontando para a valorização da diferença. Há, nesse sentido, uma tônica voltada para a diferença nessa palavra para denominar este tempo, a diferença pelo novo, o mais novo sempre. Nem a palavra “moderno”, nem “pós-moderno” têm como designar algo que venha a se cristalizar como conceito.

O autor aproxima a condição da palavra moderno ao elemento lingüístico dêitico ao que acrescento as *coordenadas dêiticas* para enfatizar essa sua aproximação:

*A situação na qual um enunciado é produzido, definido pela sua relação com o locutor (eu), com o lugar (aqui) e com o tempo (agora) do enunciado. (Dubois et al, 1998: 167)*

Teixeira Coelho inicia sua reflexão sobre o significado de moderno caracterizando-o como um termo que não tem como oferecer um único

conteúdo a alguma coisa porque isso só vai se fazer possível de acordo com a perspectiva, na dependência de experiências anteriores e a partir de uma realidade concreta, ou seja, *em situação*. Antes de qualquer conceituação, essas denominações - moderno - e - pós-moderno - já indicam a impossibilidade de se construir um sentido permanente para se discorrer sobre determinada realidade. É uma palavra que não remete à permanência, por isso, a relação entre essa palavra, o objeto e nossa mente é vazia, e será sempre, nas diversas circunstâncias, caracterizada pela mobilidade e pela capacidade de modificação. Como diz o autor: *Não é fácil apreender a natureza desse vazio do moderno - pós-moderno* (op.cit: 224)

O moderno pós - moderno, na visão de Teixeira Coelho, pode ser caracterizado por conjunções, coordenações, como também por relações inclusivistas, inseridas numa sorte de dinamismo que não visa a permanência absoluta de caráter, *especial, superior e exclusivo*.

Para Teixeira Coelho, o pós-modernismo, como o modernismo, e outros "ismos" dizem respeito à representação de um estilo, ou seja, a *uma linguagem, um código, um sistema, ou um conjunto de signos com suas normas e unidades de significação* (op.cit: 15) E está relacionado à idéia de fabricação a partir da identificação de signos que representem esse tempo, sejam produzidos por um indivíduo ou um grupo de indivíduos, passíveis de se tornarem um *signo de toda uma geração ou apenas de um recorte dela* (op.cit: 16) Os "ismos" são produções investidas de certezas, e não raro, como em alguns modernismos (e pós-modernismos), de arrogância.

No pensamento trágico que não é anti-ideológico, e não se propõe a destruir ideologias há uma espécie de "terceira visão" que é também

característica da perspectiva moderna pós-moderna. Teixeira Coelho não se propõe a realizar uma reflexão *arrogante, certa, demasiado certa* ( op.cit: 17), sobre a Pós-Modernidade.

O moderno pós-moderno trágico não pretende o dogmatismo, a imposição de verdades únicas estabelecidas *a priori* e a coação do *novum* como um diferente mais valorizado, que é a tônica da modernidade. A busca do novo como originalidade pode ser observada a partir do século XVIII, mas é principalmente no século XIX que *a originalidade assume valor supremo*. O moderno pós-moderno não se dispõe a combater esse *pathos* do novo pela intolerância, suas concepções não são afirmadas como uma única verdade, o que não quer dizer que não se constitua numa visão, numa determinada linha de visão.

Nas artes plásticas, diz Teixeira Coelho sobre a pós-modernidade:

*O artista não se vê mais obrigado a procurar aquilo que ainda não foi feito e sente-se em liberdade para voltar-se na direção do que bem entender. Não há nem mesmo um empenho definitivo em relação a si mesmo ou sua obra: hoje faz isto, amanhã sente-se livre para fazer coisa bem diferente.* ( op.cit: 122)

Diz Teixeira Coelho que o niilismo é um traço definidor da cultura ocidental, caracterizado por uma fuga do sofrimento assegurada pelo mundo da metafísica, o mundo além, o mundo superior, onde as paixões e os instintos são submetidos à tirania da lógica racional, às identidades e contigüidades em contraposição ao mundo da vida aqui -- e -- agora, *envolvida com todas as forças e conflitos que lhes são próprios* (op.cit: 108).

O niilismo afirmativo, para o autor, assinala uma ruptura que ainda luta por firmar-se em nossa cultura deste final de século. Essa condição psicológica afirmativa é caracterizada pela adesão incondicional do homem à vida: *o homem trágico procura sua harmonia possível dentro da multiplicidade inevitável.* (op.cit:112)

Segundo Vattimo, como já vimos anteriormente, estamos começando a poder ser niilistas consumados - niilistas trágicos-, mas ainda com sombras dos ideais do projeto iluminista que *persegue a idéia de unidade, de totalização, e dela depende. Sem unidade, o projeto iluminista universalista não se sustenta* (Teixeira Coelho, op.cit: 77).

Habermas, um pensador iluminista, critica na década de 80 a *solução pós-moderna* da relação entre a arquitetura e a cidade, pretendendo o *ressurgimento do modernismo verdadeiro* diante do que ele chama de ausência de face definida e visível do conceito de cidade, o que atribui ao pós-modernismo arquitetural. O conceito de cidade, neste fim de século, não seria mais configurável pela arquitetura moderna, o que para Habermas é explicado por falsificações do espírito modernista, onde se teria as cidades caracterizadas como:

*uma desalmada arquitetura de contêineres', que não se relaciona com seu ambiente, com seus arrogantes prédios de escritórios, com a falta de urbanidade e a misantropia das cidade-satélite.* (apud Teixeira Coelho, op.cit:75)

Habermas não aponta como pode ser feita a correção do que aponta, mas, diz  
Teixeira Coelho:

*Critica a solução pós-modernista por ela nada opor à dinâmica autônoma do crescimento capitalista, à condição de vida na metrópole, à miséria das massas, o que faria com que não passasse da representação do triunfo do espírito e da cultura sobre as bases materiais caídas e disfarçadas.( op.cit:75)*

Habermas discorda da “solução” pós-modernista dizendo que ela não apresenta oposição à dinâmica autônoma do sistema capitalista. Para Teixeira Coelho, nem essa arquitetura moderna que Habermas reclama nunca se opôs à dinâmica autônoma do crescimento capitalista, portanto essa ausência de oposição ao capitalismo pelo pós - modernismo, como Habermas coloca, não é originado pela arquitetura pós-moderna: *Pelo contrário, o modernismo não apenas endossou essa dinâmica como ‘foi’ essa dinâmica.( op.cit: 75).*

Habermas, como outros opositores do pós-moderno, não tem a diferença, o desvio e a multiplicidade como temáticas primordiais para suas formulações teóricas. Ao seguir idéias iluministas identitárias não reconhece que é para e no modernismo que a arquitetura é a própria representação da dinâmica autônoma do crescimento capitalista e da imposição da idéia de Unidade como base autêntica de uma cultura. O Capitalismo relaciona-se profundamente com os ideais da modernidade, expressos em vários modernismos, o que pode ser observado com clareza na arquitetura modernista. E nem na modernidade, apesar de supostas pretensões, houve êxito quanto à oposição aos *avanços do Capitalismo*.

Essa perspectiva modernista ao visar o unitário pretende constituir a base autêntica da cultura em sua totalidade, pelo abarcamento de todo e qualquer objeto, desde uma simples cadeira a uma casa de orações, como o fez a arquitetura Bauhaus, que quis promover a união da estética, no caso

construtivista, às finalidades, ao funcionalismo. Esse tipo de união que ocorre no modernismo, acaba por provocar, segundo Teixeira Coelho, a submissão da arquitetura aos imperativos econômicos e administrativos automatizados ( op.cit: 76).

A arquitetura atual não se preocupa mais com a função nem a perfeição da unidade, está mais perto da realidade cotidiana, podendo significar a distinção e a diferença ( Teixeira Coelho, op.cit: 78), sem ter, no entanto, como deixar de se subordinar aos fins que a antecedem; os imperativos funcionais e econômicos, tal qual o modernismo.

Uma das transformações no que diz respeito à linguagem, mas que tem relação próxima com a questão de verdade e conhecimento poderia ser, por exemplo, como ocorre no *cruzamento pós-moderno* entre a cidade e a arquitetura. No modernismo, prevaleceu a idéia de conexão entre a estética de ordem: o construtivismo e a função arquitetônica, resultando numa configuração, uma face da cidade. Aqui a linguagem reproduz normas *ditadas fora dela e acima dela*, produzindo um efeito de contiguidade, um efeito metonímico, diferente do sentido metafórico que não é produzido pela com-figuração, pela definição da face, no caso, da cidade pela arquitetura. A metáfora diz respeito a uma dinâmica interna à própria linguagem ou à situação, onde a Arte está voltada para arte ( Teixeira Coelho, op.cit: 77).

Esse caminho é diferente do feito por uma arte onde prevalece a imanência. Aqui há uma projeção de conceitos, numa estética de conteúdo, *como exigiram a igreja, depois o materialismo histórico, em sua versão realista – socialista, depois o nazismo e o fascismo* ( Teixeira Coelho, 1998: 14). A arte imanente responde a uma ponto de vista, faz-se na expectativa de uma “estrutura do imaginário”. Pode haver também a ausência de figuração,

reduzindo a arte a um objeto, este retirado de qualquer lugar, como que "achado". Também outra imanência em arte é a arte mental, imaterial e amaterial: *a idéia disto ou daquilo, na mente do pensante, é a 'obra'*. (op.cit: 8)

Num caso, a operação metafórica, onde há substituição de um significado por outro, num processo de "criação de significados". Noutra, na metonímia, da arte imanente, ocorre um procedimento de combinação de significados, criados antes e fora (pela metáfora). Aqui o que existe é reprodução e combinação e não instauração de significados. (Teixeira Coelho, 1995: 71)

Quanto ao tipo de ação esperado pelo pensamento de Habermas com relação ao pós-moderno, nem o pensamento trágico nem o Moderno Pós-Moderno têm o intuito de implementar uma sistemática teórica de pensamento. Para o trágico nietzscheano tudo é vinculado à cultura, portanto onde outro pensamento pode vislumbrar uma revolução social capaz de transformar a estrutura econômica, o trágico contempla *uma revolução cultural em que nosso apreço pela linguagem e nossas concepções de verdade e conhecimento passariam por uma transformação fundamental* (Pearson, 1997: 47).

Para a perspectiva moderna pós-moderna, a arte assume *o compromisso com a realidade total, tensionada, multifacetada* (Teixeira Coelho, op.cit:217), deixando de servir como veículo, de estar a serviço do ético, da legislação e do político.

Essa autonomia que ocorre na arte é uma tônica, uma tendência do pós-moderno. Uma autonomia vista em outros vários aspectos, no plano estético e social, praticada nas mais variadas gradações. Ao invés da prática de subordinação e filiação a esquemas construídos *a priori*, o que há é *um suceder simples de movimentos que se ligam por coordenação*. (op.cit: 216), como é a vida por

exemplo, em situação de autonomia com relação à moral e a princípios diretivos.

Uma arte e uma cultura à base de shifters, *de operadores de incerteza relativa* (op.cit: 224), essa é a visão de Teixeira Coelho sobre o pós moderno. "Shifters" compreendidos como embreantes, ou seja, determinadas palavras que por não terem significação geral única só recebem um referente quando incluídas numa mensagem, numa situação.

Este tempo moderno pós-moderno pode ser caracterizado pela tensão entre a repetição e a diferença, como na idéia nietzscheana do "eterno retorno" e não apenas pela tensão repetitiva entre o novo e o mais novo, modo de afastamento da permanência, pela permanência.

### 3.2. Traços da pós-modernidade

Como "traços" da pós-modernidade, Teixeira Coelho compreende vestígios, pistas, indícios, sugestões, pegadas:

*O que significa que, colocados uns ao lado dos outros, estes traços, somados, não conseguirão compor o quadro geral da pós-modernidade. As várias partes conterão em si uma imagem do todo, mas a totalidade será bem mais ampla do que o conjunto de suas imagens parciais. (op.cit: 96)*

Não existe uma correspondência perfeita entre as várias linguagens da pós-modernidade, mas sim reverberações entre elas, cada uma no seu tempo e espaço próprios. Alguns dos traços mais significativos para compor uma imagem

da pós-modernidade seriam: a parataxe, também a aproximação entre a arte e a ciência, assim como a relação com a história.

A parataxe, afirma Teixeira Coelho, não é uma invenção da pós-modernidade, mas é um processo reconhecido como o mais adequado para apreensão e significação da realidade pós-moderna. A parataxe seria a disposição lado a lado de blocos de significação, sem necessidade de explicitação do tipo de relação que os une. Como na *poesia maior* que conhece de longa data esse processo, não há transparência nas relações entre os blocos:

*Existe uma intuição de que a presença de um certo bloco é computável com a presença do outro, por mais aparentemente diversos que possam ser em suas naturezas e autonomias. (...) É como se entre o conjunto de blocos e a significação final mediasse um vazio, um buraco negro a ser preenchido pela ação da justaposição, de tal modo que se essa ação não for exercida não haverá aquela significação. (A primeira consequência disso é que a parataxe não admite a figura do receptor passivo: ou ele mergulha no vazio e preenche esse espaço com sua própria trama ou não haverá significação para ele. Isto implica que todo processo paratático não é um processo de comunicação, mas, de início, um processo de expressão, de significação pura) (op.cit: 96)*

A visão trágica de mundo e o moderno pós-moderno caracterizam-se pela vitalidade e não por um estado de contemplação diante do que é representado continuamente, pressupõem a competência para ser criativo, para desprendimento de referenciais estabelecidos e reproduzidos.

Outro traço da pós-modernidade seria a relação entre arte e ciência. A arte não mais combate a ciência ou a tecnologia como nos tempos modernos, ela convive com a ciência num mesmo plano, sem no entanto aderir aos procedimentos científicos. A ciência, sim, tem-se aproximado ao longo das últimas décadas do processo poético.

Na década de 70, Paul Feyerabend, ex-colaborador de Karl Popper, este um cientista que pode ser considerado como o ideal do pensador moderno, lança sua obra intitulada *Contra o Método: Esboço de uma Teoria Anarquista do Conhecimento*. Suas proposições, que podem ser atualmente reconhecidas como *método de predileção da pós-modernidade* (op.cit: 98), são colocadas num índice, analiticamente, ao invés da fórmula tradicional da indicação de nomes *grandes e belos*, como diz Teixeira Coelho, para os títulos dos capítulos (op.cit: 98). O cientista propõe na sua obra um “ÍNDICE ANALÍTICO”, fazendo a observação, entre parênteses, de que ele contém um esboço da linha de argumentação principal. Na indicação do capítulo 17, Feyerabend diz:

*Nem a ciência nem a racionalidade são critérios universais de medida de excelência. São tradições particulares, inconscientes do seu enraizamento histórico. (1993: 20).*

Na indicação do capítulo 3 :

*A condição de consistência que exige que as novas hipóteses concordem com as teorias aceitas é irracional uma vez que defende a teoria mais velha e não a melhor teoria. As hipóteses que contradizem teorias solidamente confirmadas fornecem-nos dados que não podem ser obtidos de outro modo. A proliferação das teorias é benéfica para a ciência, ao passo que a uniformidade enfraquece o seu poder crítico. A uniformidade põe também em perigo o livre desenvolvimento individual (op.cit:17).*

Esse procedimento nas indicações dos capítulos, diz Teixeira Coelho; (...) *se não é ele todo paratático, inclui a parataxe como procedimento privilegiado*—

(op.cit: 99), num livro que sem o pretender é um tratado sobre a razão pós-moderna, *uma razão não-racional, tal como a modernidade entendeu a racionalidade* (op.cit: 100). Uma razão em *larga escala poética* onde estariam os grandes traços da pós-modernidade:

*(..) O anarquismo, o tudo-vale, o inclusivismo, a proliferação, a aceitação do antigo e da historiografia: o reconhecimento da ideologia como traço dominante da humanidade e não como traço a ser superado inelutavelmente pela ciência, como acreditava a modernidade; a importância do estilo; a referência ao mito; a revisão do projeto da modernidade, que separou o Estado da moral e estes dois da Arte, mas que criou o novo par Estado - Ciência, cujo 'cabeça do casal' é o Estado. (é clara a referência aos dois sistemas pós-modernos, o capitalista-imperialista representado pelos Estados Unidos, e o socialista ou 'socialista', ou comunista-imperialista, emblematizado pela URSS, que souberam, ambos, erguer-se a partir da ciência, com sua cumplicidade ou com seu aprisionamento) (ibid)*

Teixeira Coelho lembra que há cinquenta anos atrás, Bachelard, *filósofo e poeta da ciência*, ao descrever o que seria o *novo espírito científico* já falava numa metodologia do *diagrama poético*:

*Cujo traço principal é o mesmo inclusivismo de Feyerabend e da pós-modernidade: em seu trabalho de análise ou construção, o investigador tem de retirar suas teorias e hipóteses, bem como seus elementos de análise, de onde melhor lhe parecer e de todos os lados (..) Não por nada se diz que o nome do procedimento é diagrama poético: é este o processo de operação da arte, no romance, na pintura, no cinema, na poesia. (op.cit: 101)*

No cinema, diz ainda o autor, o cineasta Godard coloca blocos ou planos ao lado de outros blocos e planos sem que exista uma continuidade perfeita entre eles no que toca à narrativa e ao conteúdo do que está sendo narrado. Entre as

cenas existem rupturas que colocam tudo em questão; o discurso filmico e o espectador, significando que:

*não há mais uma continuidade entre a vida do espectador antes do filme começar, o filme em si e a vida que é retomada depois do filme; e no entanto o espectador que se deu o trabalho de preencher ou de habitar o vazio criado pelas relações não-explicitadas entre os blocos percebe que aquele filme é um enigma da vida, quer dizer, uma imagem da vida. (op.cit:103)*

Outro cineasta que procede como Godard é Glauber Rocha. Em *A Idade da Terra*, filme que, segundo Teixeira Coelho, é a própria cultura brasileira, há misticismo, mito, o urbano, o intelecto, o afetivo, a ação, a inação, o cinema, a vida, a arte e o político, sem costura alguma, *enigma desta idade da terra* ( op.cit: 104 )

Mas é na arquitetura que a parataxe toma evidência. A arquitetura faz uma justaposição de elementos retirados de vários códigos e não claramente relacionados entre si, assim como ela adere à epistemologia anárquica na medida em que elabora hipóteses e sai em busca de soluções de acordo com as necessidades emergentes, com as dificuldades que se apresentarem. *Coisa que a arquitetura moderna seria incapaz de fazer, porque:*

*Para a arquitetura da Modernidade, o projeto ou o modelo teórico era o ponto de partida e a ele o real deveria acomodar-se. Um arquiteto pós-moderno não hesita em quebrar seu edifício em tantas quinas quantas necessárias para resolver um problema de lote, de terreno; quinas, cantos e alturas variados são uma possibilidade para esse arquiteto; o moderno mandava alterar a realidade, aplinar o terreno. ( ibid )*

Um outro traço que pode caracterizar a pós-modernidade é sua relação com a história. A pós-modernidade não tem a verdade absoluta nem a unicidade como questões, mas sim a pluralidade como uma opção filosófica. Também não faz julgamento de valor, visando a dissolução do absolutismo e dos ideais superiores em valores que seriam puramente relativos. A compreensão de sua perspectiva acerca da História não pode ser feita por uma visão intransigente e racional, marcada pelo caráter de durabilidade dos fatos.

Pode-se pensar no moderno pós-moderno como dessacralização da modernidade, com uma tarefa historicista que consiste no resgate do papel essencial dos conteúdos históricos, e da tematização da posição histórica e relativa do observador, o que é acentuado pela crise e esgotamento do estruturalismo, que acabou restaurando idéia positivista de neutralidade do observador (Moriconi,1994:31).

O moderno pós-moderno tem a história como desprovida de fundamentos e não mais animada pela valorização do projetar-se para o futuro, pretendendo a unidade. Em sua perspectiva sobre a História o valor transcendental do *novum* é esvaziado, já que não tem como se constituir numa promessa de renovação absoluta de vida. Portanto não há uma reconstrução e preservação do passado pela história, como uma cultura do saber, da exaltação dos cânones, mas sim uma alteração da visão desse passado, que não se dá como ocorre com freqüência no memorialismo, por uma recuperação imaginária e psicanalítica (Teixeira Coelho, op.cit: 94). A história para o pensamento trágico e pós moderno está a serviço da vida, do devir e não da moral, da religião, das idealidades.

### 3.3. A arte e a subjetividade na perspectiva Moderna Pós Moderna

Como ocorre com a História, para o pensamento trágico e para o moderno pós-moderno a arte está ligada à vida, à acuidade dos sentidos, *com uma íntima necessidade de fazer das coisas o reflexo de sua própria plenitude e de sua própria perfeição* (Brum, op.cit: 107). O mundo é desta forma humanizado, sentido como fenômeno estético, com a experiência da potência criadora do olhar humano.

Teixeira Coelho lembra que Nietzsche aponta para o fato e que Godard o repete à exaustão, de que *ao final de toda estética encontra-se uma ética* (op.cit: 162). Esse é um dos motivos pelo qual o universo estético deve ser considerado nos estudos da subjetividade. De todo modo, como afirma Sylviane Agacinski :

*As artes guardam uma força de interpretação, e por isso, de transformação do real que nos leva a saber muito mais sobre o homem e a mulher através da mitologia, da literatura, da poesia, do teatro, da ópera, do cinema e da dança do que por qualquer outra ciência da natureza, (...) a realidade humana está imediatamente relacionada com a arte, ou seja, com a natureza cultivada, suscetível de mutações. (op.cit: 22)*

Nietzsche, que não é um adorador das *belas formas*, diz que a arte não tem um caráter ascético, não está ligada ao prazer desinteressado, mas sim ao interesse, à vontade e à função vital. A beleza e a feiura acompanham cada uma o movimento de crescimento e de declínio da vida. A beleza está ligada ao

instinto de conservação, ao crescimento, por isso não há uma beleza em- si abstrata, uma “bela forma”. O que há é que a própria vontade (o interesse) é considerada (o) artista. A arte tem a capacidade de se relacionar com a sensualidade, e por isso *cria as condições para salvar e celebrar a vida*, (Brum, op.cit: 104) apesar de toda tensão que não tem como ser superada.

Nietzsche coloca questões cruciais acerca de seu tempo, com respeito ao niilismo reativo relacionado à arte. A Arte, como potência jubilosa ligada à superação do niilismo é testemunha do mundo, é expressão do sentimento de plenitude. O aparecimento do artista, para o filósofo, atende ao próprio ser no mundo, diferentemente do que afirma o pensamento metafísico romântico, que dissocia *o mar do ser* que é visto como sofrimento, *da arte*, que é considerada como apaziguadora dos desejos. A arte romântica, ligada aos conceitos kantianos, das imagens coloridas do véu da ilusão, serve de consolo para a dor do desejo sempre insatisfeito, que é a própria substancia do mundo. *A vontade que é o mundo sofre eternamente porque anseia, deseja, falta-lhe algo que, entretanto, não existe* (Belfort, 1990: 127).

Nietzsche atribui ao *ser* e ao aparecimento do *artista*, como tarefa essencial da existência, duas pulsões:

- a dionisíaca, como princípio de fusão, inclusão e movimento universal, caracterizada pela perda não só da razão, mas da unidade do ser humano como individuado. Nesse princípio tudo o que não é do indivíduo também o constitui. Ele é e não é ele mesmo. Dionísio é o deus esquartejado, do corpo dissociado, fragmentado em vários pedaços cuja característica é poder ser novamente engendrado no ventre da mãe, a deusa Deméter (ibid);

- a apolínea, que é ansioso pela criação de formas transitórias e belas para auto-reconhecimento, como busca da identidade, do eterno e imutável. Apolo é o deus -sol, da clareza da consciência, da auto-contemplação, da ordem, da organização, da norma, medida e por isso, também exclusão.

As duas pulsões constituem a dualidade em tensão inerente ao humano capaz de criação, que é o que faz sua distinção do animal. O ser humano, movido por seus interesses, busca organizar e dar formas ao mundo, visando permanência e individuação. E esse prazer de realização engendra outra pulsão, a pulsão dionisíaca que é Vontade como destruição da forma, como caos da sensualidade, dos desejos e da multiplicidade em fusão com o Uno primordial, a alteridade radical.

O apelo ao trágico no pós-modernismo é também um instrumento de liberação da arte diante do racionalismo e do logocentrismo do ocidente, o que promove a recorrência ao mito, reprimido pelo racionalismo, e a valorização do corpo, observado no resgate da figura humana tanto pela pintura quanto pelo teatro e a dança.

Para o moderno pós-moderno o inclusivismo, o acolhimento ao diferente, permite uma volta à matéria, aos elementos tradicionais da arte. O pós-modernismo recupera tanto a pintura, quanto a escultura, renegados pela arte que valoriza exclusivamente o conceito, o mental. Mas o que é mais importante como linha de força sua é a insubmissão à obsessão do novo, à tendência a excluir na produção de diferença. Esse inclusivismo acarreta também a aceitação de diversos estilos e motivos num mesmo tempo, numa mesma situação. O artista e todo o pós-modernismo *sente-se como um girassol: tudo o atrai e a partir de seu centro*

*ele se espalha em todas as direções, ou pode-se inverter a metáfora : a arte é um centro que se deixa iluminar por raios vindos de todas as direções* (Teixeira Coelho, op.cit:122).

No teatro e na dança o corpo toma outra dimensão, não mais servindo a uma representação do belo como contemplação, livre do desejo (como no pensamento metafísico). Teixeira Coelho fala sobre a concepção pós-moderna de dança tomando como exemplo a proposta para dança de Merce Cunningham, que não se apoia na lógica da condução do fio narrativo de um momento coreográfico para outro. Para Cunningham, a dança segue caminho independente da música e mesmo acontecendo as duas no mesmo tempo e em determinado espaço não há mais um clímax para onde se dirigem juntas música e movimento. Nenhuma das duas se constitui em narrativa, na dança de Cunningham há uma opção pela ação que se desenvolve no aqui - e - agora do palco, o que leva a nem sempre acontecerem duas performances de seu grupo exatamente iguais, abrindo-se *um generoso espaço para o acaso. Os dançarinos são, em primeiro lugar, eles mesmos, pessoas vivas dançando numa certa noite em determinado lugar* (Teixeira Coelho, op.cit: 82). E não mais o suporte de representação de determinada idéia cristalizada promovendo a estabilidade do espectador.

Longe do ascetismo e da neutralidade, o corpo deixa de ser usado como suporte para uma idéia pré-determinada e canônica de dança atrelada à música. O corpo *deixa de ser falado pela música e pela dança para afirmar-se e, em seguida, se quiser, falar a dança e a música. (.) A dança é ela mesma em si mesma* ( op.cit: 83). Há nisso uma mudança radical tanto com relação ao balé clássico quanto à mobilidade. Para Cunningham a culminância do movimento pode ser a imobilização, onde há um clímax quanto à significação. Só há movimento se existir a seu lado a ausência de movimento, como na idéia de vazio.

Diz Teixeira Coelho que a pedra de toque do teatro pós-moderno, às quais se ligam as propostas de Cunningham são as idéias de Antonin Artaud. A partir de sua idéia de "apresentação" ao invés de apresentação, *o que o teatro pós-moderno fará é deixar de representar espetáculos para organizar experiências teatrais onde não há separação entre palco e platéia*. O espectador não vai mais apenas assistir passivamente ao teatro, como receptor de um produto pronto e acabado, ele também vai atuar. E como na dança de Cunningham, há um abandono dos códigos carregados de convenções, não havendo por isso concessões ao espectador que, ou é "arrastado" para uma *idéia em ação*, ou se desligará totalmente daquele acontecimento (op.cit: 83).

Essa visão de arte que não se separa da visão de ser humano, relaciona-se, como Teixeira Coelho afirma, ao *Nascimento da Tragédia* de Nietzsche, na dissolução da idéia romântica de existência e de arte, onde tudo se resolve no nirvana, na paz, no amor, onde Deus é a redenção. Esta obra de arte, como já vimos, se propõe a dar soluções (sempre ilusórias) às ambigüidades existenciais.

Para Nietzsche há possibilidade tanto de um eu empírico, o que busca o repouso fechado em seu mundo, quanto de um eu primordial que não busca a paz e é capaz de se perder como Eu. Este se caracteriza pela experiência da ambigüidade, da capacidade de aceitar o prazer e a dor. A realização da vida humana como obra de arte, para Nietzsche, é um modo de viver em que há um direcionamento artístico, no sentido de criação onde não há fechamento no próprio mundo da pessoa, onde a todo instante é possível a alteridade e um tornar-se um só com a totalidade das coisas. O olhar trágico é sensível para a ordem exterior, como também para o êxtase, para a transcendência.

Clarice Lispector tem um olhar trágico em sua literatura enfatizando nos seus personagens a experiência do horror de saber que não se tem autonomia permanente sobre a instabilidade e a mobilidade dos desejos, paixões e arrebatamentos. A experiência da alteridade em todos os espaços, extrínseca e intrínseca ao ser, da constatação de que não existe uma “tábua” segura para dirigir o eu, como neste fragmento do conto *Amor*:

*O mal estava feito. Por que? Teria esquecido de que havia cegos? A piedade a sufocava, Ana respirava pesadamente. Mesmo as coisas que existiam antes do acontecimento estavam agora de sobreaviso, tinham um ar mais hostil, perectível... O mundo se tornara de novo um mal-estar. Vários anos ruíam, as gemas amarelas escorriam. Expulsa de seus próprios dias, parecia-lhe que as pessoas da rua eram periclitantes, que se mantinham por um mínimo equilíbrio à tona da escuridão – e por um momento a falta de sentido deixava-as tão livres que elas não sabiam para onde ir. Perceber uma ausência de lei foi tão súbito que Ana se agarrou ao banco da frente, como se pudesse cair do bonde, como se as coisas pudessem ser revestidas com a mesma calma com que não o eram. (1991: 33)*

Os textos de Clarice são investidos de pensamento trágico. Há um trabalho constante em torno da diferença irremediável, da fatalidade da pessoa, que em sua singularidade (pulsão apolínea) ao se colocar em comunhão com o todo é capaz de experimentar vertigem e êxtase (pulsão dionisiaca). Em seus textos não existem soluções, mas a fatalidade da tranqüilidade que explode na tensão das ambigüidades e contradições que não permitem o repouso, numa celebração insistente da vida. O texto de Clarice, pode arrastar o leitor para viver a tensão da ambigüidade colocada nos personagens, entre o ódio e o amor, o desespero e a felicidade, a tranqüilidade e o medo, na vertigem e no aniquilamento, como celebração da vida.

Na estética romântica é reservado ao espectador a contemplação diante de uma arte dirigida, que se pretende compreensível, que oferece segurança e é pura

representação. Ou seja, a arte fundada na metafísica busca o repouso para evitar a dor e a ambigüidade próprias da existência.

Para Nietzsche, o espectador ideal seria outro, seria aquele que sofre, interage, vivencia, experimenta o que está no palco que é a própria natureza: unidade e diversidade, princípio que contrasta com qualquer outro princípio lógico e não contraditório.

Sobre essa relação do espectador com a arte, existe um trabalho na atualidade das artes plásticas onde para Teixeira Coelho é feita uma crítica da perspectiva do homem moderno, desse espectador moderno, assim como também dos objetos olhados pelo olhar “não moderno” do artista. Uma crítica à arte moderna, ou à relação estabelecida entre o homem moderno e a arte moderna visando um outro conjunto, onde o artista não tem lugar privilegiado, mas sim a arte, o código e o espectador, como nos trabalhos de Regina Silveira. (Teixeira Coelho, op. cit: 127).

Nesses trabalhos há sombra de objetos sobre os quais se vê a sombra de outros objetos, amoldados em distorção às formas do objeto receptáculo. Desse modo todos saem do lugar, por um *achatamento projetivo que desmancha o ponto de vista* do homem moderno, já que o objeto está fora do lugar, o código de figuração está fora do lugar, o suporte material da arte está fora do lugar e o espectador acaba por ficar fora do lugar.

Tanto o desmanche do ponto de vista de Regina Silveira, que é dissolução de cristalizações, quanto a valorização do caráter dêitico de determinadas palavras, sem referente fixo, favorecem a criação e a transformação de sentidos, sempre, como diz Teixeira Coelho, “em situação”. E, podem ser vistos como uma imagem do pós-moderno. A palavra dêitica possibilita a criação de

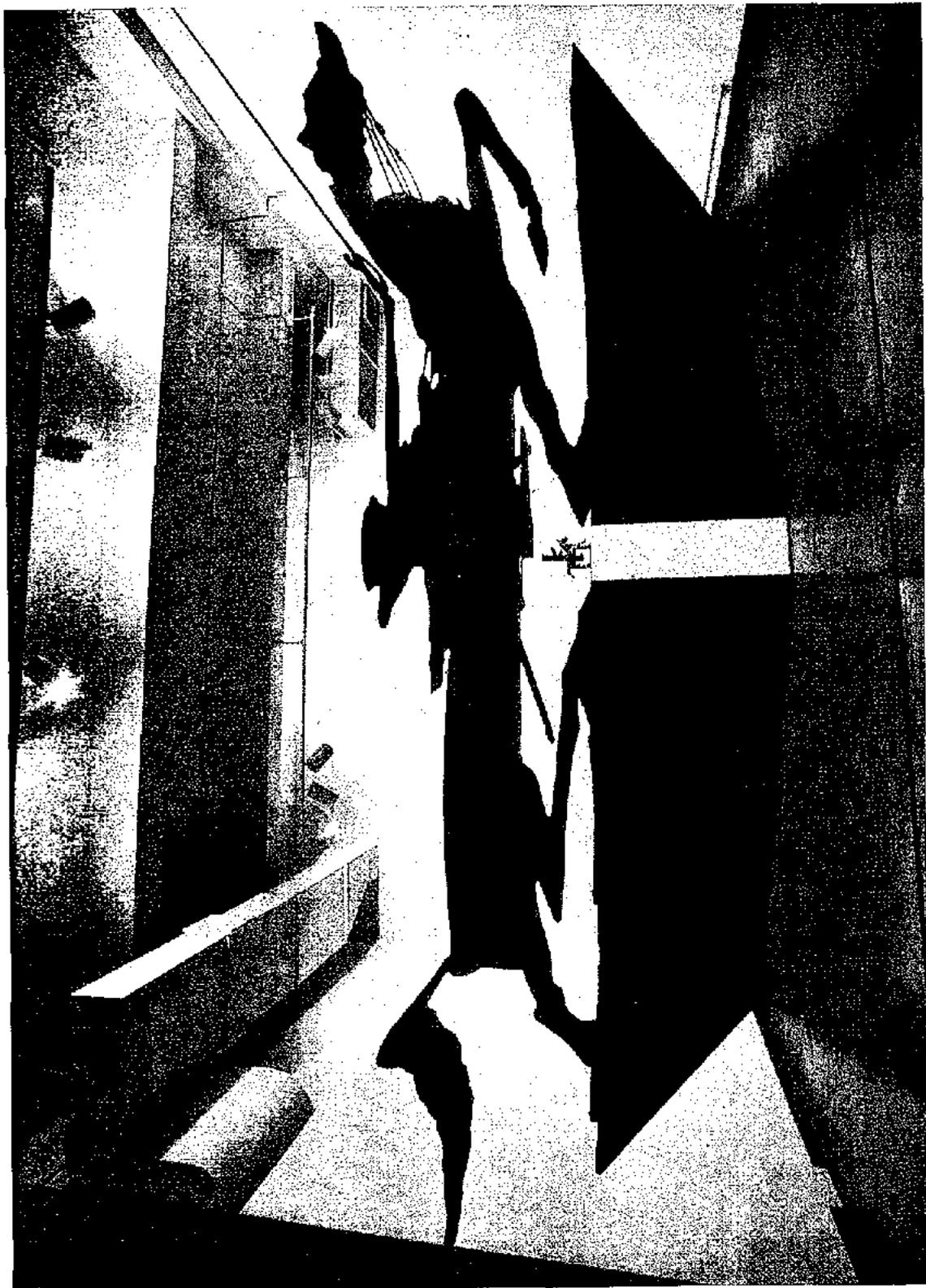
diferentes significações pela mobilidade em todos os graus do possível em relação com o contexto, produzindo com isso expansões vitais. O trabalho de Regina Silveira é um convite a exercitar a mudança do olhar e também uma possibilidade de criação de diferentes sentidos e significados na relação entre objetos, olhar e situação.

Na instalação *O Paradoxo do Santo*, obra de 1994, a artista coloca a figura tosca de um santo montado num cavalo, São Tiago, patrono dos conquistadores espanhóis e dos índios convertidos, de onde é projetada em três partes uma sombra gigantesca do Duque de Caxias, tal como é retratado em monumento eqüestre na cidade de São Paulo.

*Justapondo o São Tiago de madeira e o General, eu tive a intenção de construir um correspondente sintético das relações e afinidades entre religião, militarismo e poder, que historicamente têm apoiado as lutas pela dominação em toda a América latina (Silveira, apud Moraes: 231).*

A idéia de sombra esteve vinculada culturalmente no ocidente ao mundo da aparência, das ilusões e sensibilidade que é relativo à alteridade. Regina Silveira, criando a possibilidade de produção de diferentes significados pelo desmanche do ponto de vista, ao se utilizar dessa imagem mostra que é nela e com ela mesma, distorcida, imensa, assustadora que se pode perceber a verdade histórica da perpetuação do sagrado. Por diferente visão torna-se possível ver no distorcido e sombrio ideais que atendem, tanto à desvalorização da vida diante do devir, quanto às relações de poder hierarquizadas.

Os dogmas e os ideais são também eles sombras, ilusões e “distorções” acerca do real, criadas e conservadas culturalmente.



*O Paradoxo do Santo. 1994. Tinta industrial s/ parede e piso . 96m<sup>2</sup>*

A obra de Clarice Lispector tem também o caráter de dissolução, pela linguagem, de determinada visão de vida. Ela celebra a existência na inviabilização da estabilidade pelas contradições. O cinema de Godard e de Glauber Rocha utilizam-se da parataxe, dissolvendo a linearidade, o que enfatiza, nas palavras de Clarice, a *finíssima linha de extrema atualidade*, como é o instante. A dança e o teatro não mais representam, não se subordinam a uma ordem estabelecida *a priori*, direcionadora tanto da arte como conceito fechado, quanto da passividade do espectador. Deste, não se espera mais a passividade, mas sim a vivência da atualidade do instante, como componente do fenômeno textual. O espectador pode ser arrastado pelo movimento do corpo na dança e pelo silêncio da plenitude do não movimento, clímax da criação. Do autor não se espera também sua submissão às unidades, da poética e de sua própria obra.

Há no moderno pós-moderno uma preocupação com a diferença, com o Outro em todas as dimensões, porque a singularidade é uma construção intersubjetiva. Isto pode ser observado tanto pela visão acerca do espectador, que é incluído na ação, quanto pela valorização do corpo como máxima expressão, não mais de idéias cristalizadas as quais tem que se submeter, mas expressão de si mesmo.

O corpo é questão das mais fundamentais para o pensar pós-moderno desprendido de dicotomias como entre razão e sentidos, entre racional e irracional. Não há como privilegiar um ou outro, ou opor um ao outro, os dois configuram juntos uma outra situação, cuja tônica é a do inclusivismo, como na idéia da parataxe, na abertura para diferentes possibilidades sem a preocupação com os arranjos de contiguidade, da ordem exclusiva da razão.

O corpo passa a ser questão na filosofia no final do século passado com o pensamento de Nietzsche, onde é um critério de verdade (Belfort, 1990: 127). O corpo, a partir do pensamento nietzscheano começa a ser resgatado ontologicamente da sua condição de negatividade. Até então, não se falava do corpo fora do discurso científico, da biologia ou da fisiologia, e neste século XX, pode-se localizar nos anos setenta o início do privilégio efetivo dado à dimensão corporal. Uma dicotomia milenar reprime o corpo pela valorização da razão e inteligibilidade sobre a ambigüidade da aparência e da sensibilidade :

*(...) em toda a tradição metafísica o corpo era interpretado como negativo, o inferior, a sombra que deveria ser superada. Em oposição a tudo isso o pensamento contemporâneo, e não sem razões, soube entregar-se a uma verdadeira reabilitação do corpo (...)* (Bomheim, 1998: 50)

É pela “descoberta” do corpo, esse desconhecido para o intelecto, que a alteridade se faz possível no interior do próprio ser humano ( Bomheim, op.cit: 52). Não mais apenas o reconhecimento da alteridade nos horizontes exteriores, a alteridade extrínseca à pessoa, mas a descoberta de algo muito mais perturbador e difícil de se controlar: a alteridade interior, tudo aquilo que não se pode nem prever, nem aprisionar na subjetividade.

O pós - moderno nos acena para todo tipo de mudança na posição subjetiva. O não controlável e previsível, interna e externamente, certamente produz uma outra subjetividade, compreendendo que onde há equilíbrio e ordem, há também possibilidade de acaso, de caos, de dissolução.

Ao pensarmos assim, é possível se permanecer com determinados modelos para compreensão da feminilidade e da masculinidade, como constituintes primordiais da subjetividade ?

#### 4. A SUBJETIVIDADE MÚLTIPLA

*A diferença não pode ser entendida como simples oposição, complemento, ou privilégio; a diferença não deve ser medida como o outro que não é, e sim pela grande energia gerada nas variações do idêntico.(...)*

Roberto Corrêa dos Santos ( 1991: 50 e 64 )

*Integrar a duplicidade do ser idêntico e outro torna-se o problema central do indivíduo à procura de sua verdade.*

Monique Augras ( 1978:56 )

#### 4.1. O Dois como Um do Múltiplo

Podemos dizer que os conceitos/ construções de feminino e de masculino vieram acompanhando e correspondendo ao longo do tempo à dicotomia que opõe, dentre outros, a matéria ao espírito, a natureza à cultura. Na psicanálise há uma “oposição visceral” das subjetividades em torno do falo, diz Birman. A masculinidade é vista como o ter e o ser o falo e os seus atributos, e a feminilidade *como uma espécie de limite biológico da condição humana, o rochedo da castração* (1999: 12).

No entanto, Birman vê condensados na palavra feminilidade as palavras *aventura e enigma*. O universo da feminilidade, diz o psicanalista, supõe uma viagem pelo imprevisível e no limite do indizível, contrapondo-se ao território do falo na tradição psicanalítica. Pelo falo, *o sujeito busca a totalização, a universalidade e o domínio das coisas e dos outros, pela feminilidade, o que está em pauta é uma postura voltada para o particular, o relativo e o não-controle sobre as coisas* (op.cit: 10), como correlato de uma postura heterogênea que marca a diferença de um sujeito em relação a qualquer outro.

Para Birman, aventurar-se nesse universo da feminilidade é *assumir uma postura existencial de aventura, já que nos lança, num outro registro da sexualidade que estava além do registro fálico (..) Não se trata, bem entendido, de uma destruição da subjetividade pela feminilidade, mas de uma leitura em que a particularidade, o relativismo e a singularidade se destacam no sujeito.* (op.cit: 12)

Birman chama atenção para o fato de que valores pressupostos no discurso freudiano estão inscritos no imaginário social do século XIX e que esses

valores operam, por exemplo, na leitura freudiana da sexualidade. As figuras do feminino e do masculino têm no falo o operador teórico fundamental. Sua presença ou ausência no corpo determina a oposição masculino/feminino e também uma superioridade ontológica para quem o tem, e para quem não o tem, implica um sentir-se inferiorizado no seu ser. *Estabelece-se assim uma espécie de hierarquia ontológica entre os sexos, com uma série de conseqüências psíquicas, sociais e culturais.* (op.cit: 51)

Há que se refletir sobre como que um saber que influenciado por determinado contexto sociocultural é reafirmado como realidade para as subjetividades, feminina e masculina. O fato de se positivar o que se relaciona a esse Outro do masculino, o que não tem o falo, que não visa o domínio, a identidade e que por se ater ao singular é por isso mistério e alteridade, não nos leva ao questionamento mais aprofundado sobre a instituição de realidades subjetivas quanto ao feminino e ao masculino.

Essas realidades/naturezas instituídas socioculturalmente, essas modelações míticas que retratam as diferenças entre mulheres e homens, correm o risco de se fechar nos limites da estereotipia. Ao se privilegiar o universo dito feminino, com a intenção de dar-lhe maior valor, contrapondo-o ao universo falocêntrico, corre-se o risco de não trata-lo como algo que brota da fertilidade e da diferença, mas como algo que "acolhido em totalidade" acaba por se empenhar em igualar, em familiarizar, domesticar o estranho. Roberto Corrêa diz algo bastante apropriado para esse tipo de situação: *Todo saber é uma atividade e uma paixão. É também, muitas vezes, uma paralisia* (op.cit: 50).

Nem as mulheres, nem os homens correspondem "naturalmente" a uma identidade social, apesar dos esforços constantes nesse sentido. Essa questão toma

evidencia nos processos semânticos de construção da língua onde podem ser verificados traços, por exemplo, do mito bíblico da mulher derivando do homem, enraizados, segundo Santos, nos mecanismos mentais na atualidade ( op.cit: 56). Os mais variados contratos sociais atrelados a valores e a mentalidades, determinam o regime de emprego das palavras, dando-lhes um significado ligado a gênero que confirma o desnível entre o homem e a mulher. É o caso, como aponta Santos, da palavra jarra que é uma espécie de derivação da palavra jarro. *Um jarro tem um valor pragmático, que o difere de jarra, de utilidade decorativa* ( op.cit: 56).

O emprego dos conceitos psicanalíticos de Édipo, de sexualidade, do significado do falo, da castração, além de serem utilizados como dados naturais, são comprometidos com determinados valores definidos no plano da moral, numa teia de significações e modelações culturais, históricas e também políticas, que reafirmam a posição subjetiva dos homens e das mulheres no plano social.

A universalização de conceitos psicanalíticos, além de tornar a psicanálise conservadora, dá-lhes o caráter de regra e norma, como no caso do destino social imutável da mulher ligado diretamente ao seu desejo de ser homem, à inveja do pênis, ao fato de ser privada em sua "essência" da ambição, que é concebida como *naturalmente* uma característica masculina. Dificilmente uma resignificação de muitas questões ligadas ao feminino e ao masculino poderá ser feita se nessa nova configuração não se estiver, quanto ao feminino, *explodindo sua caracterização* e com esse abalo atingindo também *os modos duros e estáveis que vêm sustentando aquilo que se absorveu e se acatou como masculino* ( Santos, op.cit: 56). Essas são grandes transformações que ampliam sensivelmente a questão e que impossibilitam a volta àqueles conceitos

psicanalíticos determinantes da construção da identidade sexual, de gênero e da pessoa.

Ao se tomar a multiplicidade, a mobilidade, o inclusivismo, a descontinuidade e a valorização do corpo como características de um ser pós-moderno, a subjetividade passa a ser compreendida em sua complexidade, dinamizada por contradições e antagonismos. E aqui não cabe uma dinâmica das subjetividades em torno do falo. Os traços relativos a gênero e sexo, significativos como diferença que são na construção da subjetividade impõem a questão da mixidez: de que o ser humano em sua singularidade é duplo e não simples, dividido e não uno. Portanto, não faz sentido a oposição em torno do falo.

Para Agacinski (1988), é essa questão universal da mixidez da humanidade que faz do ser humano um dividido, caracterizado pela diversidade e pela dissimetria, o que possibilita a criação de novas distribuições e de outros valores e, também, de uma forma mais geral, possibilita o reconhecimento do outro. *Não é o outro sexo, para nós, a fisionomia mais próxima do estrangeiro?* (op.cit:13). É portanto da maior relevância a atenção dada à negação ou ao reconhecimento da diferença relativa aos sexos, pois é da forma como pensamos o outro sexo que depende a forma de pensarmos o outro, em geral (ibid). **O dois pode ser visto como Um do Múltiplo.**

## 4.2 . A Diferença na mixidez

O ser humano é fatalmente dividido, múltiplo, mas há uma divisão que antecede outras, caracterizada pela mixidez, que é a possibilidade de dois no Um, de cada homem e cada mulher serem mistos. Isso cria em cada sujeito a chance infinita de maneirismos característicos do feminino e do masculino, sejam eles quais forem.

A fatalidade da divisão pode ser confirmada mesmo não havendo consequência entre identidade biológica e a identidade psicológica, entre sexo anatômico e gênero sexual social. Para haver diferença cabe todo tipo de contradição, alternância, coexistência de opostos e de toda espécie de compromisso nesse sentido. Não há porque definir-se imperiosamente a correspondência entre as identidades psíquica, sexual e a anatômica. Essa necessidade, que pode ser vista no transexualismo, de corresponder a identidade anatômica à identidade da "alma", é condizente com a busca da identidade única, indivisível, que reforça os modelos identitários rígidos, caracterizados pela dicotomia sexual: "ou feminino" "ou masculino". Já no travestismo pode ser observada uma ambigüidade entre duas identidades na utilização de roupas e outros aparatos do outro sexo, implicando simulação e encenação.

Para Agacinski, é por via de determinado tipo de cultura, com as roupas e toda sorte de outros apetrechos e objetos que se pratica a arte de cultivar as diferenças :

*Por isso, a questão da diferença dos sexos é mais bem abordada pelos artistas do que pelos cientistas, ou pelos filósofos, que acreditam sempre que a verdade pode ser revelada ( op.cit: 19 ).*

A diferença dos sexos não tem como ser reduzida nem a uma natureza, como observamos em sistemas teóricos universalistas, e também não é o simples efeito de uma construção sociocultural convencional. A diferença existe realmente, e relaciona-se a dados físicos naturais que são, como diz Agacinski, insignificantes. Por isso, a diferença só passa a fazer sentido quando cultivada, interpretada e fantasiada. (*ibid*) A divisão dos sexos é sempre ao mesmo tempo, natural e cultural, real e simbólica, biológica e psíquica. *Para cada existência particular a diferença engendra uma dualidade que permite que sejam desenhadas figuras complexas e contradições.* (op.cit: 23)

É neste sentido que a autora tem a diferença entre os sexos, como produtora da dualidade natural da plasticidade humana nos corpos feminino e masculino, fundando outras diferenciações. Com seus modos de imprimir marcas à natureza, que contém a diferença, o ser humano tem essa aptidão para a plasticidade, para a flexibilidade, para a criação que origina o gosto pelas diferenciações plásticas, na acentuação do traço, na variação das formas. A dualidade plástica humana, dos corpos da mulher e do homem, seria como *um tema original*, a partir do qual *inventam-se as variações formais da arte* (*ibid*). Se retirada a *máscara cultural dos sexos*, que são os artifícios do gênero, nada será encontrado de verdadeiro a não ser outra imagem da diferença.

Agacinski afirma que a partir da “ancoragem biológica”, a diferença masculino/feminino *constitui um modelo que estrutura universalmente as sociedades, embora sejam variáveis, culturalmente, os valores e os conteúdos dados dessa diferença.* (op.cit: 20). Mas a filósofa faz a ressalva de que a diferença dos sexos sempre tomou o sentido de uma hierarquia em todos os sistemas androcêntricos, onde o masculino é superior ao feminino. Esses sistemas podem...

caracterizar organizações sociais, podem também dizer respeito a representações ou a conceitos. E o homem é colocado no cume ou no centro das hierarquias.

O homem *encarnou sempre sozinho a humanidade* e a mulher sempre esteve no menos, social, natural e até, ontologicamente. E aqui é bom nos lembrarmos de que o corpo, destacado da mente, também teve conotação negativa até este século XX, como já foi dito no pensamento pós-moderno. Ao mesmo tempo que à mulher foi negada sua igual e diferente humanidade, nas artes, especialmente na literatura, o corpo, os sentidos, não eram valorizados, como por exemplo; o contemplar, o olhar e o ouvir, chamados de práticas “passivas”; ou de “signos da delicadeza” (Santos, op.cit: 57). Essa hierarquia macho/fêmea, para Agacinski, é *tomada como metáfora para todas as hierarquias inter-étnicas* (op.cit:28).

No entanto, é bom ressaltar, diz a autora, o desejo de ordem hierárquica que classifica os seres humanos, como no caso dos traços étnicos, não pode ser comparado com a diferença relativa aos sexos. Muitas vezes ao se falar das mulheres, elas são classificadas em algum grupo específico, ou num conjunto racial ou étnico, ou comparadas também a uma comunidade religiosa, com regionalismos ou minorias. Os traços que fazem com que nem todo ser humano tenha o mesmo aspecto, como cor da pele, conformação do corpo, traços fisionômicos, e que muitas vezes fazem com que cada grupo coloque a sua aparência como superior a dos demais, são eles instáveis.

*Podemos imaginar que um dia os seres humanos possam apresentar aspectos mais ou menos diversos dos que conhecemos hoje, mas com toda a probabilidade eles continuarão sendo homens e mulheres. (op.cit:28)*

Na visão de Nietzsche, para quem a diferença é fundamental, e não só a diferença, mas a tensão na diferença, a mulher [oitocentista] é o outro da moral que ele combate. Para o filósofo, a mulher está relacionada à alteridade, ao que não se pode nem prever nem aprisionar. Nietzsche enfatiza o valor da diferença utilizando-se da diferença entre o masculino e o feminino. Identifica o primeiro com as convenções sociais que ele critica, e o feminino, ele vê positivamente como o terrível, enigmático, imoral, selvagem, indomável, o que não se deixa subjugar pelas regras (Franco Ferraz, 1994: 182).

Para o filósofo, tanto a idéia de “justiça”, de igualdade, quanto a de “contrato social”, ao se estenderem às mulheres seriam tentativas de transformar a perturbadora alteridade-- o feminino-- em algo controlável, como a moral. *Trata-se na verdade de expedientes usados para escamotear e preencher, ilusoriamente, o abismo da alteridade absoluta*, diz Franco Ferraz sobre o que a perspectiva nietzscheana aponta como sendo a razão do controle do enigmático e perturbador no feminino (op.cit: 183).

Valorizar a diferença e não a uniformidade, segundo Agacinski, é lidar com os conflitos, com a heterogeneidade, sem sufocá-los pela angústia da divisão, que pode levar à imobilidade. (op.cit: 205) Nas Ciências Humanas, quando se estuda os fatos psíquicos, diz a filósofa, pretende-se descrever o real, tornando-o inteligível por via de conceitos, prescindindo do fato de que a realidade humana está relacionada com a arte, com a natureza cultivada, sujeita a mutações. A antropologia de Claude Lévi-Strauss afirma ser a ordem social androcêntrica, e a psicanálise de Lacan se apóia nesse conceito da antropologia para o estudo das formações inconscientes. (Agacinski, op.cit: 22)

*O saber do que é, tal como é, comporta sempre o risco de produzir efeitos conservadores, se tomarmos a resistência dos fatos ou a estabilidade de uma estrutura como consequência de uma necessidade absoluta ou imutável. ( ibid)*

O androcentrismo, diz a filósofa, está presente em Freud e em Lacan, expresso no *primado do falo*. Para a psicanálise, a libido enquanto atividade pulsional, é essencialmente masculina. Para a sexualidade feminina foi reservado pela psicanálise o conceito de pulsão com objetivo passivo. Agacinski questiona o fato da energia pulsional, que visa a uma satisfação, ser passiva, ou como ela diz: *como que um objetivo pode ser, em si mesmo, ativo ou passivo ? ( op.cit: 23).*

Para Agacinski, o androcentrismo relaciona-se a tendências dominadoras dos homens, ou mesmo ao fato deles terem sido os autores das grandes construções conceituais, mas em sua profundidade a autora acha que o androcentrismo está mais relacionado a um medo metafísico da divisão, que é o que origina o estado de niilismo. Há algo que parece ter mais peso culturalmente; a nostalgia que o pensamento ocidental tem do Um. O Um é o repouso do pensamento, como *um fundo imóvel que assegura o encerramento no todo – o todo do pensamento, ou o todo do mundo. O Um se fecha sobre si mesmo ( op.cit:24)*

*A divisão, ao contrário, é uma estrutura que abre: o dois é o intervalo, a lacuna, a fatalidade do intermédio e do jogo. Por isso é tão difícil imaginar que a origem de algo ou de um ser seja dividida, pois procuramos na origem a plenitude de um começo absoluto. De um modo geral, a busca pela causa, pela origem ou pelo princípio de algo pede uma resposta única, simples.( op.cit 24)*

Estamos sempre tentados a conduzir o dois ao Um, a anular o vigor da expansão, a pensar a partir de um modelo único, exclusivista. Como o faz a religião cristã e também as narrativas interpretativas totalizantes. Assim, a cultura judaica-cristã fez derivar Eva de Adão, acompanhando a idéia de que só o homem transmitia o germe da vida. Ou então pensou-se mais tarde que a sexualidade está relacionada à presença do *falo*, ao que é mais visível, seguindo a idéia metafísica de presença e ausência. E desse modo a diferença entre o feminino e o masculino sempre foi distribuída entre os modelos de um e de outro culturalmente determinados, com valores que, a meu ver, subestiman o que se relaciona à mulher, por um lado, mas que também acabam por reduzir a subjetividade masculina. Se é negado ao masculino e portanto, despotencializado, o que é, convencionalmente, relativo à passividade, como por exemplo; a suavidade, a delicadeza, por dizerem respeito ao feminino, há uma subtração determinada sócio-culturalmente dessas características que certamente traz prejuízos à subjetividade masculina.

Ao se vincular a questão da alteridade em sua amplitude à valorização da diferença tomando-se o feminino e o masculino, há uma possibilidade de se sair da lógica binária. Pensa-se numa singularidade múltipla, onde há uma alteração expressiva de valores, não apenas deslocando a posição da mulher do espaço privado para o espaço público, ou da margem para o centro, o que apenas repetiria regras. Não apenas também através de conquistas das mulheres em campos considerados próprios do "ativo", dando a este sempre maior valor. Nem também numa busca de igualdade que dissolva todo tipo de tensão, dando à mulher um espaço no lugar que tem sido do homem.

Sobre o discurso feminino, Santos chama atenção:

*A existência sócio-cultural do discurso feminino dá-se face a uma outra ordem discursiva, também existente e suplementar, a do discurso masculino. Ordem que não se pode esquecer, por, em princípio, o feminino fazer-se por sua relação com outras naturezas discursivas. Diverso do complemento (aquele que supõe poder preencher uma falta, a hipótese de totalização pelo encaixe de duas partes completas), o discurso feminino, suplemento, tensão, será o outro do mesmo: intercâmbio de intensidades ( op.cit:55)*

Valorizar a alteridade que é caminhar em sentido diverso da neutralidade, é primeiramente reafirmar a mixidez da humanidade e não sua unidade. É também ter o feminino e o masculino, não como conceitos, qualidades de ser, mas como representações simbólicas, imagens transformáveis e alteráveis da mulher e do homem, como versões da diferença. Cada um deles, com sua subjetividade complexa, buscando com relação ao outro sublinhar, adornar e paramentar a diferença e a dissimetria. Diz Agacinski: (...) *se por um lado sentimos a nostalgia do Um, também temos o gosto pelo múltiplo* ( op.cit: 33).

A dificuldade psicológica com o conflito, com a contradição, com a dissemelhança e a multiplicidade, que já tratamos como condição geradora do estado de niilismo, acaba por constituir uma "fantasia" totalitária, visando a uniformização de tudo, inclusive das pessoas. Nesse sentido, as sociedades seriam compostas utopicamente de seres iguais e livres de conflitos. Tem-se como consequência tanto o universalismo separadamente quanto ao feminino e ao masculino, quanto a busca de uniformidade num nível mais abrangente, entre mulheres e homens, como modo de superar o estado de inferioridade da mulher, o que não rompe com a diferença hierárquica.

Mais significativo do que reafirmar o que diz respeito, com exclusividade, à mulher ou ao homem é ver neles mesmos o que é diferido,

*percorrer as lógicas múltiplas, os liames, as estruturas dos jogos ou os signos de sua selvageria.* (Santos, op.cit: 52).

Não são raras as tentativas de reduzir o pensamento pós-moderno a uma representação do “fim das ideologias” e de fim também de uma série de outros valores inscritos na lógica moderna de libertação. O que ocorre no pós-moderno é o fim das ideologias dos fins. Diz Agacinski:

*Significa que deixamos de acreditar que as lutas e os conflitos – e mesmo as guerras – pudessem ou devessem ter objetivos, que cessariam um dia, uma vez alcançados. Deixamos de esperar por uma paz perpétua, por uma justiça realizada, por uma libertação acabada. Tampouco acreditamos numa libertação definitiva dos homens ou das mulheres, nem numa solução duradoura para seus conflitos* ( op.cit: 39)

A consciência de que tanto as mulheres, quanto os homens são responsáveis por pensar e realizar o seu destino, de que não há como, nem porquê transcender a diferença, nem as divergências, leva a um outro pensamento da universalidade, em sua concretude, onde se considerada tanto a mixidez da humanidade quanto sua alteridade interna.

Esse tipo de consciência pode ser aproximada de determinada visão na psicologia, proposta por Augras, que enfatiza o conhecimento do outro a partir da intervenção da própria subjetividade do psicólogo. A pesquisa das suas próprias vivências inseridas num reino inesgotável da realidade, portanto fora de uma pretensa neutralidade, abre caminho para a compreensão do outro. A multiplicidade tem também seu próprio dinamismo, ela vai -se construindo num processo de reformulações que fazem surgir novas vivências.(1978: 73)

Compreender a subjetividade então, nessa perspectiva, supõe o reconhecimento

prévio da ambigüidade e da complexidade do real assim como a pluridimensionabilidade das interpretações possíveis e não ficar atrelado a modelos que têm pretensão de atingir a totalidade da pessoa (op.cit: 16 e 85).

Os modelos da psicologia que definem *a priori* padrões de normalidade correm riscos de se prestar a uma rotulagem ou a interpretações estereotipadas. A saúde, na perspectiva de Augras, é vista como processo de criação constante do mundo e de si integrando o conceito de doença: *saúde e doença não representam opostos, são etapas de um mesmo processo.* (op.cit: 12)

Os conceitos psicanalíticos acabam por encaminhar a feminilidade e a masculinidade na constituição da pessoa em conformação com o androcentrismo já que suas definições teóricas são tornadas como padrões para uma suposta "natureza humana", com repercussões inclusive em vários outros campos teóricos, ou do senso comum, compondo outros discursos. O que é considerado normal e esperado, já a partir do período da infância quanto à diferenciação entre os sexos, com implicações na construção da subjetividade, é significativamente afetado pelos modelos de feminilidade e de masculinidade, como neste texto a seguir que reivindica uma mudança, mas está preso à categorias :

*A criança tende a "naturalizar" tudo o que percebe no primeiro ano de vida. Enquanto a mãe tomar conta sozinha dos filhos, permanecerá para sempre a relação dominante/dominado: o menino tende a rejeitá-la, por medo do pai (na fase edipiana); a menina também, por se sentir inferior, devido à identificação com a parte dominada. Se o pai e a mãe dividirem os cuidados maternos, a criança perceberá uma relação mais democrática e pluralista. A família autoritária é a raiz da aceitação das sociedades autoritárias como "naturais". A família descentralizada e pluralista torna inaceitável, no médio prazo, toda sociedade autoritária.*  
(Muraro, 1999)

A escritora Rose Marie Muraro fala de uma proposta de lei que incentiva a participação masculina como modo de instaurar a modificação do papel do homem na família que pode produzir resultados efetivos no desenvolvimento da criança. Mas a autora recorre a conceitos da psicanálise e a uma naturalização da percepção da criança nos primeiros anos de vida, tomando o modelo psicanalítico. Não caberia nessa situação a visão de que não há naturalidade em nenhuma das situações: nem na relação de dominação, que é costume, nem também no “medo” e na “rejeição da criança com relação a figuras do pai, homem/masculino e da mãe, mulher/feminino ?

Na questão da diferença dos sexos sabemos que um patriarcado ancestral sustenta o poder dos homens com uma idéia de uma subordinação “natural” das mulheres. O poder dos homens é estabelecido e legitimado por meio de fundamentos mitológicos, religiosos, ideológicos, filosóficos, científicos e só a partir do Iluminismo é que os fundamentos do poder começam a ser questionados.

Não é sem propósito que a escritora Rose Marie Muraro relaciona o modo de vida das pessoas no meio social, que é uma questão política, aos fundamentos teóricos da psicanálise. As versões da diferença, diz Agacinski, não estão apenas nas formas institucionais que as relações entre os sexos assumiram ao longo da história, mas também nas formas mitológicas e teóricas que dão várias interpretações da diferença dos sexos, por meio de representações e sistemas conceituais. (op.cit: 39)

Nesse sentido, para uma posição transformadora quanto à questão da diferença é crucial que sejam revistas as reafirmações do instituído socialmente pelos modelos teóricos em psicologia. No caso da mudança de papel a ser desempenhado pelo pai na família, como é proposto por Muraro, e que vem acontecendo na prática no tempo atual, não cabe uma visão calcada no "medo" edipiano, nem na rejeição com relação a figura materna. Se na dinâmica sociocultural não se quer valorizar o pai central e hierarquicamente superior, diferenciado da mãe submissa, não se pode estar reafirmando o primado do masculino e a definição do feminino como privação e impotência, como também não há sentido para a afirmação da angustiante possibilidade de castração para o menino e a descoberta da própria castração na menina. A teoria, ao invés de interpretar a realidade, acaba por conservá-la através de muitos de seus mitos.

Para pensarmos nesse ser humano cuja subjetividade é múltipla e complexa e que é representado pelo duplo mulher e homem há que se compreender que a psicologia, ao corresponder teórica e praticamente a uma lógica identitária deixará de estar privilegiando a alteridade em todas as possíveis dimensões e estará sim, inserindo-se numa lógica que perpetua tanto a unicidade quanto a hierarquização da diferença.

Para se romper com o pensar metafísico, questão mais do que pertinente para o saber é necessário antes abordarmos as relações entre os fundamentos metafísicos e determinada perspectiva teórica da psicologia.

#### 4.3. A lógica da privação no pensamento aristotélico e na psicanálise

Para o pensamento da mixidez há uma dualidade sexual em cada subjetividade, seja feminina ou masculina. Por isso não há como se privilegiar um centro, seja ele o falo, ou algum tipo de idéia que conceda à mulher também esse mesmo espaço, porque se estaria permanecendo na mesma lógica metafísica do mesmo em proveito de uma hierarquia: o ocultamento do dois em proveito do Um, a negação da diferença pura, em proveito das oposições diferenciais presença/ausência, atividade/passividade, visível/invisível, que dizem respeito a uma identidade simples. Para uma estrutura diferencial complexa, o dois não deriva do Um, o Um é que deriva do dois: uma pessoa deriva de seus genitores.

*Assim todo sexo é mutilado, todo sexo conhece a castração de não ser o outro. Existe, com efeito, uma privação essencial a todo ser humano, que não é a falta do pênis, ou de qualquer atributo do homem, ou da mulher, mas que consiste em ser exclusivamente um homem e exclusivamente uma mulher ( Agacinski, op.cit: 57).*

Não há subordinação de um ao outro na busca de um único centro, como paliativo para a vertigem do dois, nessa versão pós-moderna da diferença. A lógica do misto estabelece que cada ser humano é feminino ou masculino, ou seja, que há uma dupla versão, sem que uma seja o negativo da outra, não há uma alternativa entre presença e ausência, mas uma idéia de que há uma dupla falta, *cada um dos dois é privado daquilo que o outro possui, ou daquilo que o outro é ( Agacinski, op.cit: 50 ).* A interpretação da diferença pode produzir

regulamentações nas relações entre os sexos, como ocorreu no ocidente desde Aristóteles e como ocorre na psicanálise e com qualquer pensamento que conceba a diferença como efeito de interpretação calcada em ideais de universalidade e de valores hierárquicos.

Aristóteles, diz Agacinski, elaborou uma teoria hierárquica da diferença sexual, perpassando o campo biológico, com os papéis masculino e feminino na geração, e o campo político, com o lugar que os homens e mulheres ocupam na cidade. No campo biológico o filósofo vê a necessidade do casal na tendência para a geração, a deixar depois de si um semelhante a eles, sendo que só o homem, que fornece a semente, o princípio gerador, tem papel ativo na geração, a mulher fornece apenas a matéria do futuro embrião. Na política, Aristóteles diz ser o homem naturalmente superior e dominante ao qual fica subordinada a mulher na instituição familiar. Para tanto, o filósofo diz que o homem é mais idoso. A família é então uma pequena comunidade monárquica, comandada pelo pai. O "natural", desta forma, liga-se ao político. O homem "naturalmente" superior, aquele que tem a semente, institui por isso a ordem política. A mulher e os filhos são, portanto, os primeiros destinatários da lei, o que funda uma hierarquia familiar sobre uma hierarquia "natural", apesar de Aristóteles afirmar, diz Agacinski, que são ambos, o homem e a mulher, livres. Portanto esta é uma hierarquia artificialmente elaborada como uma exigência política, já que o interesse da comunidade familiar exige que o comando seja de um só, o homem adulto, maduro e experiente, um "guia" para a mulher ( op.cit: 41-43). O lugar e o papel de homens e mulheres são institucionalizados, com funções que assegurem a subsistência e a descendência da família. Agacinski destaca que uma estratégia política trabalha sempre a teoria da natureza .

A hierarquia entre o homem e a mulher, diz a filósofa, aplica-se analogamente aos conceitos fundamentais da metafísica, como se lê em Aristóteles: *a matéria aspira à Forma, assim como a fêmea deseja o macho* (apud, op.cit: 44). E é essa mesma lógica binária, que opõe o 1 ao 0, a presença à ausência, o sexo masculino a sua privação, a castração feminina, que Agacinski confronta com a versão teórica de Freud. Nos dois casos, a mulher, diz a filósofa, é desprovida de algo que o homem dispõe, como em ambos os casos, *o teórico age como se essa falta dependesse apenas de uma constatação empírica* ( op.cit: 44). Aristóteles em sua teoria da diferença, ao opor o poder de engendrar do homem à ausência desse poder na mulher, leva a um pensar sobre a feminilidade como uma “*privação*” e a se descrever a mulher como um *macho mutilado*. ( *ibid* )

Em Aristóteles a mutilação feminina é devido a uma falta de calor e portanto de semente. A castração freudiana relaciona-se à descoberta pela criança da falta de pênis nas meninas. Com base na oposição presença/ausência, nos dois casos, apesar de escolha de critérios diversos, tais como a emissão de semente e a anatomia dos órgãos genitais, há em Aristóteles e em Freud, uma mesma estruturação da diferença. ( op.cit: 46)

Agacinski considera um tanto forçada a estruturação da diferença freudiana a partir da percepção dos órgãos sexuais. Para a filósofa existem outros critérios para a percepção dos gêneros pela criança e pelo adulto também, e são eles muito anteriores à visão do sexo anatômico, como por exemplo, os caracteres sexuais secundários, a morfologia geral ou mesmo o timbre de voz, significativos da diferença entre os sexos.

*É muito estranho achar que as crianças descobrem a anatomia sexual por meio de outras crianças, como se a anatomia do adulto não fosse muito mais evidente ( os seios da mulher, em particular) ou como se uma centena de atributos já não tivessem plantado essa diferença diante dos olhos da criança. ( op.cit: 47)*

Nem uma nem outra teoria se interrogam sobre a escolha dos elementos diferenciais, como se eles fossem naturais e evidentes. Ao invés de procederem a uma diferenciação da espécie em dois sexos, nas duas teorias há uma substituição por um modelo único e masculino de onde a mulher se afasta ou, então, um único sexo é visível. A psicanálise fala de algo mais evidente, a anatomia, mas Aristóteles não fala de coisas tão evidentes, o que o leva a uma complexa argumentação para chegar ao lugar da falta na mulher. *Com efeito, o pênis se vê, ele é até mesmo, segundo Freud, particularmente visível para o olhar da criança— que nada vê 'no lugar do sexo' da menina ( ibid ).* Meninas e meninos são confrontados com a angustiante possibilidade de castração, para um e com a descoberta pelo outro da própria castração.

Nas duas concepções, diz Agacinski, apesar de pertencerem a contextos históricos e científicos diferentes, a estruturação da diferença masculino/feminino é interpretada a partir da oposição entre a presença de algo e a sua ausência, o que mostra como há uma universalidade nessa estruturação da diferença.

A psicanálise não apresenta a privação como uma realidade objetiva, ela é pensada como efeito de uma interpretação inconsciente da diferença anatômica. No entanto, à medida que essa interpretação passa a ser universal, torna-se uma regra e uma norma não colocada em questão por Freud, diz a filósofa: *as mulheres devem assumir a sua diferença e renunciar à inveja desse pênis que lhes falta*

(op.cit: 51). E isso implica o desejo da mulher de se comportar como o homem e ter as mesmas ambições sociais que ele, como se tudo isso fosse “natureza”, de um e de outro.

Diz Agacinski que não é a partir de um que se deve descrever o outro, nem do homem, nem da mulher, porque é aí que se hierarquiza a diferença, permanecendo-se na lógica da privação. Assim como também é necessário que se questionem as “acrobacias teóricas” que reafirmam o androcentrismo na psicanálise, como o fato das bonecas serem consideradas como substitutas do pênis, ao invés de estarem ludicamente substituindo os bebês e os filhos (op.cit: 53), questionamento que deve ser muito mais voltado para a *dificuldade filosófica em conceber e definir a diferença enquanto tal (ibid)*.

A estrutura androcêntrica, ou falocêntrica, relaciona-se a outros pares conceituais hierarquizados que acabam reforçando a oposição masculino/feminino. Quanto ao par ativo/passivo, o masculino é sempre o ativo e o passivo qualifica no ocidente o feminino.

*É assim que o princípio gerador masculino é ativo, em Aristóteles, e a matéria nutriz, passiva. No campo freudiano, é a energia sexual, pulsional, que é ativa, porque ela incita a agir para a satisfação das pulsões. A libido é masculina por natureza, o que torna muito enigmático o desejo feminino. (op.cit: 54)*

A dificuldade filosófica em conceber a diferença, diz Agacinski, leva sempre a deslocamentos que continuam a promover um centro para a humanidade, permanecendo-se na lógica do mesmo. Assim, o mito da completude perdida, relacionado à androginia, onde primeiramente há uma unidade indiferenciada, formada de duas metades (dois sexos no Um, no

mesmo) de um ser total e pleno, substitui a vertigem do dois, de que um não é o outro na própria humanidade, reduzindo a mixidez da espécie e a divisão original. Também ao se buscar para a mulher o ideal, que é universal, dos princípios ligados à compreensão de virilidade e atividade, com vistas a eliminar diferenças, está - se assimilando como efetiva a sua inferioridade.

Trata-se, portanto, de uma questão de valores ligados às qualificações do que diz respeito à mulher e ao homem. E, segundo Agacinski, não é tão fácil como parece classificar os sexos segundo as categorias passivo e ativo, como o é comumente feito. Muitas das vivências tidas como femininas ou mesmo masculinas, se for feita uma reflexão mais profunda, não são ativas ou passivas, podem ser, ao mesmo tempo, misturadamente, ativas e passivas. Essa distinção dicotômica relativa ao feminino e ao masculino relaciona-se à metafísica dualista, anterior a Aristóteles, com origem nas idéias de Platão, que opõe valorativamente a alma ao corpo, o inteligível ao sensível e mais modernamente pode ser notado na oposição entre cultura e natureza. Fica o feminino vinculado ao corpo, à passividade, à sensibilidade e à natureza, e o masculino à alma, à atividade, ao inteligível e à cultura.

A mulher, diz Augras, não deixa ninguém esquecer que somos animais. Ela remete à estranheza, à contradição, à desordem porque se mostra como um ser de duplo domínio, ao mesmo tempo animal e cultural: *A gestação, o parto, a amamentação sublinham concretamente que os seres humanos são animais* (1989: 41).

#### 4.4. A valorização do corpo

O ser humano é “para sempre um enigma” e “a vida nos devora à medida que a tentamos decifrar”, porque sua substância é a estranheza. Por isso organizamos e colocamos ordem e limite no mundo e também vamos ao encontro dessa realidade ambígua da condição humana, diz Augras (op.cit: 42). A condição da mulher no que toca a sua fisiologia, dá-lhe um poder que advém da ambigüidade de ser humana e pertencer ao mesmo tempo ao “reino da natureza”.

Mesmo que o corpo tenha começado a ser resgatado ontologicamente no final do século passado, como observei anteriormente, ele é uma questão desconcertante ainda no século XX.

A partir dos anos 50, a filosofia existencialista, que exerceu significativa influência na cultura ocidental, provoca com seus ideais de libertação efeitos com relação à emancipação da mulher, no que toca à independência econômica e as suas relações com a vida social. Isso se deve à audaciosa obra de Simone Beauvoir, *O Segundo Sexo* (1949), que tanto influenciou os movimentos feministas, em suas reivindicações e conquistas, quanto foi determinante no estabelecimento de padrões com relação aos modelos sociais identitários.

No entanto, para Agacinski, há na proposta de Beauvoir uma alienação filosófica porque se percebe em suas idéias um restabelecimento da hierarquia masculino/feminino associada a outras oposições colocadas nesse pensamento, como sujeito e objeto, atividade e passividade.

*Com efeito, a filosofia existencialista é herdeira de uma metafísica dualista a qual, deste Platão, opõe a alma ao corpo, o inteligível ao sensível (...) Nessa tradição, a feminilidade, sempre associada ao corpo, à sensibilidade, à natureza é, assim, metafisicamente desvalorizada ( op.cit: 61).*

A liberdade para o existencialismo é a possibilidade do sujeito de transcender a sua condição, a começar pela sua condição "natural", como também nas idéias kantianas ( Agacinski, op.cit: 62). A origem filosófica dessa idéia é o livre arbítrio e ela assume contemporaneamente a forma do ato gratuito ( tanto mais livre quanto sem motivo e razão), para Agacinski, uma concepção parcial de liberdade, que é vista como negatividade porque relacionada ao poder de dizer não, *sob todas as formas que esse não possa tomar.* A liberdade, para o existencialismo, supõe uma rígida oposição entre a necessidade e a liberdade, a imanência e a transcendência, o *em-si*; o ser que apenas é e o *para-si*; a consciência que escolhe a si mesma livremente. No *em-si*, a pessoa como um simples objeto, no *para-si*, a pessoa como verdadeiro sujeito ( Agacinski, op.cit: 66 ).

Paradoxalmente, para o existencialismo, os homens e as mulheres não são iguais perante a liberdade humana, havendo uma redistribuição sexual dos conceitos: aos homens a liberdade, o poder inato de transcender; às mulheres a tendência "natural" a se deixar oprimir na imanência, e de permitirem ser tratadas como objeto pelos homens. *Compreende-se, então, a dificuldade específica das mulheres para conquistarem sua liberdade ( Agacinski, ibid).*

*Não é porque um antiquíssimo discurso masculino invocou, certa vez, a natureza para legitimar o seu império, que devemos uma vez mais nos reportar a ela achando que uma efetiva 'inferioridade' natural está na origem da condição feminina ( Agacinski, op.cit: 59).*

Em proveito de um ideal universal, o existencialismo vê a emancipação feminina a partir da negação de sua identidade sexual, da maternidade, ou seja, do seu corpo de um modo geral. O homem nasce sujeito, ele é ativo e transcende espontaneamente a realidade dada. Já o destino biológico da mulher a relega à passividade. Somente se a mulher apagar sua "passividade original" ela tem como tornar-se um sujeito ativo. O ideal de liberdade existencialista é conjugado à valorização do trabalho e à ideologia produtivista moderna, o trabalho é tido como uma expressão privilegiada da liberdade. Nesse sistema de valores, a fecundidade não tem lugar, já que ela não fabrica mercadorias, não faz crescer capitais e não é produto da atividade, não promovendo portanto a liberdade.

*Gerar, amamentar, não constituem atividades, são funções naturais; nenhum projeto é empregado; por isso é que a mulher não aí motivo para uma afirmação ativa de sua existência; ela sofre passivamente seu destino biológico.*  
( Beauvoir, S., Deuxième Sexe, 1978, apud Agacinski, op.cit: 67)

O homem e a mulher, para Beauvoir, diferenciam-se, portanto, diante da liberdade e da ação. O homem é "naturalmente" livre, criador, um inventor que conquista o mundo e *não alimenta a coletividade da forma como as abelhas operárias, por um simples processo vital*, mas através de atos que transcendem a sua condição animal, como diz a autora existencialista ( Agacinski, op.cit,

71). Enquanto que a mulher, que apesar de ser semelhante ao homem, passa a ter a condição de objeto, fica limitada a suas "funções naturais" e, portanto, alienada em seu corpo e em sua dignidade social, não participando das invenções, porque destinada à maternidade, vista como passividade. São então duas formas de alienação para a mulher, uma histórica onde ela é um produto artificial que corresponde aos papéis passivos convencionais, impostos pela sociedade dos homens, o outro que as mantém numa "inércia", pela fecundidade e maternidade a que são destinadas pela natureza.

Para o existencialismo de Beauvoir, a mulher sofre de um *handicap* que é o seu próprio destino biológico, que a encerra numa animalidade, caracterizada pela alienação e passividade. A mulher grávida, ou a mãe, estão alienadas de seu corpo, já que o filho toma-lhe a autonomia física e moral de sujeito. E ela *não faz o filho*, ele é que se faz nela; *a sua carne engendra somente a carne: é incapaz de formar uma existência; que terá de formar a si própria*, nas palavras de Beauvoir (apud Agacinski : 76) A criança se modela no ventre da mãe como uma *proliferação gratuita*.

Para Agacinski, a identificação da mãe com um ser essencialmente carnal, animal e passivo é uma violência interpretativa que não deve ser aceita, ela é a perpetuação dos pares conceituais hierárquicos; ativo/passivo, transcendência/imanência, liberdade/natureza, sujeito/objeto, onde não se misturam, como no pensamento de Platão, o espírito e a carne, quando é justamente no domínio da sexualidade que atividade e passividade, por exemplo, ou as posições de sujeito e objeto, constituem faces de um mesmo processo que se dá de modo intercambiável.

Diz Agacinski que há, filosoficamente, uma incapacidade para questionar o conceito de liberdade nas idéias existencialistas de Beauvoir. Ao

se conceber a liberdade como autonomia e auto-suficiência, deixa-se de lado a relação com o outro. Esse é também o ponto de partida da metafísica moderna: o sujeito autônomo que vê no outro, ou um objeto, ou um sujeito que o objetiva. *O outro me limita e me entrava, me encerra no seu olhar e nos seus projetos* ( op.cit: 75).

Nesse modo de pensar não é valorizada a experiência de compartilhamento, como no amor, sob todas as suas formas, onde não há mesmo a “autonomia” existencialista do sujeito. Aqui, a liberdade consiste em transcender a própria subjetividade em direção ao outro, experiência que combina tanto a passividade quanto a atividade.

A fecundidade é, para a filósofa, muito mais do que um projeto, porque no “dar a vida” há algo de natural como consequência de uma união como uma possibilidade que não é imanente, a que devemos responder, dar-lhe sentido e valor num esforço de compartilhamento, de fazer do outro um fim e não um meio, porque ele não se reduz a um fato: *Pôr uma criança no mundo e criá-la, desde a mais tenra idade, traz sempre, para os seres humanos, a questão suprema do sentido da existência.* ( op.cit: 68-69)

A fecundidade é mais do que uma questão antropológica, ela é fundamentalmente filosófica, ultrapassa como um prêmio os conflitos entre o homem e a mulher, porque *me transcende, e me abre para a alteridade dessa vida que virá ( que virá de mim e de um outro, e com a qual começa de forma absoluta uma existência livre)* ( Agacinski, op.cit : 146).

A concepção de liberdade que em filosofia é vista comumente na forma de resistência, seja a um deus ou a uma outra idéia ou ação, pode ter também outro conteúdo que é a consciência da necessidade, o *amor fati* que

Nietzsche toma como amor do destino. É converter qualquer impedimento em meio, o obstáculo em estímulo, afirmando com alegria tanto o acaso quanto a necessidade. Ao invés de esperar que algo poderoso e transcendente justifique o mundo, como um deus ou um sistema interpretativo o ser humano tem de dar sentido à própria vida.

No caso da mulher, a maternidade faz parte de seu destino biológico. A questão do nascimento é tão profunda quanto a consciência da finitude, *sabemo-nos destinados a morrer e a dar vida, sem ter decidido isso, portanto, à liberdade de pensar e de agir deve ser acrescentada a necessidade, o destino.*

*A chegada de um filho, mais do que muitos projetos, faz com que cada um de nós transcenda a sua pequena individualidade, que se preocupe com o futuro além da duração de sua própria vida (op.cit:70).*

Pensar e sentir o tempo está mais próximo ao ritmo da vida, ao nascimento e à morte, que se sucedem como experiência de começo e de fim, como repetição do ritmo da natureza nas mudanças das estações, dos dias e das noites, como aquilo que *difere e se repete, ou se repete diferindo-se*, como diz Agacinski, e como já observamos na idéia do eterno retorno nietzschcano. De geração em geração, a vida humana parece se manter diferindo-se, como uma prova fundamental da diferença, da experiência do outro. O filho, em sua singularidade, é o mesmo que os pais e é também um outro.

*Assim como a diferença sexual, a diferença de geração faz pensar sobre a alteridade na identidade, o outro no mesmo, e sobre o tempo (Agacinski, op.cit: 71).*

O feminino, que costuma estar ligado ao que diz respeito à carne, ao corpo, não se contrapõe à criação no plano social ou a qualquer outra expressão de liberdade. Ser mulher, pode significar ser mais do que uma mãe, mas a maternidade é sim *uma paixão singular, incomparável(..) que nada tem de passiva, e da qual, pelo contrário, as mulheres retiram grande parte de sua força* (Agacinski, op.cit: 79).

*Porque é que a criatividade nunca se exprime melhor do que na metáfora da fecundidade? Deve-se reinterpretar a maternidade como uma potência, e reivindicá-la como uma força. Ela é o modelo de criação, sem ser incompatível com todas as outras formas de criatividade e expressão, pelas quais as mulheres não de querer manifestar a sua liberdade.*  
( Agacinski, op.cit: 80)

#### 4.5. Uma outra visão da subjetividade

Essa dicotomia do pensar que separa o espírito do corpo, que se multiplica em categorias que opõem, que hierarquizam, subjagam em prejuízo à subjetividade múltipla e complexa, cria um universo monolítico onde se alcança a similitude em todas as esferas. Os seres humanos não são semelhantes, muito menos os homens e as mulheres, por isso não há como haver uma identidade humana comum, mas sim uma mixidez, primeira concretude de diferença entre as pessoas. Agacinski diz que há um princípio que fala da alteridade de modo mais profundo: *deve-se aceitar que o humano na maior parte das vezes é profundamente estranho mesmo, ao invés da conhecida fórmula de tolerância: nada do que é humano me é*

*estranho*. Ao sairmos de certo registro em direção a outra visão da subjetividade seja para o masculino, seja para o feminino, superando a lógica binária e as hierarquias que ela estabelece, assim como o desejo de um centro, do simples antes do duplo é possível ter-se a consciência de que homens e mulheres são responsáveis, ambos, por seus destinos, por pensá-los e realizá-los. Mas, mesmo a humanidade sendo mista e não simples, cada um de nós é confrontado com a própria insuficiência de que não podemos pretender ser de forma plena, o que acarreta a nostalgia do Um pela angústia da mixidez (op.cit: 57).

Veio sendo uma tônica constante durante este século o conflito entre a busca racional da unidade diante da alteridade e o seu oposto como única possibilidade diante do imperativo da razão, da identidade e similitude das coisas. O pensar dicotômico, que exclui uma terceira ou quarta possibilidade, é carregado de uma força cultural milenar, mas também, como diz Agacinski, corresponde ao medo da divisão, do múltiplo, de uma dinâmica onde o previsível se mistura ao estranho.

Desse modo há que se relativizar a existência de um "eu" único, onipotente e sólido em prol de uma subjetividade complexa definida a partir das mais variadas interferências, do Outro e das diversas situações. Uma pessoa pode mudar no decorrer de sua existência diversas vezes, ela não será sempre homogênea.

*Existe um outro modo de abordagem que vai pensar o sujeito a partir do outro, ou da alteridade. Essa podendo designar os outros em torno de mim, ou os outros em mim - mesmo. Para retomar uma expressão de F. Jaques, 'a existência do eu está, então, sem conceito', ela constroi-se na relação, na lógica comunicacional.. (Maffesoli, 1996: 305)*

As subjetividades, para além de categorias e de conceitos que as definem a prioristicamente, são constituídas pela alteridade extrínseca - a abertura para o

outro - e pela alteridade intrínseca: a abertura em mim com respeito às diversas características do eu. As subjetividades, sejam femininas ou masculinas não se limitam a uma construção em torno da dicotomia entre o mundo individual e social, expressos em conceitos tais como passividade e atividade, que por sua vez estão relacionados à razão e imaginação, público e privado, intelecto e sensibilidade, político e doméstico. Ao invés da construção subjetiva pela dicotomia, uma construção na relação, na convivência entre as diversas instancias, cada uma podendo incluir-se, juntar-se às outras.

O outro do outro sexo tem significativa importância no exercício da alteridade. Não como uma pessoa melhor ou pior, com características rígidas, cristalizadas, endurecidas. Mas como a diferença mínima concreta em que certamente terão origem outros modos de lidar com as diferenças, com o imprevisível, com o incontrolável que é característico do mundo e da subjetividade. Retomando a palavra dêitica, que não conceitua, não define, não simboliza, que só requer analogias para significar determinada realidade numa situação, pode-se pensar numa dinâmica para as subjetividades que corresponda a isso: não ter como pré-estabelecidos, definitivos e determinados, a feminilidade e a masculinidade, o que é um ganho imensurável para a subjetividade que não deve situar-se entre o passivo e o ativo, o sensível e o inteligível, o racional e a imaginação, entre a matéria e a mente, mas pode se construir em toda sua potência.

Aceitar e conviver com conflitos, portanto com diferenças, com a imprevisibilidade, com a alteridade, pode-se dizer que é uma pretensão, um querer relativo ao pensamento pós-moderno - que não pretende apaziguar, mas tolerar de fato os outros, os de fora e os outros na própria pessoa. Desmoronam com isso posições pré-concebidas: inclusive com relação ao ser

mulher e ao ser homem, principalmente no que toca às hierarquias. As sistematizações, fruto de posições e de valores, tomam um caráter provisório, não tendo mais sentido as fixações do tipo sujeito-sujeitado.

Ao invés de construções que hierarquizam a diferença entre subjetividades, diferença essa que como vimos é cultivada, porque na sua origem é insignificante, o pensamento pós-moderno tem uma outra visão da diferença como a de que é *energia gerada nas variações do idêntico* (Santos: 1991), como o outro do mesmo.

## CONCLUSÕES

Algumas questões podem ser destacadas para se refletir conclusivamente sobre a alteridade, pela psicologia da cultura, considerando-se um pensar contemporâneo - o pós-moderno - do modo como foi tratado neste trabalho.

A filosofia pode promover a criação de uma outra dimensão para o enigma do conhecimento pela subjetividade reflexiva que rompe com a conformidade diante das instituições sociais estratificadas e com o fechamento de sentidos, como coloca Castoriadis (1992: 97). A idéia de que uma teoria ou um sistema de determinações seja capaz de prever, estipular e dar respostas acerca da construção da subjetividade perde sua força, na medida em que o ser humano é concebido como sujeito da criação, da capacidade de fazer surgir o que não estava dado, construindo historicamente novas formas, seja no plano pessoal ou no social.

Pensar a construção da subjetividade sob o prisma do pós-moderno possibilita a reflexão e a revisão de idéias em psicologia que já em princípio solidificam sentidos e conceitos com relação às questões do ser humano. A perspectiva histórica que integra o enfoque pós-moderno mostra que os valores que determinam as conceituações clássicas da psicologia relacionam-se estreitamente com as ações humanas do mesmo contexto sociocultural. Graças à capacidade de criar e transformar a existência e o mundo, outros valores podem configurar diferentes perspectivas nos tempos atuais. A mulher e o homem oitocentistas não são as mesmas mulheres e os mesmos homens da atualidade. Com

isso já podemos notar que determinadas criações teóricas não têm como abarcar a totalidade das subjetividades que se constroem permanentemente em relação com o ambiente sociocultural.

As psicologias originadas no pensamento iluminista não são passíveis de reflexão apenas pelos valores predominantes em sua concepção. Ao longo deste século ainda foram travadas lutas entre posições teóricas pelo uso da lógica metafísica, perpetuando um dualismo exclusivista que, mesmo com pretensões de opor-se a idéias rígidas instituídas buscavam a unidade pelo pensar. As produções de conhecimento, incluindo a psicologia, foram afetadas e acataram, por exemplo, os ideais do existencialismo que combatia radicalmente a idéia de natureza e essência do ser humano. Mas o existencialismo acaba por se fechar num ideal universal abstrato perpetuando determinado pensamento que separa e opõe hierarquicamente corpo e alma, passividade e atividade, sujeito e objeto, onde são inseridas dicotomicamente as concepções das subjetividades feminina e masculina.

Outras duas tendências de pensamento que tiveram influência marcante neste século foram o estruturalismo e o hegelianismo. Para o estruturalismo na antropologia todas as diferentes sociedades humanas resultariam de combinações diferentes de um pequeno número de elementos variáveis. Para o sistema de saber absoluto hegeliano os diferentes tipos de sociedades teriam sido uns sucedidos dos outros historicamente, como se fosse uma construção onde um tipo de sociedade prepara a outra por vir. (Castoriadis, 1992: 86)

No pós-moderno proposto por Teixeira Coelho, há uma positividade marcante com relação à liberdade de criação de sentidos, o que chama atenção para a tendência cultural de estabelecimento e manutenção dos significados e

conceitos rígidos, observada também no contexto do sujeito do conhecimento. Essa liberdade de criação se expande com a idéia de inclusivismo, da parataxe que apontam para diferente concepção de subjetividade, o que é visto nas criações estéticas, onde ganha destaque também o corpo, antes renegado. Rompe-se o pensar metafísico dicotômico. Valorizados juntos o intelecto e o corpo, não há como se conceber mais a busca de unidade exclusivista que luta contra as contradições, as diferenças e a alteridade.

A meu ver, o pós-moderno, que é um pensamento trágico, retoma o pluralismo nietzscheano, que é provocante e atual no final do século XX. Nietzsche, além de desconstruir a linguagem enrijecida, pretende a implosão das dicotomias metafísicas o que ainda é capaz de desestabilizar o modo atual de pensar. Ataca valores que vigoram até hoje, como os religiosos e morais e elabora uma perspectiva acerca do niilismo onde mostra que a sua fala corrosiva soma-se outra, construtiva. Ao conceber a dificuldade humana com o devir, com a alteridade, com o medo da divisão, manifestados no niilismo, o filósofo observa que pelo resgate de antigos valores culturais, como os da Grécia pré-socrática, onde o pensamento valoriza o devir, as flutuações, a mobilidade das coisas e do mundo, pode-se ultrapassar os estágios pessimista e reativo do niilismo. Na afirmação do trágico a vida pode ser vivida com alegria em suas contradições, multiplicidades e desconfortos.

Pela psicologia da cultura, a subjetividade é construída considerando-se a realidade como sendo a própria alteridade, onde mulheres e homens constituem com suas diferenças o ser humano. Não há oposições e sim positividade nas contradições, como no pensamento trágico pós-moderno. Saúde e doença

psicológicas não são opostas, estão inseridas num mesmo processo, onde o ser humano se reconcilia com a existência.

Mas, se por um lado, valorizada a subjetividade múltipla, bem como o posicionamento afirmativo diante do devir, temos que também levar em conta, que o ser humano na cultura ocidental não se sente tão confortável e seguro diante das incertezas, da mobilidade do real, da alteridade. Como diz Agacinski, *sentimos a nostalgia do Um e temos o gosto pelo múltiplo.* (1998)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1- AGACINSKI, Sylviane. *Politique des Sexes*. Paris, Seuil. 1998. 205p.
- 2- AUGRAS, Monique. *Alteridade e Dominação no Brasil. Psicologia e Cultura*. Rio de Janeiro, Nau. 1995. 180p.
- 3- \_\_\_\_\_ *O ser da Compreensão. Fenomenologia da Situação de Psicodiagnóstico*. Petrópolis, Vozes. 1993. 96p.
- 4- \_\_\_\_\_ *O que é Tabu*. São Paulo, Brasiliense. 1989.
- 5- \_\_\_\_\_ A favor do politeísmo epistemológico. In: Hutz, C (org). *Anais do 2º Simpósio Brasileiro de Pesquisa e Intercâmbio Científico*. ANPEPP/UFRGS. Gramado, 1989. p. 376-377.
- 6- BACHELARD, Gaston. *El Aire y los Sueños - Ensayo sobre la Imaginación del Movimiento*. Mexico, Fondo de Cultura Economica. 1958, 1972. p. 159-201.
- 7- BEAUVOIR, Simone. *Le Deuxième Sexe*. Paris, Gallimard, 'Idées'. 1978.
- 8- BELFORT, Alexandre. Nietzsche e o Corpo: O Nascimento da Tragédia e a Genealogia da Moral. In: *O que nos faz pensar*. Cadernos de Filosofia da PUC-Rio, nº3. setembro de 1990-. Rio de Janeiro. P. 126-31
- 9- BIRMAN, Joel. *Cartografias do Feminino*. São Paulo, Editora 34. 1999. 219p.
- 10- BORNHEIM, Gerd. A Descoberta do Homem e do Mundo. In: NOVAES, Adauto (org). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo, Companhia das Letras. 1998. p. 17-53.
- 11- BRUM, José Thomás. *O Pessimismo e suas Vontades*. Rio de Janeiro, Rocco. 1988. 124p.
- 12- CASTORIADIS, Cornelius. *As Encruzilhadas do Labirinto*. Vol.1. São Paulo, Paz e Terra. 1997. 418p.

- 13- \_\_\_\_\_ *A Instituição Imaginária da Sociedade*. São Paulo, Paz e Terra. 1995.418p.
- 14- \_\_\_\_\_ et al. *A Criação Histórica*. Porto Alegre, Arte e Ofícios.1992.
- 15- \_\_\_\_\_ *As Encruzilhadas do Labirinto*. Vol.2. São Paulo, Paz e Terra.1987.466p.
- 16- CIXOUS, Hélène e CLÉMENT, Catherine. *The Newly Born Woman*. Mineápolis, University of Minnesota Press. 1986.
- 17- COELHO, Teixeira - *Moderno Pós Moderno*. São Paulo, Iluminuras. 1995. 227p.
- 18- \_\_\_\_\_ Por uma Arte Outra Vez Transcendental. In: *Interpoesia*. 1998.Contatos & Idéias. p. 6-19.
- 19- D'AMARAL, Márcio T- *O Homem sem Fundamentos - Sobre Linguagem, Sujeito e Tempo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/ UFRJ. 1995. 95p.
- 20- *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. São Paulo, Globo. 1993.
- 21- DUBOIS, Jean et al. *Dicionário de Lingüística*. São Paulo, Cultrix. 1998. 653p.
- 22- FERRAZ, Maria Cristina F.- *Nietzsche. O Bufão dos Deuses*. Rio de Janeiro, Relume Dumará. 1994. 201p.
- 23- FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. Lisboa, Relógio D'Água. 1993.
- 24- FINK, Eugen - *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa, Editorial Presença.1988. 207p.
- 25- GALARD, JEAN- *A Beleza do Gesto*. São Paulo, EDUSP. 1997. 125p.
- 26- KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do Feminino*. Rio de Janeiro, 1998.343p.
- 27- LISPECTOR, Clarice. Menino a Bico de Pena. In: *Felicidade Clandestina*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.1991. p. 150-154
- 28- \_\_\_\_\_ *Água Viva*. Rio de Janeiro, Artenova. 1973.115p.
- 29- \_\_\_\_\_ Amor. In: *Laços de Família*. Rio de Janeiro, Francisco Alves. 1991. p. 29-46

- 30- MACHADO, Roberto. *Zaratustra. Tragédia Nietzshiana*. Rio de Janeiro, Jorge Zaar. 1997. 175p.
- 31- MAFFESOLI, Michel - *No Fundo das Aparências*. Petrópolis, Vozes. 1996. 350p.
- 33- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro, Zaar. 1997. 298p.
- 34- MORAES, Angélica ( org. ). *Regina Silveira. Cartografias da Sombra*. São Paulo, EDUSP. 1996. 359p.
- 35- MORICONI, Italo - *A Provocação Pós- Moderna - Razão Histórica e Política da Teoria Hoje*. Rio de Janeiro, Diadorim/UERJ. 1994.175p.
- 36- Muraro, Rose M. - *Mulher e Poder: a que viemos?*. In: *Folha de São Paulo*. Caderno Opinião. 20/ abril/1999.p.3
- 37- NABAIS, Nuno. - *Metafísica do Trágico*. Lisboa, Relógio D'Água. 1997. 254p.
- 38- NIETZSCHE, Friedrich. a) *A Gaia Ciência*. Rio de Janeiro, Ediouro. s.d. 221p.
- 39- \_\_\_\_\_ b) *O Livro do Filósofo*. Porto, Rés-Editora. s.d.131p.
- 40- \_\_\_\_\_ c) *Crepúsculo dos Ídolos*. Rio de Janeiro, Ediouro. s.d.129p.
- 41- \_\_\_\_\_ d) *Vontade de Potência*. Rio de Janeiro, Ediouro. s.d. 330p.
- 42- \_\_\_\_\_ e) *Aurora*. Porto, Rés Editora. s.d. 253p.
- 43- \_\_\_\_\_ f) *A Genealogia da Moral*. Rio de Janeiro, Ediouro. s.d.130p.
- 44- \_\_\_\_\_ *Além do Bem e do Mal*. São Paulo, Companhia das Letras. 1997. 270p.
- 45- \_\_\_\_\_ *Ecce Homo*. São Paulo, Companhia das Letras. 1995. 151p.
- 46- \_\_\_\_\_ *O Anticristo*. Lisboa, Guimarães Editores. 1988. 142 p.
- 47- \_\_\_\_\_ *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo, Companhia das Letras. 1988. 177p.
- 48- \_\_\_\_\_ *Assim falava Zaratustra*. São Paulo, Hemus. s.d. 262p.

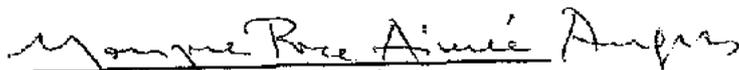
- 49- \_\_\_\_\_ *Humano Demasiado Humano*. Espanha, M.E. Editores. 1993. 313p.
- 50- \_\_\_\_\_ *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos*. Rio de Janeiro, Sette Letras. 1996. 93 p.
- 51- OLIVEIRA, Roberto C. et al. A categoria de (Des) Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia. In: *Pós-Modernidade*. São Paulo, UNICAMP.1995. p. 9-41.
- 52- PEARSON, Keith. *Nietzsche como Pensador Político*. Rio de Janeiro, Jorge Zaar. 1997. 239 p.
- 53- ROSSET, Clément. *Lógica do Pior*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo. 1989. 198p.
- 54-RUSS, Jaqueline. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Scipione. 1994. 382p.
- 55-SANTOS, Roberto Corrêa. Discurso Feminino, Corpo, Arte Gestual, As Margens Recentes. In: *Revista Tempo Brasileiro* nº 104. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.1992. p. 49-71
- 56- SEVCENKO, Nicolau. O enigma do Pós-Moderno. In: OLIVEIRA, Roberto C. et al. *Pós-Modernidade*. São Paulo, UNICAMP. 1995. p.43-55.
- 57- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa, Editorial Presença. 1990. 147p.
- 58- \_\_\_\_\_ *O Fim da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes. 1996. 208p.
- 59- \_\_\_\_\_ *Razão*. In: *Le Nouvel Observateur. Café Philo. As Grandes Indagações da Filosofia*. Revisão de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro, Jorge Zaar. 1999. p. 60-3.

## BIBLIOGRAFIA

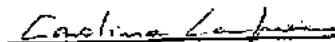
- 1- AUGRAS, Monique. *A Dimensão Simbólica*. Petrópolis, Vozes. 1980, 198p.
- 2- \_\_\_\_\_ Multiplicidade ou Transdisciplinaridade? Dilemas epistemológicos. In: Departamento de Psicologia - PUC-Rio *Cadernos de Metodologia*, vol.2. Rio de Janeiro, PUC-Rio, 1995. p. 99-104.
- 3 -BALANDIER, Georges. *A Desordem - Elogio do Movimento*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil. 1997. 261p.
- 4- CALVINO, Ítalo. *Seis Propostas para O Próximo Milênio*. São Paulo, Companhia das Letras. 1990. 141p.
- 5- COELHO, Teixeira. *Dicionário Crítico de Política Cultural. Cultura e Imaginário*. São Paulo, Iluminuras, 1997. 383p.
- 6- \_\_\_\_\_ *Usos da Cultura- Políticas de Ação Cultural*. São Paulo, Paz e Terra. 1986. 124p.
- 7- \_\_\_\_\_ *Um Mapa do Imaginário*. In: Lemos Editorial. *Cult*. Nº 3. São Paulo, outubro 1997. p.12-13.
- 8- \_\_\_\_\_ Palavra, Democracia e Poesia: um Paradoxo. In: Revista USP. *Dossiê Direitos Humanos no Limiar do séc. XXI*. nº 37. São Paulo, USP. 1988.p.120-131.
- 9- \_\_\_\_\_ *As Fúrias da Mente*. São Paulo, Iluminuras. 1998. 156p.
- 10- DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. Lisboa, Edições 70. 1995.112p.
- 11- GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo, Unesp. 1991. 177p.
- 12- JAMESON, Fredric- *Pós- Modernismo - A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*. São Paulo, Ática. 1996. 431 p.

- 13-KEHL, Maria Rita. *A Mínima Diferença*. Rio de Janeiro, Imago. 1996.269p.
- 14- LOURO, Guaracira L. *Gênero, Sexualidade e Educação*. Petrópolis, Vozes. 1997. 179p.
- 15- MARTON, Scarlett. *Nietzsche. A Transvaloração dos Valores*. São Paulo, Moderna. 1996. 119p.
- 16- MORIN, Edgar – *O Paradigma perdido: A Natureza Humana*. Portugal, Publicações Europa-América.1973.223p.
- 17- \_\_\_\_\_ - *Introdução ao Pensamento Complexo*. Lisboa, Instituto Piaget.1995.177p.
- 18- \_\_\_\_\_ *Ciência com Consciência*. São Paulo, Bertrand Brasil. 1996. 344p.
- 19-ORTIZ, Renato. *Mundialização e Cultura*. São Paulo, Brasiliense. 1994.234 p.
- 20- ROSSET, Clément. *A Anti-Natureza. Elementos para uma Filosofia Trágica*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo. 1989. 324p.
- 21- SANTOS, Roberto C. Percepção e Sistemas Cognitivos de 'Menino A Bico de Pena'. In: *Clarice em Questão*. Revista Tempo Brasileiro, nº 128. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.1997. p. 93-101.
- 22-TOURAINÉ,Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis, Vozes.1997. 431p.
- 23-VAITSMAN, Jeni- *Flexíveis e Plurais - Identidade, Casamento e Família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro, Rocco. 1994. 203p.
- 24- VATTIMO, Gianni- *As Aventuras da Diferença*. Lisboa, Edições 70. s.d. 187p.
- 25- ZAJDSZNAJDER, Luciano - *Travessia do Pós-Moderno- Nos Tempos do Vale-Tudo*. Rio de Janeiro, Gryphus. 1994. 192p.

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pela aluna Maria Cristina do Rego Monteiro Bomfim, intitulada "**Alteridade, feminino e masculino: O sujeito da criação e os múltiplos desenhos da subjetividade**", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



Profa. Monique Rose Almée Augras  
(Orientadora) PUC-Rio



Profa. Carolina Lamprea  
PUC-Rio



Prof. Roberto Corrêa dos Santos  
UFRJ

Visto e permitida a impressão  
Rio de Janeiro, ..... 1999.



Prof. Jurgen Heye  
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas