

**Ciro Marcondes Filho**

# Homem & Mulher



**Uma comunicação impossível?**

**São Paulo, 2019**



**Ciro Marcondes Filho**

# **Homem & Mulher**

**Uma comunicação impossível?**

2ª. Edição

DOI 10.11606/9788572052528

ECA-USP, 2019

É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria, proibindo qualquer uso para fins comerciais .

**Catálogo na Publicação**  
**Serviço de Biblioteconomia e Documentação**  
**Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo**

M321h      Marcondes Filho, Ciro  
                Homem & mulher (recurso eletrônico): uma comunicação impossível? / Ciro Marcondes Filho – 2a. Ed. – São Paulo: ECA/USP, 2019.  
                155 p.

ISBN 978-85-7205-252-8  
DOI 10.11606/9788572052528

1. Relações de gênero 2. Homens – Aspectos sociais  
3. Mulheres – Aspectos sociais 4. Feminilidade 5. Sexualidade I. Título

CDD 23.ed. – 305.3

## Sumário

1. *Nietzsche, Derrida e Schrift, 7*
  - 1a. *Dos sexos, 7*
  - 1b. *O ponto de vista filosófico. Nietzsche e a “ação à distância”, 11 - Detalhamentos, 13*
  - 1c. *Verdade e castração, 14 - Detalhamentos, 18*
  - 1d. *Cristianismo, mulher e questão da posse, 19 - Detalhamentos, 24*
  - 1e. *Schrift lê Derrida, que lê Nietzsche, 26 - Detalhamentos, 29*
  
2. *As polarizações empíricas de Francesco Alberoni, 35*
  - 2a. *As diferentes ontologias, 35 - Detalhamentos, 43*
  - 2b. *Eu vejo o outro sexo, eu não vejo o outro sexo, 43 - Detalhamentos, 49*
  
3. *Simone de Beauvoir e a questão da imanência, da alteridade e da classe oprimida, 51.*
  - 3a. *“Não se nasce mulher”, 51 - Detalhamentos, 55*
  - 3b. *O feminino como alteridade em Beauvoir e em Levinas, 56 - Detalhamentos, 61*
  - 3c. *O conceito de Outro em Beauvoir, 62*
  - 3c. *Uma ontologia do feminino em Beauvoir?, 66*
  - 3d. *Elisabeth Badinter: complementaridade, igualdade ou diferença? 71 - Detalhamentos, 76*
  - 3f. *Günther Anders e as amantes solitárias, 78*
  - 3g. *A economia e a felicidade dos casais, 82*
  - 3h. *A questão do olhar, 84*
  - 3i. *Sexologia do conhecimento, 86*

4. *Jean Baudrillard: o feminino como reversibilidade, 89*
  - 4a. *O feminino como reversível, 89 – Detalhamentos, 97*
  - 4b. *Lei e regra, 98*
  
5. *Posições contemporâneas: Ignacio Castro e Joel Birman, 105*
  - 5a. *Ignacio Castro: a sexualidade e sua sombra, 105 – Detalhamentos, 109*
  - 5b. *Erotismo, casais e sociedade, 110 – Detalhamentos, 115*
  - 5c. *Joel Birman e as cartografias do feminino, 117*
  
6. *Da incomunicabilidade dos sexos, 123*
  - 6a. *A coreografia do desejo e a diferença insuperável, 123*
  - 6b. *Posse, felicidade e amor, 130*
  - 6c. *Falicismo e femilnilidade ou a questão da reversibilidade feminina, 138 – Detalhamentos, 144*
  - 6d. *Chances de uma comunicação dos gêneros, 145 – Detalhamentos, 151*
  
- Bibliografia, 153*

## 1. Nietzsche, Derrida e Schrift

### 1a. Dos sexos

Falar da incomunicabilidade dos gêneros é falar da impossibilidade de homens e mulheres saberem o que se passa no interior de cada um, da inviabilidade estrutural da comunicação, qual seja, da improbabilidade humana de se conhecer efetivamente o outro. Jamais saberemos o que vai pela cabeça do outro, nunca teremos condições de conhecer como esse outro sente as coisas, como as palavras rebatem em sua consciência, como esse outro recompõe internamente frases, situações, expressões, vivências estéticas, literárias, tecnológicas. Os sexos não agem diferentemente do ser humano em geral mas seguramente adicionam a isso traços particulares de como homem e mulher vêem o mundo de maneira própria, sentem um ao outro e atuam de forma muito específica. O esquema mais conhecido é o de que cada um constrói a fantasia do outro a partir de si mesmo. “As mulheres geralmente, em sua intimidade, se espantam diante da grande veneração que os homens tributam à sua sensibilidade. (Mas) quando, na escolha de seu cônjuge, os homens procuram especialmente um ser dotado de profundidade, afetuoso, as mulheres, ao contrário, buscam um ser inteligente, de espírito presente e brilhante, então se vê, no fundo, claramente, como o homem procura, de fato, um homem idealizado, e a mulher, uma mulher idealizada, quer dizer, *não buscam complemento mas realização dos próprios traços*” (Nietzsche, 1878, p. 411, grifo nosso).

Sentimentos, vivências, traumas são incomunicáveis no sentido da comunicabilidade convencional, isto é, na ideia metafísica de se poder “transmitir” ao outro, de fazer uma transferência daquilo que está dentro de A para o interior de B. Enquanto se continua a pensar comunicação segundo esta definição e o comunicado como algo material que se pode “passar” ao outro, jamais vai haver comunicação, porque, de fato, *nada pode ser comunicado*. Um homem, por mais feminino que seja, em tempo algum poderá sentir as coisas como uma mulher e vice-versa, pois são entidades autônomas, seres com existência própria, unidades “em si”. Não são partes de um mesmo todo, não são dois lados de uma moeda, não são “o mesmo” com genitálias que simplesmente se acoplam uma à outra. Acima de tudo, a diferença insuperável, de o homem não poder gerar outro ser em si mesmo, isso, por si, já cria individualidades próprias, estranhas entre si, desconhecidas e é aí, somente aí, que pode se realizar a comunicação. A saber, *na diferença*.

Homens e mulheres, provavelmente por força dessa diferença, ou seja, pela interferência que ela exerce no psiquismo e na consciência, fato possivelmente singular na vida animal, desenvolvem-se separada e autonomamente, o que não quer dizer, como vaticinava Proust, em seu *Sodoma e Gomorra*, que “no final, os sexos terminarão separados”. Exatamente porque essa “separação final” seria, fatalmente, a própria consumação da incomunicabilidade *também* no sentido do crescimento, expansão, abertura ao outro e ao infinito, no sentido de Levinas.



Os sexos são diferentes e é exatamente nessa diferença que se constitui a possibilidade de comunicação. Comunicação a partir do estranhamento do outro, na percepção de sua total impenetrabilidade, de seu caráter insólito, singular, diverso, dessemelhante, rebelde, dissidente, fugidio, heteróclito. É no mistério do outro que se encerra a grande chance da comunicação entre os sexos, no reconhecimento dessa diversidade, na aceitação da distinção e no ato de querer incorporar, vivenciar, ser objeto desse discordante, com o qual se partilha uma experiência comum, uma vida. No enigmático, no esotérico, no obscuro e impenetrável, a nossa chance.

Mas o que é homem, o que é mulher? O que é o masculino, o que é o feminino? É possível uma definição precisa ou estamos tratando de categorias oscilantes, ambíguas, transitórias, flutuantes, que jogam o jogo de espelhos e de esconde-esconde? Efetivamente não há homem, não há mulher; a feminilidade e a masculinidade (chamada também de *falicidade*), estão presentes em proporções variadas tanto em homens como em mulheres. E são móveis, quer dizer, atuamos num campo oscilante, onde nada é estável, nada é permanente, nada é fixo e assentado, mas, mesmo assim, há singularidades de comportamentos que não se intercambiam necessariamente, há jogos que são melhor jogados de acordo com certas vantagens relativas advindas exatamente das diferenças constitutivas e de suas repercussões na consciência e no inconsciente. Só nesse sentido é possível se falar de uma *estratégia* feminina ou de uma *estratégia* masculina. Não como algo agregado à espécie como um atributo atávico, como um ins-

tinto ou como um componente de sua singularidade xx ou xy, mas como uma malícia ou uma argúcia resultante exatamente dessas operações diferentes realizadas no jogo da atração, do desejo, da corte, da posse e do abandono.

Por isso, a discussão das diferenças. Diferenças que, a bem da verdade, não são exatamente diferenças constitutivas, marcas divisórias, paredes intransponíveis, mas diferenciações estratégicas *ad hoc*, diferenças oportunas, parte de um grande jogo sexual em que o prazer e o gosto da vitória está mais no bem jogar a partida do que no ato de nocautear do adversário. Um jogo permanente, eterno, cujas jogadas e regras variam o tempo todo, com lances e cartadas, o que torna toda a situação algo permanentemente mutante, ainda mais excitante, e os jogadores, tendo que se redefinir a cada instante.

Falar da mulher - ou do ser que é majoritariamente veículo da feminilidade - significa comparativamente falar do homem e da determinação fálica, daquilo que este não é, sem ser seu contraponto. Química das diversidades. Basta realçar o específico, o particular, o próprio do feminino para que já se constitua o mapa da incongruência. Por isso, a exposição se centrará no feminino, exatamente pela sua complexidade maior, pelo seu agir enigmático e sutil, pela sua inviolabilidade íntima, pela manutenção mais resguardada de suas armas e de seus equipamentos. Começar pelo mais complexo, por isso mesmo, pelo mais fascinante, radicalmente desafiador, provocador, *sublime*.

*1b. O ponto de vista filosófico. Nietzsche e a “ação à distância”*

Nietzsche talvez tenha sido o primeiro filósofo que se dedicou a pensar a mulher, descrevendo-a tanto do ponto de vista trivial, na fala do homem comum, preconceituoso, estereotipado, marcado por ressentimento, quanto da mulher associada às especulações filosóficas em torno da verdade e ao cristianismo. Do feminino enquanto desafio, desobediência, provocação. Neste segundo caso, fala-se da Ideia “se tornando mulher, se tornando cristã...” e da pesquisa da “essência da mulher”, tão equivocada como a pesquisa da verdade, promovida por filósofos anteriores.

A discussão de como Nietzsche via a mulher foi destacada, trinta anos atrás, por Jacques Derrida, em seu livro *Éperons, les styles de Nietzsche*, que começa falando da mulher e sua “operação à distância” (Derrida, 1978). O filósofo alemão se pergunta se ainda possui orelhas, se ele, afinal de contas, é outra coisa a não ser orelha... Isso porque, segundo leitura de Derrida, todas as formas como Nietzsche vê a mulher estariam envolvidas, circundando o labirinto de uma orelha, antes de ela ser metaforicamente comparada à cortina, à tintura, ao véu. Orelha que ouve a voz da mulher, voz que remete ao elevado, ao heróico, àquilo que é capaz de sacrifícios, capaz de dominar homens.

Essa voz, entretanto, diz Nietzsche, não é a que se pratica no teatro, pois lá, homens, quando falam do amor, mantêm uma coloração maternal, tipo “dona de casa”. “Será

que eu não seria apenas orelha, nada mais?”, pergunta-se Nietzsche, pois uma orelha ouve vozes que crê serem fortes e grandiosas mas também sussurros macios e baixos de um ser “especial”, a sereia que com seu canto atrai os marinheiros de Ulisses para as rochas. A mulher é esse veleiro que passa suave, “ser silencioso, mágico, que desliza”, fazendo o contraponto ao barulho, ao som forte da ressaca. Mulher igual à paz, serenidade, descanso, *nirvana*. Nietzsche deseja essa felicidade e recolhimento, ele quer *essa* mulher. No canto, na distância, no suave deslizar está antes o sonho, a fantasia, o *desejo*. Junto às mulheres, diz ele, habita o melhor de si mesmo, a vida tornando-se “sonho de si mesma”. Mas um sonho perigoso, enganoso, traidor, sorrateiro, que traz de volta o barulho, o alarido, a algazarra, pois, sua melhor performance, a da mulher, é aquela que “age à distância”.

A mulher, portanto, é esse duplo: uma voz, voz da sedução branda, do canto que atrai, mas também imagem que age a partir da distância, que desperta o desejo. Mas não é apenas a mulher que “age à distância”; há também seu correlato, o homem, que fica sonhando, que fantasia uma mulher bela, graciosa, carinhosa, sensual, excitante... Nietzsche diz que basta cair nesses devaneios que começamos a escalar as alturas, subimos contra todos os perigos para os pontos mais altos, sem qualquer vertigem, como se tivéssemos, nós, os homens, sido feitos para escalar, para alçar o topo. Sonâmbulos do dia, diz ele, “nós, artistas!” Seguramente aqui, Nietzsche não fala apenas do desejo comum, trivial, corriqueiro de um homem por uma mulher. Na expressão “nós, artistas!”, subentende-se

*toda* a criação estética, cultural, filosófica da humanidade. Nós, os homens, subimos aos píncaros da sociedade para falar da mulher, para exaltá-la, para conquistá-la através de nossa obra filosófica, literária, arquitetônica, etc. Não são as mulheres que constroem a cultura mas os homens, “nós, artistas”, movidos pelo sonho, respondendo o efeito à distância da mulher, ao seu canto de sereia, ao maravilhoso apelo de sua voz, de sua delicadeza. Nós artistas, armados de nossa gigantesca arma fálica em busca da presa, primeiro em sonho, depois no ato efetivo da conquista.

### *Detalhamentos*

*As mulheres e seu efeito à distância.* (...) Eu estou no meio do ardor da ressaca, cujas chamas brancas levantam-se em labaredas até meus pés. (...) Quando um homem está exatamente bem no meio de seu barulho, no meio da rebentação de lances e projetos, daí ele vê também seres silenciosos mágicos deslizando diante de si, cuja felicidade e recolhimento ele deseja, - *são as mulheres*. Ele chega a pensar que lá, junto às mulheres, habita seu melhor si mesmo: nos lugares silenciosos em que elas estão, mesmo a arrebatada mais barulhenta atinge o silêncio de morte e a vida torna-se sonho sobre a vida. Porém, porém, meu nobre visionário, há também no mais belo veleiro tanto alarido e barulho e, infelizmente, tão pouco som pequeno, insignificante! A magia e o efeito mais poderoso das mulheres é, para se falar a linguagem dos filósofos, um efeito à distância, uma *actio in distans*: disso faz parte, porém, e principalmente e acima de tudo - *distância!* (Nietzsche, 1881, Livro 2, p. 60).

*Nós, artistas!* - Quando amamos uma mulher, facilmente temos um ódio à natureza, ao pensar em todas as coisas naturais repugnantes às quais cada uma delas é exposta; nós preferimos pensar de forma passageira, mas quando nossa alma roça essas coisas, então ela palpita impaciente e olha, como disse, com desprezo à natureza. (...) ...nós, homens de hoje, com toda nossa boa vontade para permanecermos despertos e voltados para o dia entendemos muito bem (do ato de sonhar). Basta odiar, desejar, em suma, sentir, - que *imediatamente* o espírito e a força do sonho vêm sobre nós, e nós subimos, frios e com olhos abertos, contra todos os perigos, pelos caminhos mais sombrios, para os telhados e as torres da fantasia, e, sem qualquer vertigem, como se nascidos para escalar - nós, sonâmbulos do dia! Nós, artistas! Nós, dissimuladores da naturalidade! Nós, à procura da lua e de Deus! Nós, andarinhos incansáveis, tranquilizadores

da morte, às alturas que não vemos como alturas, mas como niveladas a nós, como nossas certezas! (Idem, Livro 2, 59).

### *1c. Verdade e castração*

Diz Nietzsche: “Tomando-se como pressuposto que a verdade é uma mulher (*ein Weib ist*), como se dá isso? Será que tem fundamento a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que eram dogmáticos, entendiam mal das mulheres? Que a horripilante seriedade, a acanhada impertinência, com as quais eles até hoje procuraram aproximar-se da verdade, foram meios desastrosos e indecentes para tomar para si uma mulher fácil? (Nietzsche, 1886, Introdução (Início))

Os filósofos nunca entenderam nada da verdade, assim como jamais entenderam da mulher. Sequer conseguiam adentrar o quarto de uma prostituta, porque buscavam nela a verdade, tentavam dissecá-la, diluí-la, separá-la clinicamente, em suma, *chegar ao fundo*. E, atrás disso tudo, jamais encontraram algo. A mulher evaporava, não estava lá, sua ação é de longe, no afastado, no lado de lá, à distância.

Acredita Derrida que na construção dessa distância, em seu “abismo”, encerra-se a questão da verdade. O afastamento, o distanciamento da mulher nos sugere que inexistente essência do feminino; como sugere Levinas, ela se afasta o tempo todo, a mulher sucessivamente desfaz-se disso, despe-se daquilo que se lhe atribui, está constantemente mudando de apresentação, de definição, de determinação. Permanentemente *in progress*, não pode ser

capturada. Por isso, nega a transcendência, a permanência, em nome de uma imanência eterna: não sendo nada pode ser tudo ao mesmo tempo.

Retornemos a Nietzsche. Em *Vita femina*, o filósofo diz que a vida é uma mulher. Segundo ele, o mundo está cheio de coisas belas mas estas nos são permanentemente sonegadas, não temos oportunidade de conhecê-las a não ser em acasos felizes, acasos em que o véu que as encobria é suprimido, e aí, então, temos a chance de, numa única vez, apreciar aquilo que nos estava oculto, conhecer essa magia, desfrutá-la, saboreá-la. Ora, mas a raridade também é importante e, melhor seria, talvez, se o belo permanecesse, de fato, encoberto para a maioria. E isso é o encanto da vida. A arte da descoberta. A vida é igual à mulher.

Sendo imanência eterna, “abismo da distância”, a materialização fantasmagórica do próprio incapturável, sua “verdade” só pode ser esse próprio distanciamento. E, com isso, ela ludibria as fantasias apropriadoras dos filósofos, que acreditam poder capturar a essência da mulher, quando, ao contrário, ela se ri deles, é cética, ou, o que dá no mesmo, elas só acreditam na epiderme, na superfície, na aparência; só isso existe em seu jogo, só isso importa. Por isso, mostram-se, aparecem, fazem o jogo da demonstração, das virtudes externas e estéticas, do olhar. E tudo isso se desfaz na retirada do véu, na visualização de seu sexo, que, como tal, revela que seu mistério não era mistério algum, que desfaz o sonho, que traz de volta a realidade desiludida do nada sexual. Por isso, o misté-

rio da mulher não está no seu corpo nu, exposto, descoberto. Ao contrário, mulher é vestimenta, são os véus, as roupas, os echarpes, os chapéus, os sapatos, as meias, tudo que remete ao sonho, à fantasia. O pudor da mulher é sua própria afirmação como mulher, é síntese de todo seu jogo, é o que diferencia, o que a torna radicalmente distinta do homem. No momento em que ela se revela, em que ela tem que se despir depara-se com a realidade de sua des-sedução, do baixar as armas e se igualar ao homem.

O jogo da sedução, da provocação sexual, precisa de uma contraparte falha, defeituosa, inacabada, que é a castração masculina. No homem, segundo o modelo freudiano, as fases ou complexos realizam-se na sequência cena primitiva-Édipo-castração; na mulher, invertem-se os dois últimos termos, para ela realiza-se a cena primitiva-castração-Édipo. Em nenhum dos casos, a última fase termina. Ela continua reverberando por toda a existência com seus apelos e suas debilidades, por força de uma ferida não fechada, não cicatrizada. Se, na mulher, o apelo edipiano vai fazê-la sair pela vida à procura daquela pessoa que, segundo Freud, vai ocupar o lugar do pai no psiquismo feminino, no falo, no homem, o medo da perda do membro viril, por força da punição por ter desejado a mãe, continuará a produzir seus efeitos por toda a vida adulta. Daí a pulsão recorrente, a necessidade permanente de confirmação de sua existência ou sobrevivência através de contínuas e repetidas relações sexuais. O homem pratica o sexo e tem seu prazer movido pela castração, daí os desencontros em atender aos desejos de sua



parceira, cuja procura sexual se dilui pelo corpo, pelos sussurros, pelos beijos, pelas carícias, por uma sexualidade difusa e ampla de seu chamado “corpo fálico” e que não sofre de uma angústia da perda virtual de nada. Em uma palavra, o homem tem a sexualidade marcada pela castração, pela angústia da perda, pela compulsão infinita e eternamente insatisfeita. A mulher, pela sexualidade marcada pelo falo, pela angústia da busca, de completude, de preenchimento.

Isso não impede que na prática homoafetiva haja a simulação dos comportamentos e, não raro, a reprodução dos papéis, mesmo não havendo a correspondência fisiológica de sexos diferenciados.

Em relação à questão da chamada “castração” feminina (termo equivocado já que ninguém pode ser castrado de algo que nunca possuiu), ao seu ódio à mãe que lhe privou do membro viril, portador de prazer, o tema já se resolve em seu psiquismo quando a mulher entra na fase narcísica e se prepara para o Édipo. Ela não sofre a castração e, por isso, não imagina a dimensão e os efeitos da castração no homem, derivando daí a total incompatibilidade – portanto, incomunicabilidade – no que se refere às questões relativas à necessidade compulsiva do sexo no homem, seus fantasmas, sua “busca interminável”, sua marca inapagável pelo resto da vida. Ela não imagina mas ao mesmo tempo “imagina”. E joga com isso. “A mulher é demasiado esperta para isso e ela sabe (...) que uma tal inversão lhe supriria toda possibilidade de simulacro, reverteria, em verdade, ao mesmo, e a instalaria mais se-

guramente que nunca na velha máquina, no falogocentrismo ajudado de seu cúmplice, imagem invertida das pupilas, aluno bagunceiro, isto é, discípulo indisciplinado do mestre” (Derrida, 1978, pp. 47-48), Por isso, acredita ele, que ela precisa de seu efeito, do efeito de castração, para poder seduzir e abrir o desejo mas, de fato, ela não crê nisso. Não crê e joga.

### *Detalhamentos*

*A vida é mulher.* “Ver as últimas belezas de uma obra – para isso não basta todo o saber nem toda boa vontade. É preciso acasos felizes, dos mais raros, para que nos seja retirado o véu de nuvens destes topos e o sol brilhe sobre eles. Não é que precisamos estar exatamente no lugar certo para vê-lo; nossa alma tem que ter tirado, ela mesma, o véu de suas alturas e necessita de uma expressão externa e de alegorias para fazer uma pausa e permanecer senhora de si. Mas tudo isso acontece tão raramente num único instante, que eu gostaria de crer, que as mais altas altitudes de tudo que é bom, seja de uma obra, de um fato, de um homem, da natureza, ficassem até agora, para a maioria e mesmo para os melhores, como algo escondido e encoberto: - contudo, aquilo que nos revela, *revela-se para nós apenas uma vez!* - Os gregos pediam em orações: “Duas ou três vezes, tudo belo!” Ah, eles tinham motivo para apelar aos deuses, pois a realidade sem deus jamais nos dá o belo, ou então, só uma vez! Quero dizer, o mundo está pleno de coisas bonitas mas apesar disso pobre, muito pobre de percepções e de descobertas dessas coisas. Mas talvez seja este o mais forte encanto da vida; um véu, tecido de ouro, de belas possibilidades, promissoras, persistentes, envergonhadas, blasfemadoras, piedosas, sedutoras está estendido sobre ela. Sim, a vida é uma mulher!” (Nietzsche, 1881, livro 4, 339).

*Mulheres são céticas.* “Eu temo que as mulheres de idade, no esconderijo mais recôndito de seu coração, são mais céticas que os homens: elas crêem na superficialidade da existência como em seu ser, e todas as virtudes e todas as profundidades não passam, para elas, de encobrimento desta “verdade”, o encobrimento muito desejável de um *pudendum* – quer dizer, uma coisa da decência e da vergonha e não mais!” (Idem, p. 64).

### 1d. Cristianismo, mulher, a questão da posse

Na “História de um erro”, que está em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche diz: “O verdadeiro mundo (é) inalcançável por ora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (‘ao pecador que faz penitência’). (*Progresso da Ideia: ela se torna mais refinada, mais cativante, mais impalpável - ela vira mulher, ela se torna cristã...*)” (Nietzsche, 1888).

Nietzsche diz que a extração do dente, o arrancamento do olho, seriam operações cristãs. “São as violências da ideia cristã, da ideia tornada mulher. Todos os velhos monstros da moral são unânimes lá no alto: *Il faut tuer les passions*” (é preciso matar as paixões, diz Nietzsche em francês). Isso está no Sermão da Montanha, continua o filósofo alemão, onde, diga-se de passagem, as coisas não são de maneira alguma contempladas a partir *do alto*. Lá se diz, por exemplo, com aplicação moral à sexualidade, que “se teu olho te amaldiçoa, arranque-o’: feliz e presumivelmente nenhum cristão agiu seguindo esta prescrição” (cf. transcrição de Derrida, 1978, p. 73).

A ideia (platônica, da verdade) torna-se mais refinada, vira mulher e torna-se cristã. Há a alusão aqui de que “virar mulher” significa torturar, exorcizar, mutilar de forma abençoada, sancionada pela fé. A mulher como algoz. Mas não é bem isso. Parece que se trata, antes, da homologia abstrata entre sedução = castração na mulher em geral e a castração promovida pela Igreja, que, também ela, não pode se separar da sedução, porque os dois são pares complementares. A Igreja castra e seduz à sua ma-

neira, sugere a mutilação para que o homem não caia em sedução; já a mulher seduz porque joga com a castração (que não aconteceu). A Igreja, diferente da mulher, materializa perversamente o jogo, tirando-lhe o caráter lúdico. Enquanto a mulher investe na sedução para exorcizar a castração, a Igreja faz o inverso, investe na castração para exorcizar a sedução.

A violência da mulher seria, antes, simbólica ou arte do jogo: “O que infunde respeito e muito geralmente medo na mulher é sua *natureza*, que é ‘mais natural’ que a dos homens, sua flexibilidade verdadeira, astuta, tipo ave de rapina, sua unha de tigre sob as luvas, sua inocência no egoísmo, sua ineducabilidade e seu caráter selvagem interior (Nietzsche, 1886, p. 239 (5, 178)).

Derrida tenta explicar a citação de *O crepúsculo dos ídolos*, sugerindo que o que se torna mulher é a ideia. Na origem, ela era platônica; num segundo tempo, Platão já não está dizendo “eu sou a verdade”, ele não é mais a verdade, cria-se uma distância (distância é mulher), a verdade agora é sutil, *refinada, cativante, impalpável*. Quem se distancia torna-se transcendente, inacessível, sedutor. A mulher é sedutora como o é a verdade, o que, de fato, é um erro, já que aqui se trata da história de um erro (Derrida, *idem*, pp. 70-72). A verdade cristã é uma violência, ela castra. A mulher se castra (se submete ao homem) mas também confirma a castração deste. De certa forma, ela, num nível mais abstrato, mantém a violência castradora para o exercício de seu próprio poder.

A Igreja combate a paixão com a ablação, arrancando, extirpando, promovendo uma espécie de castração. Para Nietzsche, ela põe o peso de sua disciplina a serviço da erradicação da sensibilidade, do desejo de posse, de vingança; é, portanto, hostil à vida, mas vimos em *Vita feminina*, que vida é mulher, é arte da descoberta. Derrida tirará disso que se trata de uma operação da mulher contra a mulher, de um sexo contra o outro. Ao que nós diríamos: é uma operação de barrar a descoberta, o jogo, o prazer; de afastar os sexos pela punição em vez de aproximá-los pelo jogo saboroso da sedução.

Mas tudo isso é menor se considerarmos um determinante anterior no conceito de *propriação*. Nietzsche fala disso iniciando pela questão dos direitos iguais nas questões de amor, ou seja, que aí *não há* direitos iguais... Algo disso já foi falado no início deste Capítulo, os sexos são entidades autônomas, um não se reduz ao outro, um não é explicado pelo outro, não são o mesmo com sexos diferentes. São autonomias estranhas entre si e inconciliáveis, daí seu fascínio, daí sua chance de comunicação. Nietzsche diz que cada um entende por amor uma coisa diferente, que para a mulher ele é uma dedicação total, um autossacrificar-se, sem restrições, entrega total e absoluta. Seu amor é uma fé, a única fé que a mulher possui. Um homem que lhe exige isso também ama como se fosse mulher, torna-se seu escravo.

Há um paradoxo nessa relação. É que a mulher, para amar, renuncia a si mesma, entrega-se total e completamente, esvazia-se de si, digamos assim. Isso não pode

ocorrer igualmente do lado do homem, pois, desta maneira, diz Nietzsche, se criaria um vácuo... Dito de outra forma, a mulher deseja ser apropriada pelo homem, deseja ser sua posse, quer que ele diga “que ela tem dono”, que não a ceda a outro. A mulher, portanto, entrega-se; já, o homem, soma, acrescenta, adiciona. Esse contraste, diz Nietzsche, não dá para ser superado, ele faz parte da diferença, é constitutivo da desigualdade e do total estranhamento dos sexos. Isso é natureza, diz ele, e a natureza é *imoral*.

Daí deriva-se também que a fidelidade é totalmente diferente quando vista do ponto de vista da mulher e do homem. Na mulher, como visto acima, ela parte de sua própria definição, enquanto que no homem ela vem por conveniência junto com seu amor, como forma de gratidão, mas não é parte essencial dele, seu amor não implica necessariamente fidelidade. Ele quer tê-la, possuí-la como propriedade, ostentá-la enquanto tal, não quer renunciar a coisa alguma. Nietzsche acha que a sede de posse no homem é o que faz perdurar seu amor, podendo ele crescer com a maior entrega da mulher; mas, se ela não tem mais nada a lhe dar, o declínio é certo.

Derrida critica Heidegger por deixar de lado a questão da mulher na obra de Nietzsche ou na obra sobre Nietzsche. Heidegger teria submetido esse tema à questão geral da verdade do ser. Mas as coisas não são tão simples assim, diz ele. Para Derrida, “as significações ou os valores conceituais que formam, ao que tudo indica, o desafio ou o lugar de todas as análises nietzscheanas sobre a diferença

sexual, sobre a ‘incessante guerra de sexos’, sobre o ‘ódio mortal dos sexos’, sobre ‘o amor’, o erotismo, etc., têm todas por vetor aquilo que se poderia nomear de processo de *propriação* (apropriação, expropriação, captura, captura de posse, doação, troca, controle, servidão, etc.)” (Derrida, 1978, p. 89-90). Ou seja, o núcleo da questão da mulher em Nietzsche está na relação de propriedade.

Mas a explicação de Nietzsche aqui, de que a mulher se dá, se entrega totalmente, não considera o outro lado da história, ou seja, sua “revanche”, na sua habilidade sedutora. É que a mulher, ao se dar, *dá-se para*, simula e se assegura também do controle possessivo, diz Derrida (idem, p. 90). Em que consistiria esse “para” do dar-se *para*? Em Derrida, aí se revela a astúcia da mulher, porque o dar-se engana, *dar-se para* dá a ilusão de que há uma destinação, uma finalidade, um cálculo, algum retorno, amortização ou benefício; o “para”, diz Derrida, retém a doação de uma reserva, e muda, a partir daí, todos os signos da oposição sexual: invertem-se os papéis. Nietzsche dirá: as mulheres souberam, por sua submissão, assegurar para si mesmas a vantagem preponderante, mesmo a dominação (idem, p. 92).

Por fim, o pensador francês sugere que, enquanto operação sexual, a questão da apropriação é mais poderosa do que a questão *hó esti* (o que é?, a questão da essência), a questão do véu da verdade ou do sentido do ser, porque é insolúvel (idem). E isso não é pouco. Segundo ele, o processo da apropriação organiza a totalidade do processo da linguagem ou da troca simbólica em geral, inclusi-

ve, portanto, os enunciados ontológicos. A história da verdade é, ela própria, um processo de apropriação (eu me aproprio da verdade, faço-me senhor dela e a imponho aos outros): “a questão do sentido ou da verdade do ser não *dá conta* da questão do próprio, da troca indecível (insolúvel, interminável) de mais em menos, do dar-tomar, do dar-guardar, do dar-prejudicar, do *ato da doação*. Ela não é capaz porque ela está inscrita nele” (idem, p. 93).

Da mesma forma, a mulher. O homem “apropria-se” da mulher mas ela, “deixando-se apropriar”, apropria-se do homem. Como diz Derrida, este jogo precede aos demais, ele é fundador. Poderíamos dizer, é um *arkhé*, realidade primeira da qual procedem as outras no universo. Na base da própria ontologia, da troca simbólica, da linguagem, está esse jogo do ter e não ter e isso fundou efetivamente a sociedade humana.

### ***Detalhamentos***

*Mulher/verdade castra.* “Aquilo que se mostra grifado em ‘ela torna-se mulher, ela torna-se cristã...’, tentarei demonstrar que é um ‘ela (se) castra’, ela castra porque ela é castrada, ela representa sua castração na época de um parêntesis, ela finge a castração – sofrida e infligida – para dominar o mestre de longe, para produzir o desejo e, ao mesmo tempo, aqui é ‘a mesma coisa’, para matá-lo” (Derrida, 1978, p. 72)

*Como cada sexo tem seu preconceito a respeito do amor.* Independente de todas as concessões que eu estou disposto a fazer ao preconceito monogâmico, jamais, contudo, irei aceitar que no amor se fale de direitos *iguais* em relação a homens e mulheres: isso não existe. Quer dizer, homens e mulheres entendem por amor cada um uma coisa. E faz parte também, sob condições do amor em ambos os sexos, que um sexo *não* pressuponha no outro sexo o mesmo sentimento, o mesmo conceito de “amor”. O que a mulher entende por amor é bem claro: ela se sacrifica (não apenas se entrega) de corpo e alma, sem qualquer consideração, sem qualquer reserva, antes, com vergo-



nha e medo de ideias que falem de um sacrificar-se enclausurado, associado a condições. Nessa ausência de condições seu amor é, de fato, uma *fé*: a mulher não possui outra fé. O homem, quando ama uma mulher, *deseja* dela esse mesmo amor e está, por consequência, o mais afastado possível dos pressupostos do amor feminino por sua pessoa; considerando, contudo, que também deveria haver homens, para os quais, por seu turno, a exigência de entrega total não fosse estranha, então, estes não seriam homens. Um homem que ama como uma mulher torna-se, com isso, escravo; mas uma mulher que ama como uma mulher torna-se, com isso, uma mulher *mais completa*... A paixão da mulher, em sua desistência incondicional aos próprios direitos, tem exatamente o pressuposto de que, do outro lado, *não* há o mesmo *pathos* (o mesmo sofrimento, a mesma dor), não há o mesmo desejo de desistência incondicional, pois, se ambos desistem de si mesmos por amor surgiria daí então, não sei o quê, talvez um lugar vazio? A mulher quer ser tomada, aceita como propriedade, quer desfazer-se no conceito de “propriedade”, de “tem dono”. Por consequência, aquele que a *toma*, que, ele mesmo não se dá ou não se entrega, é aquele que, ao contrário, exatamente, deve ser tomado, por “si”, como mais rico, por meio do aumento de força, felicidade, fé, como aquele a quem a mulher, ela própria, se entrega. A mulher se entrega, o homem acrescenta, eu creio que não se vai superar esse contraste natural por meio de nenhum contrato social, tampouco pelo melhor dos desejos de igualdade, por mais que seja desejável que a dureza, o horror, o enigmático, o imoral deste antagonismo não apareça com frequência diante de nossos olhos. Pois o amor, pensado como algo total, grande, completo, é natureza, e, como natureza, em toda eternidade, como algo “imoral”. A *fidelidade*, conseqüentemente, está embutida no amor da mulher, deriva da definição dela própria. No homem, ela *pode* facilmente surgir em consequência de seu amor, algo assim como agradecimento, idiossincrasia do gosto ou como a chamada afinidade eletiva, mas ela não pertence à *essência* de seu amor; e, de fato, tão pouco, que quase se poderia falar, com alguma razão, de uma oposição natural entre amor e fidelidade no homem: que é marcado pelo querer-ter e *não* por uma entrega ou um dar-se ao outro. Porém, o querer-ter termina fatalmente com o *ter*... De fato, é esta mais fina e mais desconfiada sede de propriedade do homem, que rara e tardiamente se confessa esse “ter”, que faz seu amor continuar a existir. Neste sentido é mesmo possível que ele cresça para uma dedicação, ele não aceita facilmente que uma mulher não tenha mais nada a “acrescentar” a ele. (Nietzsche, 1886, Livro 5, p. 363)

*A estrutura abismal do próprio.* O próprio não se deixará apreender jamais, ele antecede tudo, é uma “estrutura abismal”, como o descreve Derrida, uma estrutura não fundamental, superficial e sem fundo, sempre “plana”, na qual o próprio se transborda pelo fundo, tenebroso na água de seu próprio desejo sem jamais encontrar - ele se elimina, se abate - a si mesmo (Derrida, 1978, p. 96).

*1e. Schrift lê Derrida, que lê Nietzsche*

O estudioso Alan Schrift junta diversas acepções de mulher comentadas por Derrida em Nietzsche: ela seduz à distância; ela aparece coberta por um véu, é, pois, “velada”; o fato de ela colocar-se atrás dos véus significa que ela não tem essência; sua essência é o afastar-se de si mesma; ela é a própria distância.

Mulher, para Schrift, são cinco coisas ao mesmo tempo: adornos, véus, distância, simulação e ceticismo. Nos quatro primeiros que ele arrola, temos, portanto, o processo de incapturabilidade da mulher. Diz ele que a essência da mulher é afastar-se de si própria, distanciar-se de si mesma. Poderíamos entender isso como um curioso jogo em que as formas de sedução, seus adornos e véus funcionam como a segunda pele, mas uma pele que se descola do corpo, que passa a viver por si própria, que faz o trabalho do encantamento e do arrebatamento. Na lógica dos véus, a mulher se desmaterializa, vira sonho, desejo puro, alucinação.

Ela se esconde, se dissolve, é como nuvem, fantasma, fantasia, mero espectro. Por ser um ser “evaporante”, não lhe interessa a verdade, que não lhe atrai de forma alguma. Mas o homem, que não considera esse caráter fugidivo, dispersante, volátil, imaterializado da mulher, segue atrás dela, à procura do corpo-matéria, em busca de sua rematerialização, da encarnação, da verdade-mulher. O jogo, portanto, é entre abstração e concretude, em que a

“verdade” da mulher estaria na primeira e a verdade, para o homem, inatingível, na segunda.

A mulher jamais poderá ser possuída, sua verdade nunca será capturada mas, mesmo assim, o homem-filósofo não consegue deixar de olhá-la, ele não tira os olhos dela. Schrift não diz por que isso acontece, em que se encerra esse feitiço, essa magia, o encantamento que faz com que ela seja o veleiro silencioso que passa ao longe, as alturas que os homens sobem, os labirintos por onde se enfiam para encontrá-la. Porque, evidentemente, os homens não se satisfazem em envolver-se no feitiço, eles querem decifrá-lo, reconduzi-lo à ordem das explicações e dos sentidos. Querem essa verdade da mulher: o funcionamento, o maquinismo, o *modus operandi*.

A mulher é distância, é véu, são adornos; é dissimulação mas é também ceticismo. O tema da castração a acompanha como um cão de guarda, que ela usa para se preservar mas que dispensa quando já não mais o necessita. Derrida vai se utilizar do tema da castração para esvaziar os argumentos heideggerianos contra Nietzsche, assim como o fará com o tema “*próprio*”. Schrift acopla castração diretamente à verdade em sua leitura de Derrida: enquanto o homem acredita tanto na castração como na verdade, a mulher os deixa “suspensos”. É aí que se exerce efetivamente o poder feminino, pois, como complementa Schrift, suspendendo a castração ela fatalmente irá se autocastrar.

Mais adiante, vimos nos Capítulos precedentes, Nietzsche insere a mulher na “História de um erro”, na história do erro da verdade. Há vários momentos nessa história, se bem que nos interessam aqui apenas os primeiros, ou seja, a passagem de Platão ao cristianismo. Primeiramente, diz Derrida, Platão “era” a verdade, a verdade em pessoa. Já, num segundo, está acontecendo “um progresso da Ideia”, como diz Nietzsche, ela se torna “mulher”, “forma de auto-apresentação da verdade”. A ideia deixou de ser “eterna” para tornar-se histórica, *mulher*.

Mas o que vem a ser isso? Derrida encontra aí, nessa passagem, todos os emblemas dos discursos de Nietzsche sobre a mulher: distância sedutora, promessa velada de transcendência, inacessibilidade. E mais: tornar-se mulher quer dizer que a ideia não é apenas envolvimento e sedução, busca da transcendência; há também algo de perverso nessa operação, que é quando ele se torna cristã; aqui é onde a castração ganha contornos de crueldade e violência, como apontamos atrás.

Finalmente, na defesa que faz Derrida de Nietzsche, contra a leitura heideggeriana, o tema da propriedade, da doação, da entrega é decisivo. Derrida aqui, como destaca bem Schrift, utiliza-se da gráfica do hímen, dispositivo fisiológico feminino que concentra a ambigüidade (ou: como ele mesmo destaca, a indecidibilidade) da questão do dar. O hímen, na mulher, é tanto uma parte fisiológica (membrana virginal), quando uma parte social (casamento) e está tão associado ao casamento quanto ao não-casamento. Uma mulher com o hímen é virgem, portanto,

apta ao casamento (pelo menos na época de Nietzsche). Casar-se significa, por outro lado, dar o hímen; mas ela de fato não dá, ou, dá não dando, pois nada, de fato, é transferido. Ao casar-se o hímen se rompe, o que quer dizer, agora, que o hímen já não proporciona casamento, ele é agora não-casamento. Portanto, o hímen é indecível, oscila o tempo todo entre casamento esperado e casamento consumado, não se definindo por nenhum dos dois.

Assim também é a lógica da posse da mulher: o homem jamais saberá se a mulher ao se dar, se dá de fato ou apenas simula. O próprio, portanto, na forma como Nietzsche o coloca, o remete a uma indeterminação igual àquela que Heidegger havia situado no Ser, na frase “Es gibt Sein”<sup>1</sup>, em que está embutido um verbo *dar*, “algo dá o Ser” na tradução literal, tão indecível quando o caso da mulher, que, conforme Derrida, recupera Nietzsche para o posto de um pensador tanto antimetafísico quanto o pretendia para si Martin Heidegger.

### *Detalhamentos*

*Nietzsche e os cinco temas da mulher.* “A maior parte da primeira metade do texto de Derrida aparece como um comentário corrente sobre as várias notações de Ni-

---

<sup>1</sup> “*Es gibt Sein*”, na linguagem corrente alemã significa “há ser” (ou “há um ser”), um ser substantivo, um não verbo. Expressão idiomática curiosa, pois *gibt* vem do verbo *geben* (= dar), na terceira pessoa do singular. “*Es gibt*”, traduzido ao pé da letra, seria “ele (a coisa) dá”, *il donne*, em francês. Em português, algo meio estranho como “dá ser”. Assim como dizemos “chove”, expressão sem sujeito, o *Es gibt Sein* tampouco indica que dá.

etzsche sobre a 'mulher'. Os temas: a distância da mulher, seus véus, seu ceticismo, seus adornos e sua simulação" (Schrift, 1990, p. 98).

*Mulher = a própria distância. "(...) a mulher seduz à distância. O primeiro tema é rapidamente associado ao segundo: o movimento velado da mulher. A mulher adquire efeito à distância atrás do movimento dos véus porque não há essência na mulher, porque a essência da mulher é a de afastar ela própria de si mesma. A mulher, assim, é autodistanciadora, um distanciamento de si mesma; talvez ela seja a 'própria distância'" (idem, p. 98).*

*Mulher = sem interesse pela verdade. "O que é significativo para Derrida sobre a relação que Nietzsche estabelece entre mulher e verdade é a falta de interesse desta pela verdade: a verdade é supérflua para a mulher. E exatamente pela sua falta de interesse pela verdade, a mulher frustra as tentativas do homem de capturá-la (à mulher). O homem ainda acredita na verdade, acredita que ele possa possuir a mulher, da mesma forma que o filósofo dogmático acredita poder possuir a verdade" (idem, p. 100).*

*Mulher não é encontrada mas o filósofo não consegue deixar de olhá-la. "Verdade, como a mulher, não pode ser capturada (*pinned down*): ela não permite a ninguém que a possua. Mas, enquanto a mulher-verdade não pode ser encontrada, é, apesar disso, impossível ao homem-filósofo resistir ao fato de olhá-la" (idem, p. 100).*

*Castração = verdade; a mulher mantém suspensa essa questão. “(...) a introdução do motivo da castração aparece como um corredor estratégico para a confrontação de Derrida com a leitura heideggeriana de Nietzsche. ‘Castração’, como ‘mulher’, emerge como uma alegoria da ‘verdade’. Enquanto o homem acredita tanto na castração como na verdade, a mulher deixa suspensa (*suspends*) sua crença nestas duas fantasias masculinas. Dentro dessa dupla suspensão, ela é livre para exercer seu próprio controle e domínio através do jogo dissimulante com a crença do homem na castração/verdade” (idem, p. 101).*

*Suspendendo a castração ela se “autocastra”. “No texto de Nietzsche, contudo, a relação da mulher com a castração, assim como sua relação com a verdade, está longe de ser unívoca. Fingindo acreditar e jogando magistralmente com o medo masculino da castração, a mulher está, ela própria, ameaçada em seu empenho em obter a dominação por causa da tendência de tornar-se como o homem, quer dizer, ela é ameaçada de autocastração” (idem, p. 101).*

*Verdade vira mulher; vira cristã. “O momento inaugural da ideia é, para Derrida, a identidade entre a filosofia e a verdade: ‘Eu, Platão, sou a verdade’. O segundo momento marca um ‘progresso da ideia’ e a ideia é transformada de verdade em uma ‘forma de autoapresentação da verdade’. Este ‘progresso’ é importante porque a ideia agora tem uma história: no primeiro momento, a ideia era platônica, eterna; no segundo momen-*

to, ela *torna-se* algo mais, ela '*torna-se mulher*'" (Idem, p. 102).

*De Platão ao platonismo.* "Assim, longe de ser supérflua, '*sie wird Weib*' (ela se torna mulher) serve para sintetizar o acontecimento da passagem da ideia de Platão para o platonismo. Neste segundo período, Derrida encontra todos os emblemas do discurso de Nietzsche sobre a mulher: a distância sedutora, a promessa velada de transcendência, sua inacessibilidade. A história da mulher-verdade pertence perfeitamente à história deste erro" (idem, p. 102).

*A verdade não se torna apenas mulher; ela se torna também cristã.* "Nesta conjunção da ideia tornando-se mulher-cristã, Derrida localiza a ligação com o motivo da castração" (idem, p. 102).

*Gráfica do hímen: o indecível (paradoxo do dar e receber, sem dar nem receber coisa alguma).* Derrida tenta aqui desembaraçar a questão do próprio em Heidegger através da lógica do hímen. "Para Derrida, o texto de Nietzsche é animado pela '*gráfica do hímen*', um *pharmakon* que torna impossível a questão do próprio (*property/propriety*: propriedade/oportunidade). A '*gráfica do hímen*', como explica Derrida em *Disseminação*, coloca a questão indecível da posse: no fato de o homem tomar o hímen e/ou a mulher dá-lo, o hímen, ele mesmo, não pode ser possuído. Nenhuma *coisa* é tomada e nenhuma *coisa* é dada. O '*hímen*' existe somente no indecível entre o dar e o receber. Esta indecibilidade está, ela própria, contida dentro do duplo sentido do '*hímen*', tanto como 'a membra-



na virginal', como 'casamento': hímen, no primeiro sentido, como preservador da virgindade, só o é se permanecer não consumado no sentido do casamento" (idem, p. 104).

*O homem jamais sabe.* No presente que a mulher se dá como si mesma, o homem jamais *sabe* se o presente é verdadeiro ou apenas uma simulação, ele nunca *sabe* se ele possui a *verdadeira* mulher ou se ele é possuído pela dissimulação velada. Para Derrida, a indecidibilidade da subordinação/dominação em relação ao presente da mulher escapa tanto à dialética quanto à ontologia. Como tal, a indecidibilidade da questão do *próprio* aparece como o limite da 'investigação ontofenomenológica ou semântico-hermenêutica'. E, da forma como está a mulher, está a verdade: a indecidibilidade do dar-se a si mesmo da verdade ou o dar-se a si mesmo para a indecidibilidade da mulher (idem, p. 105).

*Derrida refuta Heidegger: a mulher realiza aquilo que Heidegger buscava na indecibilidade do Ser.* Para Schrift, Derrida trabalha o texto *Esporão* para refutar Heidegger, especialmente a leitura que este faz de Nietzsche, desprezando os comentários nietzscheanos sobre a mulher. Heidegger teria reduzido o problema da mulher a uma questão mais geral, "regional", submetida a uma ontologia geral, e a uma ontologia fundamental, por fim, à questão do Ser. Por isso, Heidegger teria dito que Nietzsche seria o "último metafísico", porque não subsumiu o tema à questão do Ser e à relação com o *próprio*, ficando, assim,

numa estrutura oposicional (oposições e estruturas oposicionais são metafísicas).

A refutação de Derrida é a de que a história do ser, em realidade, é uma história do “não-ser”, visto que este não existe, a única coisa que existe é o acontecimento que o constitui. Quando Nietzsche fala do “não-lugar da mulher” nesse abismo de verdade, como sendo a não-verdade, e da apropriação, como sendo a “não-propriação”, será que ele não estaria realizando aquilo que Heidegger esperava dele? Heidegger fala que na frase *Es gibt Sein* (“Há o Ser”, literalmente, “Alguém/algo dá o Ser”) instala-se o indecível, já que, na frase, nada de fato é dado, nenhuma coisa é dada. Ou seja, estamos no mesmo campo, no ato de a mulher dar-se si mesma. O ato de dar e a doação não podem ser construídas nem nas fronteiras do horizonte do Ser nem no ponto vantajoso de sua verdade, de seu significado (cf. Derrida, in: Schrift, 1990, p. 106).

## 2. *As polarizações empíricas de Francesco Alberoni*

### 2a. *As diferentes ontologias*

Em sua obra *O erotismo*, Francisco Alberoni trabalha intensivamente uma distinção *ontológica* entre homens e mulheres. Por serem instâncias autônomas, não se pode falar em complementaridade ou em congruência; há, ao contrário, um atrito, um contínuo de inaptações e diferenças que marcam constantes procedimentos e sentimentos incompatíveis, que, mesmo assim, ou talvez mesmo, exatamente por isso, permitem que os dois sexos se necessitem e realizem a proeza do encontro. Uma comunicabilidade que não se realiza naturalmente, como se supõe trivialmente, no conhecimento profundo e denso da outra pessoa, o que é impossível, mas no jogo com o campo obscuro, indecifrado e, por isso mesmo, denso e promissor de alteridade do outro, no choque com o diferente.

O procedimento de Alberoni é diferente do dos filósofos. A ele interessa antes mapear uma *estratégia empírica de procedimentos* de cada um desses dois sexos no relacionamento com o outro. O objeto *mulher*, por exemplo, ele constrói a partir da maneira específica como esta se situa no mundo e nos relacionamentos subjetivos, afetivos e sexuais, a saber, pelos passos cautelosos de sua aproximação defensiva diante do homem, pela construção lenta e continuada do conceito do outro e pela precedência de seu direito de decidir.

A aproximação da mulher é cuidadosa, observadora, precavida. Seu agir, como no caso do medo animal, é por etapas sucessivas, por testes continuados até que o homem, tendo sido aprovado em todos – ou quase todos – possa, por fim, ser acolhido e amado. Trata-se do *conceito de continuidade* de Alberoni, em que se realiza uma avaliação do outro, inclusive pelo erotismo tátil, pela capacidade da mulher de sentir odores, perfumes, sons, de estar na vizinhança do homem, de sentir sua presença física (Alberoni, 1997, p. 29). Pelo abraço do homem, se acolhedor, protetor, amoroso, ela deverá promover a ruptura de suas barreiras defensivas diante da força física masculina (cf. pp. 51 e 83).

Em termos de expressões corporais, a mulher, de fato é minuciosa. Em primeiro lugar, avalia o cheiro, em seguida, o hálito, pois, através de ambos, ela irá intuir o cheiro do sexo do homem (idem, p. 219). Do cheiro, ela passa aos sabores, que vêm através do beijo: “pelo modo de beijar, a mulher esperta deduz o caráter do homem”, se no ato sexual será capaz de esperar longamente, de adiar seu próprio orgasmo, se terá ejaculação precoce (idem, p. 220). Ela avalia, também, se ele será capaz de dar-se ou se será “ladrão de prazer”, se é inteligente e sensível (idem). Para ela, contam mais, no homem, um abraço, sua vibração, seu modo de suspirar, o calor da pele, a hesitação, o abandono do que a expressão “eu te amo” (idem, p. 211).

A continuidade feminina marca um comportamento segundo o qual os diversos acontecimentos afetivos, sexuais, sociais com o outro sexo constituem um *contínuo de*

*sentido*. Os encontros eróticos são etapas em que ela avalia o homem, dele exigindo sequencialmente a “superação de provas” (idem, p. 142). O encontro não é apenas um encontro mas parte de um processo bem mais extenso; a ele devem suceder telefonemas, elogios, flores (idem, p. 39); a mulher precisa sentir-se procurada, amada, desejada não só naquele momento mas nos desdobramentos sucessivos da ação.

Por isso, a analogia geométrica que Alberoni faz da mulher é pensar sua vida como uma linha, em que os momentos são colocados em sequência temporal e sucessiva, constituindo-se, enquanto sucessão de eventos, num acontecimento prolongado, com mudanças graduais, com os momentos e passagens marcados por desenvolvimentos suaves (idem, p. 85).

A casa, para Alberoni, é também uma metáfora da afetividade e do amor feminino. O fato de a mulher se entregar aos poucos e jamais totalmente, de uma única vez, assemelha-se à entrada gradual do homem “em sua casa” (em seu corpo, em sua intimidade, em seus sentimentos). À medida que a mulher vai avaliando e aprovando comportamentos, posturas, formas de agir do homem, tanto mais espaço ela lhe cede para que adentre esta sua “moradia”.

A construção do outro, portanto, é lenta, observada e continuada. No eixo de seu modo de agir e de se relacionar está o imperativo da decisão. Realizadas as provas – longas ou curtas – ela decide. Ao homem cabe a iniciativa de

procurá-la mas compete a ela e somente a ela o direito de decidir se o quer ou não. Diz Alberoni, que mesmo uma prostituta exerce sua prerrogativa da decisão. Ela “faz (o sexo) por necessidade econômica, cupidez, mas o ato de abrir as pernas é decisão sua” (idem, p. 80-81). Por isso, diz ele, o ato do estupro é uma *dilaceração da vontade*, um trauma cuja extensão psíquica homem algum tem a capacidade de avaliar (cf. idem).

A continuidade remete também a uma visão totalizante, a uma certa sobreposição de sentimentos, em que amizade e amor se confundem. Negando diferenças específicas de procedimentos, a mulher acaba por misturar o ardor erótico, o grande desejo, com um enamoramento verdadeiro e apaixonado, ambos, na sua forma de ver e sentir, operando na mesma direção, contribuindo para um mesmo fim. Além disso, a escolha feminina não cai necessariamente no homem que ela ama; pelo risco de não ser amada, prefere escolher o homem que a ama àquele que ela verdadeiramente ama (idem, p. 47). Ela mais acolhe do que persegue.

A aproximação cautelosa, a construção continuada e a decisão vão constituir, assim, um modo de proceder caracterizado por uma visão unitária, integral, fusional. Tudo trabalha na construção de uma totalidade e esta está presente na forma como a mulher encara o vínculo com o homem. Ela é inteiramente *fusão*, só sente o prazer se gosta do homem em sua integralidade e sobretudo se o ama com paixão (idem, p. 134); ela pretende que o pensamento do homem esteja sempre próximo, interessado,

que ele fique ali (idem, p. 29); ela funde todos os homens do mundo ou todas as paixões nesse único homem pelo qual está apaixonada (idem, p. 33). Isso faz com que ela, diferente do homem, seja capaz do amor sublime, total, definitivo. É certo que a rival que poderia levar embora seu homem, o levaria somente para a cama, mas ela vive essa experiência como uma perda total porque, para ela, ir para a cama e amar são uma mesma e única coisa (idem, p. 195).

O objeto *homem* é construído por Alberoni a partir de uma lógica diferente. Nele opera o procedimento da aproximação objetiva, do descontínuo e da sujeição. Não tendo nada a ver com a metáfora da “linha”, na mulher, o homem é apenas “um ponto”. Cada situação é uma nova situação, portanto, altamente intensiva; ela se esgota em si mesma e é substituída por uma nova operação. O homem funciona por meio de módulos autônomos e independentes. Ele trabalha com unidades que contêm em si todo o evento. Se a mulher estende sua vinculação com o homem para campos que ultrapassam a singularidade física do parceiro (odores, tatilidade, espaço), o homem restringe-se à essência única e concentrada daquela única relação. Ele não é “a casa”, ele é “mergulho” numa piscina (idem, p. 141). Seu momento é um “instante de eternidade”, que se sobrepõe à temporalidade real (idem, p. 41); ele nem sempre se dá bem com o erotismo difuso, cutâneo, odoroso da mulher; ele pretende fazer amor, quer a penetração e o orgasmo, não um contínuo estado orgásmico, como o da parceira (idem, p. 73).

O homem precisa de intervalos de tempo, de variação. A mulher deve afastar-se dele para que ele possa novamente encontrá-la. Tudo recomeça novamente. No novo encontro, ele deseja viver outra emoção: ela tem que estar elegante, vestida, distante, retomar novamente o aspecto de mulher desconhecida (idem, p. 71). Ele estimula-se pela forma do corpo da mulher, pela sua beleza física, pelo fascínio, pela sua capacidade de sedução (idem, p. 31/32). Ou seja, ela vai ter que praticar sempre, continuamente, a arte da sedução, mesmo quando gostaria de ser apenas “ela mesma”, diz Alberoni (idem).

O que para a mulher ocorria como fusão (sexo só se realiza quando houver o amor), acontece para o homem como fenômenos separados, pois o homem pode perfeitamente envolver-se sexualmente com uma mulher sem nenhuma implicação emocional. “Um homem pode desejar uma mulher desesperadamente, adorar seu corpo, e, no entanto, não querer viver com ela, ao passo que pode se sentir bem com outra que, eroticamente, não lhe diz nada (idem, p. 138). Essa separação permite ao homem – diferente da mulher em que as experiências são mais difusas - distinguir perfeitamente se o que sente é apenas desejo sexual ou amor (idem, p. 47). Por isso, também, a fantasia masculina de relacionar-se com muitas mulheres, multiplicar infinitamente seu prazer, vivenciar milhares de “emoções únicas”, de “instantes de eternidade”.

Mas o caráter pontual, específico, único do prazer masculino, por não ser contínuo viverá das lembranças até o próximo encontro, igualmente especial e único, com a



mulher desejada. A memória ocupa sua descontinuidade (idem, p. 42), memória essa que é preenchida com imagens, elementos visuais, marcas de cenas do primeiro encontro, da magia daquele momento.

À mulher compete decidir se deseja ou não aquele homem, esse é seu grande trunfo; já, ao homem cabe a iniciativa de abordá-la, o que o coloca numa situação de dependência e de submissão à vontade e ao interesse da mulher, ele precisa conquistá-la e arrancar dela um “sim”. Mas a possibilidade de receber um “não” o coloca numa posição de desigualdade, pois ela irá definir se, quando, como e onde, e a ele só caberá aceitar e obedecer. Por isso, por não ser ele o decisor, estará sempre de prontidão, sempre a postos para “dar-se”. Enquanto a vagina é fechada, não se vê, pode abrir-se, e apenas um simples ato de vontade será capaz de fazê-la abrir-se, diz Alberoni; já, o pênis, ao contrário, não exige vontade, sua ereção é involuntária (idem, p. 80-81). O comando está em outro lugar, no feitiço feminino. O homem então vai em busca daquela que decidirá sobre seu prazer, vai em busca de sua *senhora*. O convite dela será, quase sempre, uma ordem para ele. Essa desigualdade faz com que o homem, diferentemente da mulher, dependa do sexo, necessite dele, já que é algo que ele próprio não administra, que o faz sujeitar-se à vontade do outro.

Ele é disponível, deposita nas mãos dela seu prazer, mas teme, ao mesmo tempo, a extensão dessa submissão, refutando a lógica e a chantagem da continuidade, fetichizando o momento especial daquele encontro, apressando-

se em extrair o máximo de prazer no mínimo de extensão física e cronológica. Em verdade, cabe à mulher excitá-lo ou não, dar-lhe ou não o prazer, mas ela não pode, tampouco, extrapolar sua posição, passando, por exemplo, a assumir o papel masculino, de pedir, de pressionar, de abordar: “quando é a mulher que pede, o homem não sabe dizer não, mas seu organismo se recusa” (idem, p. 73). A beleza feminina, diz Alberoni, parece provocar medo no homem (idem, p. 37); mas não só isso, pelas razões expostas, ele tem medo da sexualidade feminina e tem necessidades de contínuas, patéticas reafirmações de sua virilidade (idem, p. 73).

Os sexos são, portanto, entidades distintas, que manifestam comportamentos, sensibilidades, modos de ser e de viver próprios, mas que se encontram, extraem mutuamente prazer, têm resultados satisfatórios *no âmbito de sua diferença*. Esta é a comunicabilidade real, possível, produtiva, a do ampliar-se, melhorar-se, tornar-se mais elevado a partir da consideração do outro como inapreensível, indomesticável, único em sua existência. Ambos saem em busca do extraordinário, do fascinante, do maravilhoso. “Existem momentos, fundamentais no plano da experiência, do conhecimento e do relacionamento, em que o homem consegue compreender, entrever, a natureza do erotismo feminino. Momentos em que apreende na sua mulher um universal, uma essência que é diferente da sua, mas que se torna transparente. Invaso pelo erotismo feminino, consegue apreender a feminilidade na sua absoluta diversidade e especificidade” (idem, p. 229).

### *Detalhamentos*

*Sobre a mulher como “casa”. “A mulher está dentro e o homem está fora. O homem se aproxima e só pelo seu modo de chegar, pelos seus gestos, a maneira como bate à porta, a mulher forma impressões, tem sensações, faz julgamentos sobre ele. É a partir destes gestos, daquelas emoções que ela decidirá se abrirá ou não a porta. Mas, mesmo que abra, deixa-o na sala de espera. Observa, então, como pendura o casaco, observa suas mãos, seus cabelos, sente seu cheiro. São emoções corporais, mas também avaliações, julgamentos. Somente se passar nestas provas, se estiver à altura destes novos exames, a mulher abrirá para ele uma porta mais interna, admitindo-o na parte mais pessoal, mais íntima, da sua casa. Abrir-se-á, dar-se-á *mais*, para usar a expressão usada anteriormente. Mas, no novo cômodo, continuará sua observação atenta, sua avaliação do que ele é, do que lhe pode oferecer, do que ambos são e podem ser juntos. O relacionamento da mulher com o homem é um suceder de impressões, emoções, avaliações e de sucessivas aberturas de si mesma” (Alberoni, 1997, p. 142).*

### ***3b. Eu vejo o outro sexo, eu não vejo o outro sexo***

Há muitos mal-entendidos no encontro dos sexos. Nietzsche já havia apontado que cada sexo vê o outro a partir de sua própria perspectiva. A questão da continuidade/descontinuidade, por exemplo, é um grande equívoco para ambos os lados. Para o homem, o agir em continuidade da mulher lhe sugere enganosamente algo como

“uma busca de intensidade”, o seu continuar significa uma forma de prolongar o prazer, o desejo de proximidade é traduzido como desejo de orgasmo e o erotismo difuso como paixão transbordante (Alberoni, 1997, p. 26).

Quando a mulher se entrega sexualmente a ele, jamais ele entende isso como algo parcial, associado a um processo mais amplo, mas a vê, ao contrário, como “já conquistada”. Do ponto de vista da mulher, a descontinuidade do parceiro tampouco é absorvida como um traço de seu modo de existir e de proceder mas, submetido à sua leitura, como algo passageiro, algo assim como “um dia esse homem ‘assumirá’ a continuidade”. Assim, quando o homem, terminado o sexo, demonstra decair seu interesse, ela não vai interpretar como “típico do gênero” mas como rejeição e desinteresse (idem, p. 23).

Uma mulher constrói a figura do que é o masculino a partir de seus próprios valores. Para ela, definem o ideal masculino, acima de tudo, uma posição de decisão e controle, a capacidade de uma supremacia sobre os outros, um poder de comando (idem, p. 34), atributos esses, em questões sexuais, pertencentes à própria mulher. Um homem dominado pela inércia, passivo, que não corre para ela, que não se mostra entusiasmado, apaixonado, livre, disponível, é um homem estúpido. Por outro lado, ele será dotado de masculinidade atraente e sedutora se for delicado com ela mas também se for desejado por outras mulheres. Apesar de ele ter que demonstrar sua voz de comando e sua determinação, ela só vai se entregar a ele quando achar conveniente. Essa é uma prerrogativa

sua. Ou seja, a mulher *precisa* de um homem de atitudes, decidido, senhor de si para satisfazer sua própria fantasia de poder e determinação. Em uma palavra, ela projeta no homem ideal aquilo que para ela mesma é um ideal de ação.

Segundo a leitura de Alberoni, a mulher pratica o jogo da sedução mas esta não visa o ato sexual, serve apenas para despertar o desejo e o fixá-lo sobre si mesma: ela age no presente mas tem os olhos no futuro (idem, p. 38). Na forma como é colocado, não passa de um jogo sem objetivo, puro desejo de agradar e despertar prazer (idem, p. 68). Diz ele, que algumas mulheres fazem tudo para seduzir um homem e quando o conseguem desaparecem definitivamente; essas fantasias, ao que parece, lhes são mais agradáveis que o próprio encontro (cf. p. 151). Já os homens – com exceção, talvez, dos Don Juans ou dos Casanova – não confiam em sua própria capacidade de sedução. Para eles, a sedução não está associada a uma “emoção erótica indelével” (idem, p. 68) mas apenas ao ato de ir para a cama com a mulher.

De qualquer forma, a ausência da sedução irá minar o encontro sexual, produzindo, na mulher, a frigidez, e no homem, a impotência (idem, p. 74). Nesse caso, a mulher, temendo não possuir o fascínio suficiente, tenderá a acentuar ainda mais sua necessidade de continuidade, diz Alberoni; ela irá renunciar a tudo para permanecer ligada ao seu homem (idem, p. 44/45).

Em termos de fantasias, Alberoni reforça o contraponto entre as duas sexualidades. A literatura passional ou erótica masculina, por exemplo, aponta como mulher ideal aquela que não cria laços nem responsabilidades. O homem deseja flertes que não exijam longas conquistas; para ele, o prelúdio amoroso é descartável e lhe satisfazem as situações em que “basta olhar e as mulheres ficam nuas e disponíveis” (idem, p. 13). Esse universo do homem supõe ser possível que mulheres sejam dotadas dos mesmos impulsos que eles; mesmo Henry Miller não foge a essa regra, diz Alberoni: o erotismo, para ele, é sempre um relacionamento sexual repentino, fácil, desenfreado... Da mulher, nada mais interessa além de sexo (idem, p. 14). A promiscuidade de se passar de uma para outra, em ter relacionamentos sexuais com muitas pessoas é mais ligada ao sexo masculino (idem, p. 113).

Já a fantasia erótica feminina desloca-se da sexualidade propriamente dita para modelos-clichê de homens ou companheiros. As mulheres amam homens com poder, especialmente os líderes carismáticos, diz Alberoni. Trata-se aqui de um relacionamento verdadeiramente erótico (idem, p. 31). Elas alimentam uma expectativa de encontrar um homem extraordinário, alto, forte, seguro de si, fascinante e inatingível, mas que olhe para ela e se interesse por ela (idem, p. 17). Além disso, Alberoni destaca outro tipo de fantasia, desta vez associada aos artistas. A mulher, diz ele, interessa-se pela vida dos artistas e os amam de fato (idem, p. 30).

Para atingir ou conquistar esse seu homem, ela age, muitas vezes, de forma contraditória. Como tem necessidade de ser procurada uma, duas, várias vezes, ela recusa inicialmente aceitar o homem, diz-lhe um “não” (que, na verdade, significa um “talvez”, mas isso nunca é expresso), mas com a ansiosa esperança de que o amado volte apesar daquele não (idem, p. 19). Ela sabe que o homem fascina-se pelo seu corpo, pelo olhar, pelo detalhe visual, diz Alberoni, por isso se embeleza, se faz bonita, apesar de achar que esta é uma maneira fútil, superficial de encontrar seu homem (idem, p. 217).

No erotismo, as diferenças tornam-se ainda mais claras. Diz Alberoni: “Se a mulher, no casamento ou na convivência amorosa, se sente amada de modo terno e gentil, se sente cercada de atenções, então ela estará eroticamente satisfeita. Seu erotismo até vai aumentar. Mas estes mesmos estímulos não excitam o homem. Ao contrário, o mundo feito de ternura, de cuidados, de amorosa exclusividade, de tranquilidade habitual pode tornar-se para ele “uma verdadeira prisão que liquida com todo seu erotismo, até à náusea, até à impotência” (idem, p. 204). De qualquer forma, diz ele, nenhum casal vive só do erotismo. Se os dois só se dão bem na cama, diz Alberoni, é sinal que possuem muito pouco em comum (idem, p. 139). Com efeito, mesmo no homem, a ligação só irá permanecer se o erotismo for crescente e não conduza ao hábito. O homem tem horror ao cotidiano, à repetição, ao dever (idem, pp. 73 e 140).

Por fim, na questão da infidelidade, as duas sexualidades manifestam comportamentos divergentes, derivados da sua própria estrutura desigual e autônoma. Para a mulher, quando se ama alguém deve-se amar somente essa pessoa, não há outros compromissos. Já, no homem, uma eventual aventura com outra mulher não tem a coloração trágica que as mulheres lhe dão. Ele o faz não por estar interessado em outra mulher ou pelo gosto da conquista, mas para ser livre, para se sentir fora da possessividade amorosa, diz Alberoni, fora de seu controle (*idem*, p. 61).

Günther Anders, que veremos mais à frente, acha que o amor é uma astúcia da natureza, um truque para fixar a pulsão geral a um objeto determinado, mas que isso não dá muito certo. Uma relação amorosa bem cultivada, diz ele, deve “conduzir a energia pulsional da ampla pulsão sexual para o leito fluvial de uma única relação e mantê-la nele” (Anders, 1948, p. 82-83). Para ele, isso funciona enquanto o homem vê a mulher como “mulher em geral”, não como indivíduo. Ambos, diz ele, são “joguetes do sexo”, eles amam o outro como eles próprios; em outros não iriam encontrar algo diferente do que existe em si mesmos. Estão voltados, portanto, para si mesmos. Quando aflora a questão da individualidade, daí então, surge a “baixeza” da infidelidade (*idem*, p. 83). No homem, ela se realiza, então, segundo visto acima, como “busca de liberdade”, na mulher, como realização efetiva do amor.

Mas no homem, apesar disso, o exercício dessa atividade irá lhe pesar em termos de consciência de culpa. O que



prevalece aqui é, mais uma vez, a lógica do feminino, pois, quando na mulher desperta o desejo de outro homem, ela vai de corpo e alma; para ela, desejá-lo fisicamente é também amá-lo, logo, não há traição, há deslocamento do amor; tampouco há sentimento de culpa. Já, no homem, quando lhe desperta o desejo de outra mulher, ele pode ir procurá-la somente “pelo corpo”, presumindo que a alma ainda pertença à outra pessoa, mas a questão ética o faz retroceder. Para evitar o conflito, ele tem que pensar com a cabeça feminina.

Uma mulher, pelo fato de conceber o erotismo como todo um complexo que também envolve o sexo, mesmo se desinteressada pelo sexo, irá precisar do agrado, do afeto, do abraço, e não irá tolerar que o homem deite-se com outra. Esse espectro é o que causa a consciência de culpa no homem, que, fechado no círculo da *double bind*, é levado a conviver com a dupla cilada.

### *Detalhamentos*

*A fantasia masculina da mulher ideal:* “(Ela) não pede compensações éticas ao prazer; se te agrado, aqui estou, toma-me; se quer ir embora, não terás aborrecimentos, queixas, súplicas, chantagens, lamentações. Não estás preso a mim por causa de filhos, mãe, parentes, irmãos; não preciso de seu dinheiro; não sou ciumenta; não guardo rancor. Se quiser voltar, estou às ordens” (Alberoni, p. 61). Ela é a negação da responsabilidade (idem, p. 61). “No erotismo masculino há um componente anárquico,

antissocial, um anseio inquieto de liberdade que os próprios homens costumam admitir” (idem, p. 61).

*Sobre a infidelidade ou traição.* “Quando uma mulher resolve ter uma relação erótica com outro homem, de modo geral não experimenta sentimento de culpa. Porque se o faz, quer dizer que se sente atraída emocionalmente, que sente ou começa a sentir um pouco de amor”. (...) “O homem, ao contrário, experimenta sentimento de culpa do começo ao fim (...) ele sabe que para a mulher não é assim” (idem, 204). “Mesmo que sua mulher não dê grande importância ao relacionamento sexual, tem necessidade principalmente de ternura, de afeto, de galanteria, de carícias, de abraços e não quer que ele tenha relações sexuais com outras. Mesmo que o sexo não a interesse, quer ter dele exclusividade, monopólio. Por isso, ele tem sempre a impressão de enganá-la, de fazê-la sofrer” (idem, 205).

### 3. Simone de Beauvoir e a questão da imanência, da alteridade e da classe oprimida.

#### 3a. “Não se nasce mulher”

O segundo volume de *O Segundo Sexo* de Simone e de Beauvoir começa com a provocativa frase de que *não se nasce mulher, se torna*. O argumento é o de que não há um destino, seja ele biológico, psíquico ou econômico, que a defina; para ela, é o conjunto da civilização que elabora esse “produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino” (Beauvoir, 1967, Vol. 2, p. 9 “*produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin*”).

A argumentação da escritora é a de que, no início, meninos e meninas não se diferenciam; possuem os mesmos interesses, os mesmos prazeres, seu desenvolvimento genital é análogo, exploram o corpo com a mesma curiosidade e a mesma indiferença (idem) e que é só depois, “pelo social”, que “se cria a mulher”. Não haveria, portanto, uma construção da identidade feminina a partir de sua genitalidade, de seus hormônios, de sua função sexual e procriadora, de seu corpo, de sua relação com a natureza, com o outro, com a história. A cultura, “dominada pelo homem”, a teria transformado naquilo que ela acredita ser: uma encarnação da Natureza, o ser que dá ao homem a seiva, a beleza sensível, a alma do mundo; que lhe abre a porta ao sobrenatural.

Assim, a mulher, para Beauvoir, não passa de mera construção do homem; ou ela é passividade, distribuidora de paz e harmonia, ou perversidade, fêmea que devora o macho. De qualquer forma, sempre “um Outro” definido segundo os interesses de um Um, que é o homem. Ser, portanto, que não existe por si ou para si, existência derivada, construída a partir de fora. É uma convenção, um construto social. Na pág. 9 no 1º. Volume de sua obra, Beauvoir admite “provisoriamente” que há mulheres na terra. Mas a tese central é de que não há nem mulheres, nem feminilidade (Beauvoir, 1970). Num giro paradoxal em direção à grotesca afirmação de Freud, Beauvoir reafirma que a sociedade é, assim, composta de um único e mesmo sexo.

De qualquer forma a argumentação é incompleta. Mesmo que aceite a hipótese de que no nascimento e nos primeiros anos o desenvolvimento do menino e da menina seja similar, nada justifica dizer que as fases seguintes sejam moldadas exclusivamente pelo social. Simone de Beauvoir sugere que a mulher é assim porque lhe privaram dos meios de expressão e manifestação. O pequeno número de gênios femininos que apareceram na história seria, segundo ela, testemunha disso: “Todos os gênios que nasceram *mulheres* estão perdidos para a felicidade do público; desde que o acaso lhes dê os meios de se revelarem, vós vereis desenvolver os mais difíceis talentos” (idem, p. 285).

Por isso, a mulher “jamais existiu”, porque ela mesma, por conta própria, *não se construiu* de forma independente

da visão que o homem lhe atribuiu. Essa é a intenção da obra, a de despertar o continente feminino desse sono milenar que o manteve eternamente inconsciente de sua situação de inalterável (e aparentemente imperceptível) submissão aos poderes do macho.

Mas, como se ergue algo que supostamente nunca foi construído? Inicialmente, pela luta, pelo engajamento na conquista da parte que lhe cabe nesta civilização. Trata-se, assim, de um projeto político, antes de qualquer afirmação da diferença, da identidade, da integridade enquanto sexo. Mas, será que ela de fato não se construiu ou não se construiu *apenas* da forma como o masculino imagina? Não teria a feminilidade engendrado outro modo de ser, fora das classificações masculinas? Não teria ela trabalhado e sobrevivido exatamente pelo lado “misterioso” (do ponto de vista masculino) de sua expressividade?

Na história da humanidade, diz Beauvoir, os homens teriam se apropriado do monopólio simbólico e imposto à mulher seu destino cultural, social e sexual. E as mulheres teriam a isso se submetido. (...) Na interpretação dela, tal fato teria ocorrido da mesma forma como os escravos, os servos, os militarmente vencidos. Mas a explicação que parece mais interessante pode não ser essa e sim a de que a “relação de dominação” não tenha, de fato, ocorrido desta maneira, mas, antes, como um *jogo*, numa relação de perdas e ganhos relativos. A tese oposta à dela sugere que diante de uma disparidade de atributos e de determinações e diante de uma notória desvantagem, teriam os homens inventado sistemas e normas compensadoras,

mantendo-se, ao contrário, as mulheres de posse e conscientes de sua vantagem insuperável, exatamente nos domínios inatingíveis aos homens.

Jean Baudrillard se pergunta se, de fato, houve alguma vez um poder fálico, pois, para ele, isso seria um “grande contrassenso”, já que a hipótese inversa também seria perfeitamente plausível, a saber, que o feminino nunca foi dominado mas sempre dominante (Baudrillard, 1979, p. 21). É certo que aqui o feminino não se refere ao sexo *stricto sensu* mas à “forma transversal de qualquer sexo e qualquer poder, forma secreta e virulenta de insexualidade” (idem), como veremos adiante. Em outras palavras, o homem seria uma “formação secundária e frágil”, cuja masculinidade seria preciso defender com supressões, instituições e artifícios. A fortaleza fálica, diz ele, representa, de fato, todos os signos da fraqueza. Daí sugerir ele exatamente o inverso de Freud: só há um sexo, o feminino, do qual o masculino realiza um esforço sobre-humano para dele se autonomizar. De tudo isso, o pensador conclui que haveria um privilégio do feminino e uma desvantagem no masculino: por inveja do poder de fecundação da mulher, o homem teria inventado uma ordem social onde essa desvantagem teria sido diminuída.

A explicação de Baudrillard vai na direção da inversão dos polos e propõe nomear o feminino como substância original, “espécie de infraestrutura antropológica”. É exatamente o oposto do que faz Beauvoir, que, negando a feminilidade, convoca as mulheres para obter seu qui-

nhão no sistema de opressão, “que (ela) se torne um sexo de pleno direito!”, ironiza Baudrillard (idem, p. 23).

Assim, quando Beauvoir diz que a mulher fica embarcada em se decidir *quem ela é* (Beauvoir, 1970, p. 203), está pleiteando que ela apareça, se faça presente, que aconteça, em suma, que se desfaça dos véus da sedução e dos poderes próprios para ingressar, de vez, no campo da visibilidade, da masculinidade, do poder.

Mas a questão não se limita a essa estimulação do grande exército social de reserva, que é a mulher, para empunhar as armas e sair em busca de seu destino histórico. Simone de Beauvoir nega, além disso, o privilégio de a mulher existir como *o Outro do homem*, no sentido da sua comunicabilidade virtual. Para ela, o Outro, em vez de ser o veículo do Infinito e da capacidade de ampliar meu agir no mundo, representa, ao contrário, o “inessencial”; em lugar que me surpreender, me abrir as portas para o desconhecido e minha própria transformação, Beauvoir vai reivindicar nele a reciprocidade, a troca, em uma palavra, a anulação do caráter genuinamente diferenciado.

### *Detalhamentos*

*Um “Outro” definido por um “Um”.* A mulher foi-nos apresentada como *carne*; a carne do homem é engendrada pelo ventre materno e recriada nos amplos da amante; por esse aspecto a mulher apresenta-se à *Natureza*, encarna-a: animal, vale de sangue, rosa desabrochada, sereia, curva de uma colina, ela dá ao

homem o humo, a seiva, a beleza sensível e a alma do mundo; ela pode possuir as chaves da *poesia*; pode ser *mediadora* entre este mundo e o além; graça ou pítia, estrela ou feiticeira, abre a porta do sobrenatural, do supra-real; está votada à *imanência*; e com sua passividade distribui a paz, a harmonia, mas, se recusa esse papel, eila fêmea de louva-a-adeus, mulher do ogro. Em todo caso, ela se apresenta como o *Outro privilegiado* através do qual o sujeito se realiza: uma das medidas do homem, seu equilíbrio, salvação, aventura e felicidade. Mas esses mitos orquestram-se para cada um de maneira diferente. O *Outro* é singularmente definido segundo o modo singular que o *Um* escolhe para se pôr. (Beauvoir, 1970, p. 294)

### ***3b. Feminino como alteridade em Beauvoir e em Lévinas***

Simone de Beauvoir afirma que a mulher é um conceito e uma consciência que não se determina por si mesma e por sua relação com o mundo, mas na relação com o homem, que é, em última análise, quem a determina. Ela diz que a fêmea é o inessencial perante o essencial, que o homem é o sujeito, o absoluto, e que ela é o outro.

Essência e absoluto são categorias do idealismo e nada indica que o uso que Simone delas faz seja irônico. Ao contrário, a insistente utilização que ela faz das fórmulas hegelianas (e hegeliano-marxistas) sugere mesmo que estamos dentro de um campo idealista, portanto, metafísico. E é na metafísica que o conhecimento tem por objeto o absoluto, o fundamento incondicionado das coisas,



além ou através de suas aparências. Quando se fala do jogo entre o essencial e o inessencial, pensa-se na essência como aquilo que é o fundo do ser em oposição às modificações que o atingem superficial ou acidentalmente. O homem, segundo a metafísica, é “essência”, espécie de figura eterna, imutável, historicamente persistente; em outras palavras, Ideia, categoria do absoluto. A crítica à metafísica veio das filosofias que se apoiavam nas ciências experimentais, ao dizerem que aquela visão de mundo seria uma ilusão, por pretender conhecer aquilo que, na realidade, é inacessível ao conhecimento humano.

Simone de Beauvoir tenta escapar de algumas das armadilhas da metafísica recorrendo a Hegel, não menos metafísico. Nele, diferente do platonismo antigo, o Espírito, em vez de ser uma lei secreta da aparição das coisas, representa aquilo que deve aparecer a si mesmo, quer dizer, não é como o mundo das Ideias platônicas, dominando eternamente numa transcendência imóvel. O Espírito revela-se a si mesmo, progressivamente e através de todo um processo histórico; nenhuma coisa é aqui e agora (neste sentido, ela se opõe diretamente à fenomenologia), tudo deve se fazer, tornar-se (daí a história). A identidade como algo nunca já dado deve ser sempre conquistada.

No quadro hegeliano destaca-se igualmente a importância da consciência, mas não mais a consciência solipsista cartesiana senão a consciência *objetiva* do mundo. É por meio dela que o Espírito se realiza. A experiência imediata do mundo é apenas um primeiro momento; depois disso, avança-se até o saber mais profundo em que o Espírito

irá transcender a consciência individual e se conquistar, se realizar, e se conhecer. O modelo é o mesmo de Marx, onde, então, alteram-se os atores.

Simone de Beauvoir, seguindo os princípios existencialistas, tenta resgatar a ação individual e ética, desaparecida no modelo hegeliano. É que Hegel pensa em totalidades que marcam os sujeitos e os definem. Não há espaço para ações individuais, para interferências pessoais. O todo expressivo é o sujeito e não se pode contradizê-lo. A marca do existencialismo, ao contrário, é a proposição de que o ser vivo e pensante se faça a si mesmo, pois, afinal, é a contingência que garante a liberdade ao homem e cada um está só diante de si mesmo para decidir o sentido que dará à sua vida. O problema é que, com o existencialismo, sobrevive a categoria da essência, mesmo que construída a partir de uma existência. Mas, de que essência estamos falando, se o ser se constrói a todo momento, derivado das contingências de cada situação? Ela não existe “em si”, é como a verdade, que uma vez expurgada, nada sobra, nem a não-verdade, nem a mentira, seus opostos. Se aceitarmos que não há essência no homem, tampouco pode haver aparência; menos ainda “inessência”.

Beauvoir fala que o homem é “essência” e a mulher, “inessência”, que ela não existe, não se constitui por si mesma. Ela fala também que o homem é o Sujeito, o Absoluto e que a mulher é o Outro (1970, p. 10). Mas *Outro*, aqui, recebe uma curiosa definição em Beauvoir: ele é a sombra, aquilo que não tem marca própria, muito diferente, por exemplo, do conceito de alteridade em Levinas,

para quem é exatamente a alteridade o que permite que o outro apareça, especialmente o “absolutamente outro”, que é o feminino.

Levinas sugere que os sexos não sejam uma diferença específica qualquer, não sejam apenas uma “contradição” ou dualidade de termos complementares (que, do ponto de vista hegeliano, confluem para uma totalidade). Nada disso, os sexos são unidades autônomas, inteiras, capazes de construir modos diferentes de existência. É mesmo que pensa o escritor D. H. Lawrence: “Não se trata, para nenhum dos sexos de ser tragado pelo outro, nem o homem nem a mulher devem apresentar-se como o fragmento partido de um casal; o sexo não é ferimento; cada um dos indivíduos é um ser completo, perfeitamente polarizado (Beauvoir, 1970, p. 259). É o que diz sobre Paul e Clara, em *Filhos e amantes*: ela é para ele “uma vida forte, estranha, selvagem que se misturava à dele” (idem).

Também Claudel, citado por Beauvoir, pensa de forma semelhante a Levinas, especialmente quando Levinas fala que a mulher, enquanto alteridade *tout court*, representa, na forma de incorporação hospitaleira do outro, a passagem para o Infinito (quer dizer: à comunicação, à abertura para o que não sou eu, à minha intervenção no mundo). Beauvoir fala que diante da imperfeição masculina a mulher seria o apelo ao infinito. Só que ela vê nisso algo negativo, “um novo princípio de subordinação”, sendo ela instrumento para salvação do homem mas “sem que a recíproca apareça” (cf. Beauvoir, 1970, p. 275).

Com isso, chegamos a uma nova forma de olhar o tema, que é a separação da materialidade homem-mulher das categorias abstratas feminino-masculino, que se encontram tanto na mulher como no homem. Inegavelmente, Beauvoir está vendo aqui a mulher empírica, material, não exatamente a feminilidade, que é, ao contrário, um conceito abstrato. Na *alteridade feminina*, para Levinas, feminino é esse outrem que me acolhe em casa, um acolher sem ser posse, pois a posse me impedirá de ver as coisas em si mesmas; não devo fruir, não devo me aposar, só preciso saber *dar* o que possuo (Levinas, 1961, p. 152).

A mulher-criança de Breton segue na mesma direção de Levinas, ao distinguir claramente o feminino da mulher concreta (que para Beauvoir deve ser objeto não sujeito da salvação): “Na medida em que é simplesmente assimilada a um ser humano, a mulher será tão incapaz quanto os seres humanos masculinos de salvar este mundo em perdição; é a feminilidade como tal que introduz na civilização esse elemento *outro*, que é a verdade da vida e da poesia e que pode, só ele, libertar a humanidade” (Beauvoir, 1970, p. 283).

O problema é que Simone de Beauvoir não alcança a dimensão heideggeriana do discurso fenomenológico de Levinas. Ela supõe que Levinas não esteja se esquecendo que a mulher é igualmente “consciência para si”; contudo, diz ela, “é impressionante que adote deliberadamente um ponto de vista de homem sem assinalar a reciprocidade” (Beauvoir, 1970, p. 283).

dade do sujeito e do objeto. Quando escreve que a mulher é mistério, subentende que é mistério para o homem. De modo que essa descrição que se apresenta com intenção objetiva, é, na realidade, uma afirmação do privilégio masculino” (idem, pp. 10-11).

Reduzindo o feminino à mulher empírica, Beauvoir reivindica para ela a consciência, exatamente aquela consciência hegeliana que se constrói na relação dialética de autossuperação do ser que, esquecendo-se dela própria no ser amado, vai novamente encontrar-se a si mesma em outro plano, na síntese, quando se torna consciente de si num sentido mais profundo. Quer dizer, reivindicando a consciência à mulher, conserva o componente idealista do pensamento, a separação sujeito consciente e objeto que ele visa, a capacidade cartesiana de sobrepor-se ao social, a capacidade do homem, por si mesmo, de dar sentido às coisas, espécie de hipostasiamento do conceito. Merleau-Ponty expurgou os resquícios de consciência na obra de Husserl para dissolver o homem na carne do mundo, mas Beauvoir os mantém na sua argumentação.

### *Detalhamentos*

*Homem é algo substancialmente diferente da mulher.*  
Lawrence: “O casamento não é nada se não se alicerça numa correspondência de sangue. Porque o sangue é a substância da alma’. ‘O sangue do homem e da mulher são dois rios eternamente diferentes que não se podem misturar’. Eis porque esses rios envolvem com seus meandros a totalidade da vida. ‘O falo é um volume de

sangue que enche o vale de sangue da mulher. O poderoso rio de sangue masculino envolve em sua última profundidade o grande rio de sangue feminino... no entanto nenhum dos dois rompe suas comportas. É a comunhão mais perfeita... e é um dos maiores mistérios'. Essa comunhão é um milagroso enriquecimento; mas exige que as pretensões da 'personalidade' sejam abolidas. Quando as personalidades procuram atingir-se sem se renegar, como acontece comumente na civilização moderna, a tentativa é fadada ao malogro". (Beauvoir, 1970, p. 260)

### *3c. O conceito de Outro em Beauvoir*

Para Simone de Beauvoir o *Outro* é um conceito a se desconfiar: "Para os habitantes de uma aldeia, todas as pessoas que não pertencem ao mesmo lugar são 'outros' e suspeitos..." (Beauvoir, 1970, p. 11). Isso, naturalmente, é um preconceito, mas Beauvoir o toma exatamente nesta acepção, do outro como negatividade. Diz ela: "os êxitos autônomos da mulher estão em contradição com sua feminilidade, porquanto se exige da 'verdadeira mulher' que se torne objeto, que seja o Outro" (idem, p. 308).

O Outro é negatividade porque, segundo ela, o homem é o essencial (o Mesmo, o habitante da aldeia) e a mulher é o inessencial, ou seja, alguém que não pertence à aldeia, o bárbaro, o selvagem, o que ameaça. Diz ela que na sociedade autenticamente democrática profetizada por Marx não há lugar para o Outro e quando (este) se afirmar como ser humano, define-se a qualidade de

Outro (cf. idem, p. 182). Portanto, o que se visa aqui é a identidade, não a diferença, a diluição dos sexos numa sexualidade única, indistinta, absolutamente cinzenta. Ou, como ela mesma diz, “tais fenômenos não se compreenderiam se a realidade humana fosse exclusivamente um *mitsein* (um estar junto) baseado na solidariedade e na amizade” (idem, p. 11-12).

Temos aí a fantasia positivista, realização final da história em Hegel, onde as contradições se calam e o Espírito Absoluto realiza-se na terra. Diz Beauvoir: “Provação, recompensa, juiz, amiga, a mulher é realmente em Stendhal o que Hegel em dado momento se viu tentado a considerá-la: essa consciência outra que, no reconhecimento recíproco, dá ao sujeito outro a mesma verdade que recebe dele. *O casal feliz que se reconhece no amor desafia o universo e o tempo; basta-se, realiza o absoluto.* Mas isso supõe que a mulher não seja simples alteridade; seja, ela própria, sujeito. (cf. Beauvoir, 1970, p. 293, grifo meu).

Em Stendhal, no qual ela se baseia, encontramos a afirmação hegeliana dos fins paradisíacos que virão com o afloramento da consciência historicamente realizada: “Stendhal coincide tranquilamente consigo mesmo, mas precisa da mulher como ela dele, a fim de que sua existência dispersa se reúna na unidade de uma figura e de um destino; é como para-outrem que o homem atinge o ser mas é preciso, contudo, que esse outro lhe empreste sua consciência: os outros homens têm demasiada indiferença para com seus semelhantes; só a mulher amorosa

abre o coração ao amante e nele o abriga inteiramente” (idem, p. 296).

Tudo isso poderia ser validado se não estivesse impregnado desse idealismo religioso de Hegel, para quem todos os conflitos convergem para a realização final do Espírito Absoluto, para a paralisia das lutas; na versão marxista do esquema, para a sociedade sem classes. Mas a sociedade parece ser mais complexa do que isso e de forma alguma assim esquemática. A falência do discurso marxista deve-se exatamente a esse caráter necessário, obrigatório e absolutamente paradoxal de uma *parada dialética*. A sociedade não para, as lutas não cessam, os sexos são fascinantes exatamente porque são diferentes e podem realizar o magnífico jogo das descobertas, da realização no outro, do enriquecimento meu por aquilo que eu não possuo e que vou encontrar exatamente na alteridade absoluta desse mesmo outro.

A dominação masculina, segundo Beauvoir, permite que os homens consigam escapar da dialética hegeliana do senhor e do escravo, que se baseia na reciprocidade das liberdades (1970, pp. 180-181). Segundo essa dialética, descrita na *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, há, inicialmente, uma luta entre dois homens, em que um sai vencedor e o outro, vencido. Este último será o *serous*, aquele que foi conservado. Enquanto explora o vencido, obrigando-o a realizar todos os trabalhos, o senhor é livre. Mas um senhor não se realiza como senhor se não houver um escravo; é este que lhe permite o *status* de senhor, logo, aquele que o define. O senhor, então,



depende dessa sujeição, ele é escravo do escravo; enquanto que este é senhor do senhor, e é exatamente aí que ele encontra uma forma de liberdade. Dominando a natureza, o escravo sabe mais que o senhor, trabalho esse que, segundo Hegel, lhe devolve a liberdade. A conclusão de Hegel é que o escravo ensina a seu senhor que a verdadeira liberdade está no domínio de si mesmo.

O modelo serve para Beauvoir expor sua tese, de que a mulher (supostamente, tendo sido algum dia vencida numa luta), torna-se escrava, tendo que fazer todos os trabalhos enquanto o homem repousa como um rei. Ora, mas a mulher, dispondo de suas qualidades, de sua relação com a Natureza, supera sua condição de subalterna e conquista sua liberdade exatamente por fazer aquilo que seu senhor não consegue. Se é assim, então, ela não é, de forma alguma, um ser dominado, ela o domina, como sugerimos atrás, em 3a, na discussão com Baudrillard.

Com efeito, numa certa altura, Beauvoir retoma a questão nietzschiana e rende méritos às capacidades sedutoras da mulher que acaba fazendo o homem dobrar-se a ela por força de seus encantos. “(...) (A mulher) não é sujeito, transcendência, força criadora, e sim objeto carregado de fluidos. (...) A mulher não se acha inteiramente integrada no mundo dos homens; enquanto outro, ela se opõe a eles; é natural que se valha das forças que detém, não para estender a marca da transcendência através da comunidade dos homens e no futuro, mas sim, por estar separada, por ser oposta, a fim de arrastar os homens

para a solidão da separação, para a trevas da imanência. Ela é a sereia cujos cantos precipitavam os marinheiros de encontro aos recifes. (...) Buscando apropriar-se do Outro, é preciso que o homem permaneça ele próprio; mas, no malogro da posse impossível, ele tenta tornar-se esse outro a quem não consegue unir-se; aliena-se então, perde-se, bebe o filtro que o faz estranho a si mesmo, mergulha no fundo das águas fugidias e mortais” (idem, p. 207).

Não obstante, Beauvoir retira outra vez essas qualidades femininas, espécie de “relação negativa”, pois, aí ela é apenas uma “Ideia” através do qual o homem vê transferida sua transcendência. Quando a mulher retorna à sua existência terrena e material, o homem a despreza. “ ‘É numa relação negativa que a mulher torna o homem produtivo na idealidade... Relações negativas com a mulher podem tornar-nos infinitos... relações positivas com a mulher tornam o homem finito nas mais amplas proporções’. Isso significa que a mulher é necessária na medida em que permanece uma Ideia em quem o homem projeta sua própria transcendência; mas que é nefasta enquanto realidade objetiva, existindo por si e limitada a si” (idem, p. 231).

### ***3d. Uma ontologia do feminino em Beauvoir?***

Simone de Beauvoir refuta o “mito” dos mistérios da feminilidade. Para ela, não há mistério algum, isso seria apenas um argumento do homem, que, ao não querer admitir sua ignorância, busca a presença de um mistério

fora de si, como uma espécie de “explicação para o inexplicável” (Beauvoir, 1970, p. 302). Ou então, admite que há mistérios, mas mistérios de ambos os lados, sendo os sexos uma verdadeira incógnita, um para o outro.

Neste segundo sentido, Beauvoir diz que o mistério, em realidade, tem a ver com a incapacidade da comunicação. “É ao nível da comunicação que a palavra assume seu sentido verdadeiro: não se reduz ao puro silêncio, à noite, à ausência; implica uma presença balbuciante que malogra em se manifestar. Dizer que a mulher é mistério não é dizer que ela se cala e sim que *sua linguagem não é compreendida*; ela está presente, mas escondida sob véus; existe além dessas incertas aparições” (idem, p. 303, grifo nosso).

Há, portanto, uma linguagem inacessível ao sexo oposto. Os sexos não se entendem, pois, também no coração do homem, diz Beauvoir, “há uma presença fechada sobre si mesma e impenetrável à mulher; ela ignora o que representa o erotismo do macho” (idem, p. 302). Mas isso não é novidade, todos o sabemos; os seres humanos são insondáveis e guardam um mistério em sua interioridade, que é inacessível a quem quer que seja. É por isso que a comunicação, no sentido tradicional, como transferência, transmissão, passagem, é um fenômeno irrealizável: ninguém jamais saberá nem terá condições de saber o que se passa dentro de cada um de nós. Mas, para sair desse dilema, precisamos optar pelo caminho oposto, o da alteridade, da capacidade de acolher o outro exatamente pelo seu estranhismo e isso é difícil para

Beauvoir, já que a alteridade para ela é suspeita, é perigosa, é negativa, é desigual, é signo de um dominação. Optanto pela luta, pelo engajamento, pela busca dos direitos e da sua ascensão para o nível do “Mesmo”, o que podemos ter será somente uma duplicidade de incomunicabilidades disputando o mesmo território. Uma perversa duplicação do mal, uma incorporação do feminino nas operações autoprotetoras do masculino.

Não obstante, parece que Beauvoir não esteja tão segura dessas suas proposições. A uma certa altura, ela fala dos amantes que as mulheres procuram. “Tanto mulheres casadas como moças rendem culto a heróis de cinema.(...) (Mas há também os homens de carne e osso). O olhar demasiado quotidiano do marido não consegue mais animar-lhe a imagem; ela tem necessidade de que olhos ainda cheios de mistérios a descubram ela própria como um mistério” (Beauvoir, 1967, p. 316).

Olhos cheios de mistério em busca do mistério de uma mulher. Ora, o que Simone de Beauvoir aqui sugere é exatamente a proposição de Lévinas, como as chances de comunicação a partir do rosto do outro, de seu insuperável mistério, a capacidade de este rosto conduzir ao Infinito, em uma palavra, as chances da genuína comunicação. Os olhos cheios de mistério de um homem que a procura revelam essa incognoscibilidade do Outro, seu fascínio exatamente por não poder ser apreendido, por ser algo absolutamente distinto do que ela mesma é: eu amo aquele que ocupa meu imaginário com sonhos

inesperados, com possibilidades que eu jamais havia pensado, com o convite para uma viagem de sonhos e de realização plena; e ela, por seu turno, aparecendo ao outro como este ser que o fascina, que o encanta, que lhe sugere entrosamentos maravilhosos, o conduzirá, da mesma forma, ao encontro, ao prazer, à volúpia. Naturalmente, o realização suprema da sexualidade, o encontro dos corpos, continuará não revelando nada do outro.

Para Lévinas, esse desnudar-se não desnuda coisa alguma. Mas não importa, pois o segredo está muito além disso, exatamente na capacidade de enviar cada um dos dois ao campo das possibilidades infinitas da existência. E isso, naturalmente, já está excepcionalmente longe das hipóteses iniciais de Beauvoir a respeito do “inessencial”, do Outro como suspeito, da negação do outro sexo.

A obra de Simone de Beauvoir acaba terminando com aquilo que ela nega em seu início: a construção de uma (precária) ontologia do feminino, quase no sentido dos manuais populares. “ (A mulher) (...) ‘chafurda na imanência’, é prudente e mesquinha, tem espírito de contradição, não tem o senso da verdade nem da exatidão, carece de moralidade, é baixamente utilitária, mentirosa, comediante, interesseira... Há em todas essas afirmações uma verdade. Só que as condutas que se denunciam não são ditadas à mulher pelos seus hormônios nem prefiguradas nos comportamentos de seu cérebro: são marcadas pela sua situação (idem, p. 363)

Beauvoir atribui esses traços à mulher mas reluta em considerá-los componentes de “sua essência”. Alguma essência a mulher deve ter, mas, seguramente não esta, já que esta “é ditada pela sua situação”. Algo assim como os escravos, os proletários, todas as classes dominadas, só que “ainda não conscientes de si”: “Se a mulher se enxerga como o inessencial que nunca retorna ao essencial é porque não opera, ela própria, esse retorno. Os proletários dizem ‘nós’. Os negros também. Apresentando-se como sujeitos, eles transformam em ‘outros’ os burgueses, os brancos. As mulheres (...) não dizem ‘nós’ ”(Beauvoir, 1970, p. 13).

A mulher seria, então, um ser *falsificado*, que empunha uma bandeira que não é a sua, que incorpora hábitos que lhe foram impostos de fora... Mas, como é possível que isso lhe tenha sido determinado em todos esses milênios de civilização? Como se pode aceitar que essa submissão, essa situação de dominada, esse estado de negação de si mesma tenha atravessado os séculos impunemente? A história está cheia de exemplos de dominação mas contém também os contraexemplos, os declínios dos impérios, a revolta dos dominados, a insubordinação, as grandes recomposições. No entanto, no caso da mulher, essa “grande classe dominada”, isso jamais aconteceu. Algo parece estar mal explicado em todo esse modelo. Ou então, a dominação, de fato, não foi exatamente dessa forma.

### *3e. Elisabeth Badinter: complementaridade, igualdade ou diferença?*

Na obra *Um é o outro*, a pensadora Elisabeth Badinter questiona algumas posições de Simone de Beauvoir. Para ela, homens e mulheres possuem uma distinção fundamental constitutiva, uma única diferença mas que é essencial: é a mulher e somente ela que pode gerar um novo ser. Os sexos, portanto, não são iguais, as raízes do dualismo estão “na verdade do corpo” (Margaret Mead). Afora isso, diz ela, nenhum papel social pode ser atribuído a apenas um sexo e não ao outro.

Diferentemente das constatações de Beauvoir, Badinter, pesquisando as sociedades arcaicas (do paleolítico), chega à constatação de que naquela época não havia a supremacia masculina, as mulheres também detinham poderes muito grandes. Elas não estavam condenadas à imanência, como pressupunha Beauvoir; ao poder físico e metafísico do homem caçador, diz ela, correspondia o poder procriador da mulher (Badinter, 1986, p. 50). Os homens adoravam a divindade animal mas também as deusas da fertilidade, isto é, as mulheres (idem, p. 51).

À mulher atribuía-se tanto poderes associados à vida quanto aqueles vinculados à morte. Segundo o pensamento antigo, se elas podiam gerar novos seres, poderiam, então, também, regenerar os mortos (idem, p. 52). Isso lhes garantiria um poder extra-histórico, de ordem cósmica, muito diferente do dos homens, que se limitaria a um tempo e a um espaço histórico definidos (idem, p.

53). É no patriarcado absoluto que se inicia a exclusão da mulher das atribuições sociais relevantes e que se relega sua participação a algo secundário na vida das civilizações.

Segundo Badinter, isso se deveu ao medo masculino diante das mulheres, em verdade, a dois tipos diferentes de medo: o da “revolta das mulheres”, que poderia fazer ruir o edifício de poder e de vantagens construído pelos homens em seu proveito e o da castração (idem, p. 92). Este último está relacionado à dificuldade de os homens lidarem com a sexualidade feminina, com sua sedução natural, com as artimanhas da conquista e do feitiço associadas aos prazeres do sexo. A mulher possuiria uma “sensualidade desenfreada, impossível de ser satisfeita por um só homem” (idem, p. 135), seu desejo ultrapassaria de longe o de seu parceiro (idem, p. 136). Ela teria, portanto, algo de diabólico em seu corpo.

Diz Badinter que cada sexo temia o outro, contudo, o medo feminino do falo não teria a mínima comparação com o medo masculino da vagina. Uma vagina seria o “Outro absoluto”, um perigo mais ameaçador porque se ocultaria aos olhares e suas propriedades seriam misteriosas (idem, p. 148): “No inconsciente e nos mitos, a vagina é representada alternadamente como uma força devoradora, devastadora, insaciável, uma caverna ‘com dentes’, que causa pesadelos, e finalmente mortal” (idem, p. 149).



Esse afastamento do outro sexo, que fazia com que a mulher fosse vista como uma alteridade incomodante e que sua sexualidade fosse demonizada como algo deletério para a sociedade, marcou, nesse período, a “guerra latente entre os sexos” (idem, p. 142), que inviabilizava o encontro e a complementaridade recíproca entre eles. Ao contrário, o que se via era um afastamento progressivo e uma atribuição à mulher de traços perversos e perigosos.

Badinter explica tal fato pelo dilema da afirmação sexual masculina, muito mais doloroso e complicado do que o das mulheres na construção de sua feminilidade. Para ela, a luta masculina é dupla e de maior complexidade, os homens têm que se diferenciar do Outro e, ao mesmo tempo, adquirir seu sentimento de identidade sexual. Eles são obrigados a ser machos e lhes é totalmente vedado o desejo de ser o Outro. O rito da circuncisão seria, segundo ela, a fórmula encontrada para que o homem, decepando, no prepúcio, sua “parte feminina”, expurgasse sua bissexualidade originária (idem, p. 156).

Na contemporaneidade, após a eclosão da Revolução Francesa, que determinou, em sua declaração universal dos direitos humanos, a igualdade de todos perante a lei, desaparecem os fundamentos da desigualdade, mulheres e homens já são vistos como seres humanos equivalentes. A discussão que se abre a partir de então será de outra natureza. As mulheres, nos períodos subsequentes, irão avaliar sua condição e debater sobre o que lhes é mais conveniente, se a identidade com o homem ou a diferença. A primeira opção, já vimos, é a de Simone de Beau-

voir, que reivindica para as mulheres, como outrora, o proletariado, as nações dominadas, os explorados de todo o mundo, a igualdade de direitos e de tratamento. A segunda, destacando a distinção fundamental constitutiva, aquilo que só é da mulher, requisita para este sexo um tratamento diferenciado.

Com efeito, como diz Joe Tanenbaum, a reivindicação feminina de igualdade de tratamento lhe é inteiramente desfavorável: “para a mulher, ser tratada em igualdade por um homem significa ser tratada por ele da mesma forma que ela o seria por outra mulher. Mas, quando os homens tratam as mulheres verdadeiramente como iguais, elas se sentem insultadas porque não querem ser tratadas da mesma forma que um homem trata o outro” (Citado por Dallaire, 2002, p. 26). Sobra, portanto, a reivindicação da diferença ou a transformação do homem, passando a exercer a igualdade *segundo o ponto de vista feminino*.

Mas o homem não reagiu às campanhas feministas, às reivindicações de igualdade de direitos, de opções profissionais e de ganhos salariais que ocorreram nos últimos cem anos. O contingente masculino, ao contrário, encarou tudo isso com indiferença e não apresentou nenhum discurso específico que demonstrasse sua própria reelaboração psicológica, política ou sexual. Confrontado com o desafio das mulheres, com a tão temida e tão evitada “revolta que despedaçaria seu belo edifício”, os homens recolheram-se ao seu silêncio para explodir, então, mais tarde e de forma animalesca, através do discurso nazista

com seus valores viris, sua afirmação da inferioridade feminina, da negação de sua equivalência. Trágico retorno histórico do recalçado, que, em sua forma mais perversa e cruel, materializou o único discurso que a masculinidade sabia proferir, o da violência assassina, tanto praticada impunemente no passado, e agora, em pleno século 20, foi obrigada a abortar pela via mais hedionda.

A defesa patética de uma masculinidade aviltada foi liquidada definitivamente com o fim do regime hitlerista e dos demais fascismos. No pós-guerra, a masculinidade já começou a recusar os estereótipos viris e a assumir valores da feminilidade, demonstrando a grande crise do masculino e sua ausência de perspectivas, que marcaram seu desenvolvimento até o final do século 20.

As mulheres, incertas diante das reivindicações de igualdade, complementaridade e diferença, passam a buscar, também elas, paradigmas mais condizentes com as semelhanças e as dessemelhanças. A complementaridade, de qualquer forma, foi banida, pois, pelo seu viés negativo, foi facilitada a desigualdade e a opressão. Elisabeth Badinter fala, também de uma “igualdade na diferença” (Diderot), em que se considera a especificidade do aparelho sexual de cada um, em que o fato de um completar o outro não é o mesmo que um se confundir com o outro: “dizer que Um é Outro não significa aqui que Um é o mesmo que o Outro, mas que Um participa do Outro e que eles são, ao mesmo tempo, semelhantes e dessemelhantes” (Badinter, 1986, p. 213). É a lógica da ambigüi-

dade, da oscilação contínua, da indeterminação sexual que marca os debates no início do século 21.

Tampouco o homem se dá bem com a lógica da semelhança absoluta entre os sexos. A reivindicação de igualdade (nas oportunidades de trabalho, na sexualidade, na vida pública, entre outros) é legítima mas anula os traços específicos de sua identidade sexual, conduzindo àquilo que Badinter chama de “feminização excessiva da humanidade” (idem, p. 249). Essa feminização, que, de certa forma, ocupa os espaços mediáticos, a cultura global, o espírito do tempo, não obstante, é apenas a película externa de um processo que virilizou homens e mulheres em outro campo, no das disputas de poder e de prestígio social maior. Ignacio Castro denunciará tal processo como a contrapartida perversa, a da masculinização estrutural das formas de poder e dominação, que estaria na base da sociedade atual.

### *Detalhamentos*

*A diferença essencial dos sexos: gerar um novo ser.* Há quase trinta anos, Margaret Mead já escrevia: “Quer se trate de pequenas ou grandes questões... encontramos sempre a distinção, revestindo formas infinitamente variadas – e com frequência grosseiramente contraditórias – dos papéis atribuídos respectivamente aos homens e às mulheres. Essa diferenciação, nós a encontramos infalivelmente. Não se conhece nenhuma cultura que tenha proclamado de maneira expressa uma ausência de diferenças entre o homem e a mulher, exceto a parte que lhes cabe na procriação da geração seguinte.

te; não se conhece quem tenha professado a ideia de que, fora disso, eles são apenas seres humanos com atributos variáveis, nenhum deles podendo ser destinado exclusivamente a um ou ao outro sexo... (Badinter, 1986, p. 24) (...) Em outras palavras, o dualismo dos sexos tem suas raízes na verdade do corpo (idem, p. 25).

*Mulheres não estão condenadas à imanência. “(...) Mas, admitindo que a superioridade física fosse, por si só, a causa do poder político masculino, existem outros tipos de poderes entre os humanos que não pertencem necessariamente aos homens. Durante o período pré-histórico que nos interessa, certos sinais permitem supor que as mulheres também detivessem poderes muito grandes. Mais do que se ater à questão do poder de um sexo sobre o outro, parece-nos preferível refletir sobre os poderes específicos de Um sobre o Outro. Sem grande reflexão, afirmou-se que a mulher estava condenada à imanência, enquanto que a transcendência, por direito, pertencia aos homens” (idem, p. 48)*

*Poderes trans-históricos da mulher e históricos do homem. “(...) O poder das mulheres aperando num continuum espaço temporal anistórico... Quanto aos homens, controlando a propriedade, recurso que está contido no campo da ação sociopolítica. A esfera masculina do poder situa-se num tempo e num espaço históricos” (idem, p. 53).*

*O nazismo como o último estertor do machismo. “A ideologia hitleriana talvez fosse ‘a expressão livre do recalco materno (imagem da mãe má)... Uma tentativa de*

defesa contra um pai vivido como todo poderoso e sádico' (Gérard Mendel); na realidade, a política feita pelos nazistas exaltou e concretizou, até suas mais trágicas consequências, os valores viris. A força tornou-se direito; a agressividade, a violência, o sadismo tornaram-se normas oficialmente. Nunca, depois de tanto tempo, a supremacia do macho (branco e ariano) fora reivindicada com tanta paixão" (idem, p. 188).

### *3f. Günther Anders e as amantes solitárias*

A obra *Amar ontem*, de Günther Anders, foi publicada no ano seguinte após *O segundo sexo* ter chegado às livrarias parisienses. Contudo, não se pode dizer que tenha tido qualquer intenção de questionar ou mesmo de dialogar com a escritora francesa.

Na parte inicial da obra, que Anders redige como se fosse um diário, o filósofo narra o recebimento, em sua cidade, de um baú repleto de documentos do final do século 19 pertencentes a seus antepassados alemães, onde se destacam as cartas que sua avó recebia de suas amigas, correspondência de cento e trinta anos atrás onde mulheres confidenciavam relações amorosas extraconjugais. Essas mulheres infiéis diziam-se sistematicamente enganadas, não pelos seus maridos, mas pelo casamento e o fato de elas terem amantes seria uma forma de sua "redenção", pois, afinal de contas, elas teriam sido "atiradas" ao casamento, a ele lançadas sem paixão, sem chance de esco-

lha, sem poder julgar, independentemente dos ideais de liberdade que circulavam na época.

Os amantes dessas mulheres de antigamente não diferiam muito de seus próprios maridos. O *status* de “ter um amante” é que importava, essa sensação suprema e feliz de poder realizá-lo, de transcender à própria condição, de afirmar-se perante si mesma como “capaz” de conseguilo. Já, do ponto de vista do amante, seu interesse na mulher explicava-se pelo estado civil dela: o fato de ela ser casada era, para ele, condição do relacionamento (Anders, 1948, p. 35-36) e este ocorria sempre de forma transitória. Por isso, ela jamais poderia pensar em romper o casamento para ficar com o amante, já que este seria sempre alguém passageiro em sua vida e um eventual avanço seu na direção do amante significaria o “fim do jogo”.

Nessas circunstâncias, destaca Anders, as cartas funcionam mais para consolidar a solidariedade feminina diante do segredo, da vida dupla, da necessidade de “redenção”. A amiga é, para ela, mais do que alguém inserido entre o marido e o amante, ela representa “a totalidade da vida” (idem).

Anders relata que as cartas eram “terrivelmente tensas”, pois mexiam com o grande tabu da época, que era o instituto do casamento. O amor delas era tenso, elas estavam “rompendo” com o casamento sem, de fato, rompê-lo. Era um rompimento de fato, na sinceridade, na lealdade, mas não no papel. Assim, se o amante suplantava o medo

do tabu, então ele era extraordinário, pois conseguia, por seu charme e sua conversa, causar mais emoção e mobilizar mais energia do que os perigos de uma ruptura de um casamento insuportável. O trauma de um casamento infeliz se contrabalançava com a tensão de um relacionamento extraconjugal.

Anders contata aqui, também, a grande diferença que significa um caso extra-conjugal para a mulher e para o homem. Enquanto que para estes isso não passava de uma aventura e de um componente de seu próprio prestígio e das vantagens que poderia comentar em suas rodas, para a mulher, essa sua redenção, esse seu salto mortal sintetizava o monopólio do amor que era só dela, da mulher. Só ela entendia efetivamente desse assunto.

Desta maneira, a posição muito diferente de ambos os contraentes na relação extraconjugal assinalava que o homem, para a mulher, não passava de um álibi de suas próprias angústias. O prazer dela, diz Anders, era apressado e rápido; jamais ela poderia ter o tempo para expressar ao seu amante o seu segredo, o segredo de sua paixão. O que valia, diz Anders ironicamente, era: “se eu te amo, o que você tem a ver com isso?” (idem, p. 39).

O amor é um monopólio feminino e a carta que mais impressionou Anders foi a de uma tal de Frederik R., “escritora autoconsciente e enérgica”, que classificava os homens, quaisquer que fossem, como “farinha do mesmo saco”, “estúpidos demais para poderem amar”, “demasiadamente homens” (idem, p. 39-42). Frederik R. falava



mal dos homens mas, ao mesmo tempo, os admirava, cultuava esses imbecis que jamais iriam entender as mulheres, sequer tentá-lo, mas que sabiam fazer dinheiro. Os homens não possuem sentimentos, dizia ela, são mais pobres que as mulheres, que, elas sim, têm orgulho de seu próprio monopólio do amor, somente elas entendiam de fato do ofício de amar uma outra pessoa.

Frederik R. havia se libertado de seu homem, diz Anders; ela internamente vivia separada dele, mas não somente dele, ela enganava seu próprio amante, segredava ela à sua amiga, traia-o à sua maneira, não com outra pessoa mas com “sua paixão por ele”, pois ele significava para ela “mil vezes mais” do que ele verdadeiramente era ou mesmo valia. Essa era a melhor forma de puni-lo, dizia ela à sua amiga e confidente. Deixando-o na ilusão, se libertando dele e vivendo apenas seu sentimento solto, desvinculado, próprio a si mesma.

Uma mulher precisa ser amada. Isso lhe é mais importante do que efetivamente amar e sair em busca dessa pessoa. E o fato de ser amada lhe vai sendo revelado com o tempo. Günther Anders sugere aqui, da mesma forma que as situações empíricas de Alberoni, que a mulher, diferente do homem, reconhece seu amor *a posteriori*, no curso de seu conhecimento de um homem. Por exemplo, após um relacionamento sexual a mulher pode se apaixonar. Neste caso, diz ele, o amor surge a partir do ser-amada da mulher. A mulher se transforma exatamente por causa dessa aceitação que representa o fato de ser

amada, trata-se de um “amor à segunda vista” (idem, p. 43).

O fato de uma mulher amar um homem após a realização do ato sexual, diz ele, é perfeitamente normal. O homem, ao contrário, interpreta tal acontecimento como um gosto dela pelo sexo, não por ele. Mas uma mulher jamais ama por reconhecimento ou agradecimento a um prazer recebido; ela não separa o homem de seu prazer.

### *3g. A economia e a felicidade dos casais*

Em solo alemão, os primeiros defensores dos direitos iguais entre os sexos foram Schlegel e Schleiermacher, no século 19. Mas Anders considera também o outro lado dessa conquista, o coeficiente de perda da mulher. Uma vez ingressa no mercado de trabalho, ela conquista, a partir de então e para sobreviver, o direito de enfrentar a dureza da vida e de entrar em concorrência com profissionais do sexo masculino. Diz ele: o direito igual conduziu não a um direito humano mas *ao mesmo direito de coisificação*; isso teria alterado a qualidade de vida da mulher, pois antes ela era mais humana, os trabalhos que realizava em seu próprio mundo seriam, segundo ele, costumeiramente mais ricos do que a atividade numa fábrica ou num escritório, que são, de qualquer forma, um mundo estranho a ela (idem, p. 48). O homem não detém mais sozinho o “direito à coisificação”, ironiza o filósofo.

A mulher entra no mercado de trabalho e em algumas circunstâncias assume uma posição mais alta e obtém um

ganho maior que o do marido. Se com a igualdade total já se alteram as relações entre marido e esposa, o caso de ela se destacar mais do que ele engendra desarranjos em escala ainda maior. Anders relata a esse respeito o exemplo do casal R., em que ambos trabalhavam e que era, até então, muito alegre e carinhoso apesar de sua escassa renda doméstica. Passadas quatro semanas, o marido não foi promovido e ela, ao contrário, começa a progredir, passando a depender dela, a partir de então, os passos e as decisões que o casal passa a tomar.

Mas é no campo da prática sexual que a questão começa a mostrar seus efeitos. Anders argumenta que na cama costuma-se dizer que os homens são os ativos e as mulheres, o lado passivo. Que o homem “possui” a mulher, a conquistada; em linguagem chula, *ele a come*. Anders diz que a mulher pode praticar a sedução mas os fins serão os mesmos, pois, diz ele, a sedução pretende exatamente levar o homem à atividade. Para o filósofo, o ato de amor e sua divisão em atividade e passividade não passa de uma confirmação da relação de poder extra erótica dos sexos e quando isso fica abalado a própria relação sexual é atingida, a situação amorosa “contradiz a realidade”, “não bate”, diz ele. Isso vai provocar no homem, então, ressentimentos; ele busca se vingar de sua inferioridade econômica por meio de uma sobremasculinidade eroticamente desmotivada ou de uma brutalidade forçada. Mesmo a mulher começa a se sentir enganada após conquistar sua nova situação econômica.

### 3h. A questão do olhar

Anders comenta a expressão popular: “ela me lançou um olhar profundo”, se perguntando: O que significa isso, em verdade? Diz ele que a humanidade estuda há mais de dois mil e quinhentos anos a percepção mas jamais se colocou questão desse tipo. O olhar profundo de uma pessoa não faz parte dos manuais acadêmicos mas a expressão existe, insiste ele, e não se trata apenas de uma fórmula comum, popular, vazia. Para os poetas, é algo óbvio, para os apaixonados também, mas para os psicólogos ela não existe, ou então, eles preferem desviar-se da questão (idem, p. 55-57).

As teorias da percepção se voltam às cores, aos tons, às formas, a saber, aos objetos extraídos das situações em que efetivamente “dialogam” com os seres humanos mas não se ocupam com isso. Não obstante, Anders protesta dizendo que “nosso perceber e nosso ser percebido são conduzidos por outras relações, mais básicas, que criam proximidade e distância dos mais diferentes graus de intimidade, por relações nas quais nós, mais ou menos “*profundamente*”, com outros “*nos envolvemos*”, nas quais nós, mais ou menos profundamente, ou então, de forma alguma “*deixamos o outro entrar em nós*” (idem, p. 56-57).

O que significa efetivamente “envolvermo-nos com o outro”? pergunta ele. Afinal, isso tem a ver com todos os processos sociais, desde os morais até os sexuais; os sentidos, que pertencem ao “trânsito com o mundo”, tomam parte nisso tudo, ou seja, na construção da intimidade

profunda, assim como da mais superficial. Os olhos, continua o filósofo, não podem ser tidos apenas como janelas através das quais se olha para fora mas também como janelas abertas para os olhares do outro. Essa segunda definição teria sido abandonada pela psicologia, se bem que não pela arte, adverte o pensador. Há olhares que são observadores, inquiridores, contempladores, curiosos (*Blick-Augen*), mas há também olhares que são como fontes, onde nos atiramos (*Brunnen-Augen*).

Anders vai ao zoológico estudar o olhar dos animais. Observando os bichos constata que quanto menor a possibilidade de se comunicar com um ser, tanto mais plano e superficial será também seu olhar. Faisões, peixes não se deixam olhar nos olhos, neles não se pode buscar um “olhar profundo”. Não, introduzir-se no outro, envolver-se com ele, constata finalmente Anders, só é possível aos humanos, só se dá quando a comunicação é sustentada por outra relação “mais básica”, como amor e ódio. Um olhar pode ser tanto contemplação como fonte de imersão, ambos não concorrem entre si (*idem*, p. 58). Há algo sincrônico, há algo recíproco na atividade e na passividade, no estar-sendo-olhado-olhando, nessas coisas que funcionam juntas.

Nossos órgãos dos sentidos orientam-se para certos formatos: o ouvido e a boca têm a ver com os sons mas não são autônomos, uma boca não ouve, um ouvido não fala. Os olhos, entretanto, executam esse duplo, “falam” e se deixam perceber, são para fora e são para dentro.

Para Anders, o olho fala ao mesmo tempo em que “fica sabendo” (*Vernehmen*). Assim, uma teoria geral da comunicação, diz Anders, não pode deixar de lado a percepção (esta forma específica de percepção), assim como o sexo e o ato de ver.

### *3i. Sexologia do conhecimento*

Na peça renascentista *Doutor Fausto*, no encontro com o Diabo, relata Heinrich Heine, é feita a seguinte pergunta: “Vocês são homens ou mulheres?”, e a isso se responde: “Não temos nenhuma história”. Não temos sexo (Anders, 1948, p. 73). Para a filosofia, deduz Anders, “*la petite différence*” não é digna de menção. Que importância teria se perguntar se o “eu”, a “vida”, o “ser-aqui” são masculino ou feminino?

Anders acha que nessa não identificação sexual esconde-se, ao contrário, uma aceção “óbvia” de que todos esses conceitos são naturalmente masculinos. Ele acha que o fato de ser chamar de “homem” a toda espécie humana de homens e mulheres teria também afetado a filosofia, que termos como “eu” e “consciência” seriam implicitamente masculinos (se bem que, no alemão, eles sejam neutros) (idem, p. 74).

Mais adiante, Anders se interroga se o homem é masculino da mesma forma que a mulher é feminino. A ele, parece que não, que o próprio termo feminino teria sido uma criação do masculino, o que nos faz lembrar Simone de Beauvoir com sua frase, “não se nasce mulher, se torna”.

O feminino, diz Anders, é o “outro sexo”, o sexo *para o homem*. No alemão, isso se confirma através do termo *Weib*, expressão alternativa para *Frau*, e com conotação, em certos contextos, antes pejorativa (haja vista que Hitler em seu livro só chamava a mulher de *Weib*, fêmea).

Para o homem não há esta segunda palavra, negativa. Disso conclui Anders, que o pertencimento a um sexo determinado significa algo diferente para um sexo e para outro: “A mulher se encontra numa situação, na qual seu pertencimento ao sexo feminino desempenha outro papel do que o do homem; quando ela está ancorada em seu ser-mulher, neste caso foram também os homens que a fixaram” (idem, p. 75).

Por isso, Anders advoga uma “sexologia do conhecimento”, pois acha que certos temas filosóficos nunca teriam podido surgir se “as mulheres tivessem tecido as linhas da filosofia” (idem, p. 75). Por exemplo, o conceito de mundo seria visto de uma forma totalmente diferente se sua operação tivesse sido feita pelas pessoas que “trazem ao mundo outros seres”, qual seja, as mulheres (idem, p. 76). Mas não, Palas Atena, a deusa da razão, diz Anders, surge de um crânio masculino; “Perseu a ajudou a expurgar os últimos rumores matriarcais e ela permanece virgem: com sua neutralização sexual começa a era da filosofia europeia” (idem, p. 76). Já vimos isso em Elisabeth Badinter e as origens do patriarcado absoluto.





#### *4. Jean Baudrillard: o feminino como “reversibilidade”*

##### *4a. Feminino como reversível*

A crítica de Baudrillard centra-se na recusa à lógica dual, das oposições distintivas, das polarizações, mesmo que brandas, pois estas invariavelmente caem, como vimos no item 1e, numa razão metafísica, e propõe um modelo que se oponha ao dualismo mesmo que, à primeira vista, pareça dual. É a articulação entre o reversível e o irreversível. Nossa forma ocidental de pensar estrutura-se no irreversível. Lá está a produção, a acumulação, o poder, a verdade, o progresso, o crescimento; lá está o valor, o sexo, o desejo, a energia. Lá está a natureza. Todos esses componentes, que ele chama de “universo real”, são articulados de forma dual, contém em si eles próprios e sua negação, constituem pares que se alternam: positivo/negativo, homem/mulher, verdade/não verdade, e assim por diante.

O reversível não é o oposto do irreversível, mas está em outro plano, anulando-o. A mulher não se opõe ao homem, ela o seduz. É algo diferente, a relação se dá em um nível distinto, de certa forma, irrastrável e imbatível. A confrontação é de heterogêneos, e a sedução funciona aí como desafiante da produção, não sendo simplesmente “antiprodução”, mas algo outro, totalmente estranho à produção. Enquanto esta acumula, busca a realização, o fim, a sedução é seu fantasma, vive desafiando-a. Desafio sacrificial ao mundo para que exista, como disse Artaud. Pois, morto não é aquele que não mais produz mas quem

não quer mais seduzir ou ser seduzido, que enterra-se na produção. Nada existe na natureza, diz Baudrillard, “tu-do existe apenas devido ao desafio que se lhe lança e ao qual [se] é obrigado a responder” (Baudrillard, 1992, p. 104). Os homens têm profundidade mas não têm segredo, daí seu poder e sua fragilidade; já as mulheres estão mais próximas ao “espelho oculto em que sepultam seu corpo e sua imagem”, à sedução (idem, p. 78). Elas os provocam, os desafiam, os seduzem.

A natureza é um exemplo de território da produção e da irreversibilidade, é um mundo que opera com energias. Já, a sedução joga com signos, com rituais, com a ironia, com a magia negra, e é - como dizem as feministas criticadas por Baudrillard - maléfica e artilosa como foi, no passado, a religião (idem, p. 14/15). A cultura pratica toda uma má vontade contra a sedução, da mesma forma como tenta se afastar do feitiço, do sortilégio, da magia, da bruxaria, dos fantasmas, do fluido, em suma, de tudo que escapa a seu controle.

Mas também o feminismo opera com produção e irreversibilidade. As feministas preferem investir na anatomia, na realização imediata e imperativa do desejo, que Baudrillard exemplifica citando os “prazeres da mulher”, de Luce Irigaray (ver: *Detalhamento*). Aqui defende-se uma economia libidinal sob os mesmos imperativos da economia da produção, do desempenho e da eficiência, aquela como uma espécie de réplica desta. O feminismo discorre sobre a erogeneidade descentralizada, polivalente do gozo e dos prazeres físicos da mulher. Trata-se da

pulsão e do funcionamento maquínico. O capital (libidinoso) precisa circular, não pode parar, a cadeia de investimentos deve se manter... O apogeu, naturalmente, está no gozo. A anatomia é o destino, diz Baudrillard: “polivalência erótica, infinita potencialidade do desejo, ramificações, difrações, intensidades libidinais, efervescências do paradigma sexual” (idem, p. 10-11). Existe uma terrível confusão, diz ele, em querer dessacralizar (o sexo) como *objeto* de culto para fazer dele *sujeito* de produção, em querer extraí-lo do artifício para devolvê-lo ao natural de seu próprio desejo (idem, p.106).

As feministas não se interessam pela sedução, até se envergonham dela, vendo-a como “desvio artificial da verdade da mulher” (idem, p. 13). Claro, diz Baudrillard, porque a sedução é o oposto do anatômico: é trabalho do corpo pelo artifício” (idem, p. 14). Elas reproduzem o paradigma da verdade, verdade do desejo, jogam ser contra ser, verdade contra verdade, querem subverter os fundamentos e aspiram, com isso, anular aquilo que para Nietzsche era exatamente seu maior trunfo, o privilégio de não ter acesso a verdade alguma, ao sentido, de se manter a dominante no reino das aparências. A sedução consegue subtrair a verdade de tudo, diz Baudrillard, faz tudo retornar ao jogo, ao jogo das aparências, faz representar o corpo como aparência e não como profundidade de desejo (idem, p. 13). O que cansa e mata as pessoas, diz ele, é o sentido que dão a seus atos; ora, a sedutora não confere sentido ao que faz, não suporta o peso do desejo (idem, p.100).

Os travestis parodiam o feminino, mas parodiam *da forma como os homens o imaginam* (p.19). Trata-se da feminilidade ultrapassada, degradada, paródica. Mulher não passando de “modelo de simulação masculina” (idem). A maquiagem funciona aí como “paródia triunfante, resolução pelo excesso, por hipersimulação em superfície dessa simulação em profundidade que é a própria lei simbólica da castração” (p. 20). A produção aposta no hiper realismo do gozo, perde a realidade, perde o imaginário, a sexualidade vai se encontrar em toda parte, menos no sexo (Barthes). É o poder masculino, poder de produzir e tudo que se produz cai no registro masculino, já que a mulher, ao contrário, é nada – nem natureza, nem escrita, nem gozo próprio, nem libido específica - é anulação de qualquer produção (idem). Isso porque na produção ela torna-se outro registro, um discurso que já não é mais assaltado por uma reversibilidade total de seus signos, que não pode mais nadar ao léu, que não pode ficar ao sabor do indeterminado. A “subversão” que a sedução provoca ocorre em outro lugar, não pela infra-estrutura; ela não se dá pela estratégia de demonstração, de justificação, da reivindicação dos fundamentos.

Por isso, Baudrillard afirma que a mulher não tem corpo próprio nem desejo próprio, pois ela não acredita nem em um nem em outro, apenas joga: “toda sedução consiste em deixar o outro acreditar que é e continua como o sujeito do desejo, sem que ela mesma se prenda nessa armadilha” (p. 98). Corpo próprio, propriedade, o dilema nuclear em Derrida que vem antes de qualquer outra determinação da mulher ou do feminino. O próprio é o

fundamento último, pré-condição para todos os desdobramentos da mulher. Vimos isso atrás, no Cap. 1d, quando Derrida diz que o processo da apropriação organiza a totalidade do processo da linguagem ou da troca simbólica em geral, inclusive, portanto, os enunciados ontológicos.

Baudrillard acha plausível a tese de que “o feminino sempre foi dominante”, em contraposição ao mito do “poder fálico”. Mas feminino no sentido apontado acima, não exatamente como mulher (par oposto do homem), mas como transversalidade, desafio, distante da perspectiva das feministas, que o reduzem à anatomia (à produtividade). É algo que detém o mesmo *status* que detinha a loucura no passado. A sociedade tenta “normalizá-la”, assim como busca normalizar a feminidade, que está “prejudicada” por seu segredo, diz Baudrillard. A sedução só é feminina por ser um “nada”, algo que “nunca se produz”, que está fora da ordem do “produzido” (p. 12), talvez, numa direção próxima ao feminino de Levinas, como abertura para o Infinito. Rejeitando a oposição da bissexualidade, ela é, antes, transexual, forma transversal de qualquer sexo. Por isso, o par masculino-profundidade e feminino-aparência é equivocado, pois o feminino desempenha aí a própria indistinção entre profundidade e superfície, o “insolúvel”, o único real é o que ela própria secreta (p.16).

A revolução burguesa deu fim à sedução, diz Baudrillard, na abertura de seu *De la séduction*. É preciso expurgar tu-

do que não tem coerência nem finalidade. É preciso inseri-la nas “estruturas fortes”, como a psicanálise e a sexualidade, marcadas por oposições claras e distintas e pelo princípio “discriminante, centralizado no falo, na castração, no nome do pai, no recalque” de uma sexualidade forte, freudiana, masculina (pp.10 e 27).

O instituído, o real, o irreversível, o polarizante é reino da produção. Ali se dão os confrontos, ali se insere e se exclui, ali se definem os de dentro e os de fora, ali se marcam a divisa, a fronteira, os limites. Mas há uma outra dimensão que não é o afrontamento desta, que não é tentativa de ocupar esse lugar. O campo da sedução, o do universo simbólico, das dissoluções, da reversibilidade é aquele que já constatou que o poder não existe, ou então, que ele se realiza apenas sendo excluído através da estratégia das aparências, algo que não se possui mas que tem a capacidade de revirar tudo; que a verdade não passa de um jogo, que não busca nada demonstrar, convencer, provar. Que não existe sentido, que qualquer sentido é vulnerável. Ou, como diz Fernando Pessoa, o único sentido oculto das coisas é elas não terem sentido oculto algum.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> “Porque o único sentido oculto das cousas/ É elas não terem sentido oculto nenhum,/ É mais estranho do que todas as estranhezas/ E do que os sonhos de todos os poetas/ E os pensamentos de todos os filósofos,/ Que as cousas sejam realmente o que parecem ser/ E não haja nada que compreender. (...) Sim, eis o que os meus sentidos aprenderam sozinhos: /- As cousas não têm significação: têm existência. /As cousas são o único sentido oculto das cousas. Alberto Caeiro (heterônimo de Fernando Pessoa), *O guardador de rebanhos*.

O desejo, extrapolando da estrutura fálica e anatômica, se transexualiza na sedução, se transversaliza num feminino difuso, como “forma secreta e virulenta de insexualidade” (idem, p. 21). Em “A efígie da sedutora”, Baudrillard fala de um eclipse da presença, da estratégia da sedução de estar lá e não estar lá, e “assim garantir uma espécie de intermitência, de dispositivo hipnótico que cristaliza a atenção fora de qualquer efeito de sentido” (idem, p. 97). Seu segredo é exatamente essa intermitência de uma presença, o fato de nunca estar onde pensam, nunca estar onde a desejam (idem); foge o tempo todo, não está nem na opressão nem no sofrimento, mas... na sedução, que, para ele, é sempre mais regular e sublime que o sexo (pp. 11 e 18). Pois o sexo é o fim da sedução: “Quando a mulher se dá inteiramente, acabou-se; está morta, perdeu a graça da aparência, tornou-se sexo, tornou-se mulher” (p. 133). De certa forma, aqui identifica-se uma certa platonização baudrillardiana.

O poder seduz? Sim, ele seduz, mas não da forma como lemos normalmente essa frase, adverte Baudrillard, que o poder seduz as pessoas, as massas, ávidas por ele, mas ele seduz “pela reversibilidade que o persegue”. Quer dizer, por força desse caráter fugidio, que “desafia” a sociedade, ele “se troca”, faz o jogo de sedução, astúcia e desafio. Diz Baudrillard, que o poder não existe, que nunca existe a unilateralidade de uma relação de forças sobre a qual instalar-se-ia uma “estrutura de poder”, uma “realidade” de poder e se seu próprio movimento (idem, p. 56).

Em *Esquecer Foucault*, Baudrillard critica em Foucault exatamente essa aproximação de poder a um “espaço social”, como o faz também Deleuze ao falar do *Castelo* de Kafka, que “tem seus rizomas nos corredores e nos escritórios”, que vê o desejo como “versão molecular da lei” (Baudrillard, 1984, p. 54). A molecularização, esse caráter “infinitesimal”, pulverizado, ainda mantém o poder em algum lugar e é contra isso que reage Baudrillard, dizendo que ele não se localiza, não está em parte alguma, é um atributo eternamente reversível.

O que pretende Baudrillard com essa análise é, em última instância, investigar a imbricação do reversível no irreversível, da sedução na produção, que a arruína e a desmantela em segredo, assegurando, como ele diz, esse *continuum* de gozo que a atravessa e sem o qual ela nada seria (idem, p. 58). Apostar na simulação, buscar “o avesso dos signos”, o avesso do positivismo da produção, a reversão do poder na simulação (idem, p. 60).

O problema é que a forma como Baudrillard conduz, pode levá-lo inevitavelmente ao mencionado platonismo: comentando o *Diário de um sedutor*, de Kierkegaard, ele diz que o trabalho do sedutor é, de alguma forma, fazer com que os encantos naturais da jovem atinjam a aparência pura, resplandeçam na pura aparência. E, se a maioria das coisas tem um sentido e uma profundidade, só alguns atingem a aparência... A sedução está no movimento de transfiguração das coisas em aparência pura... (idem, p. 133-4).



### *Detalhamentos*

*Luce Irigaray*: “O prazer da mulher não pode escolher entre a atividade clitoriana e a passividade vaginal. O prazer da carícia vaginal não pode ser substituído pelo da carícia clitoriana. Ambos concorrem de maneira insubstituível para o gozo da mulher... Entre outros... a carícia dos seios, o toque vulvar, o entreabrir dos lábios, o vai-e-vem de uma pressão sobre a parede posterior da vagina, o afloramento do colo do útero, etc., para lembrar apenas alguns dos prazeres especificamente femininos”. (In: Baudrillard, 1992, p. 14)

*Pulsão libidinal como réplica pulsão econômica*. “Cada vez mais, qualquer sedução, qualquer forma de sedução, que é um processo altamente *ritualizado*, apaga-se por trás do imperativo sexual *naturalizado*, por trás da realização imediata e imperativa do desejo. Nosso centro de gravidade efetivamente deslocou-se para uma economia libidinal que só deixa lugar a uma naturalização do desejo destinado à pulsão ou ao funcionamento maquínico, mas sobretudo ao imaginário do recalque e da libertação. (...) Essa obrigação de liquidez, de fluxo, de circulação acelerada do psíquico, do sexual e dos corpos é a réplica exata do que rege o valor mercantil (*idem*, p. 47): é preciso que o capital circule, que não haja ponto fixo, que a cadeia dos investimentos e reinvestimentos seja incessante, que o valor se propague sem trégua...” (*idem*).

#### *4b. Lei e regra*

Há algo que não é dito mas que apesar disso circula. É o segredo. “Uma relação louca”, muito diversa da comunicação e da troca, diz Baudrillard, “uma relação dual que passa por signos sem sentido porém ligados por uma regra fundamental e por sua secreta observância” (Baudrillard, 1992, p.93), regra essa que nunca precisa ser enunciada, *que nunca deve ser enunciada* (idem, p.93/94): imediata, imanente, inelutável. Relação diversa e inversa da comunicação na opinião de Baudrillard: “nunca há revelação, nunca há comunicação” (idem, p. 90). Evidentemente Baudrillard aqui opera com o conceito convencional de comunicação como troca, como transmissão.

Não obstante, se se considerar a comunicação como a incorporação do segredo do outro, no sentido adotado por Levinas, ela fatalmente retornará, já que, em Baudrillard, ela é um duelo enigmático entre aspirante a sedutor e a pessoa a ser seduzida; a sedução é sua resolução sem que o segredo seja revelado. É que o segredo é dotado de uma “não-significação” (tal qual o rosto da amada, em Levinas, que “exprime apenas a recusa do exprimir”, que é intraduzível, que não tem conceitos, cf. Levinas, 1961, p. 239; também em Marcondes Filho, 2010, Cap. 9c), que circula sob as palavras, sob o sentido.

A regra mencionada acima exclui qualquer determinação de sentido, que faz parte, antes, do campo da lei. De volta, a mesma sombra platônica no contexto da sedução: “o déficit mais grave sempre fica do lado da atração e não

do gozo, do lado do encantamento e não da satisfação vital ou sexual, ao lado da regra (do jogo) e não da Lei (simbólica)” (Baudrillard, 1992, p. 138). Jogamos, na sedução, portanto, com a regra, não com a lei.

Lei, para Baudrillard, é o encadeamento transcendente de signos necessários (idem, p. 150). Vivemos sob sua ordem e nela incluímos o fantasma de eliminá-la e de transgredi-la. Aqui se insere a morte e a sensualidade na forma como o expressa Georges Bataille, como fatores de desordem que incomodam a sociedade e que são transgredidos com as práticas religiosas e as revoltas individuais. Lei, em Baudrillard, é uma instância linear fundada na continuidade irreversível e dela constam a coerção e o proibido, a lei do significante, da castração, da proibição, do discurso manifesto e o discurso latente, das representações, ali há um sujeito, há o texto, seu deciframento, há um sentido a ser encontrado. Ali há uma “seriedade” intrínseca, ali precisamos decidir, ser responsáveis.

Já a regra é um encadeamento imanente de signos arbitrários. É um ciclo reversível e sem fim e uma recorrência de procedimentos convencionais. Não há memória nem rastro. Por ser cíclico, tudo recomeça novamente sem marcas do passado. A regra não é uma lei que possa ser transgredida mas algo que deve ser observado; ela não tem um sentido, não leva a parte alguma, não tem nenhum sujeito. As articulações já estão definidas, precisamos apenas aceitá-las e jogar com elas.

Para Georges Bataille, nos estados de “extremo possível do homem”, chega-se a um arrebatamento, a um delírio, ao encantamento, ao êxtase. Isso tudo é vivido em momentos livres das amarras, nas “viagens” que vão além dos limites, do saber, da consciência e da razão, e é alcançado pela experiência interior, que pertence ao campo do sagrado. Sujeito e objeto fundem-se, amalgamam-se, tornam-se Uno. Realiza-se a comunicação. Nos atos sacrificiais, no silêncio, pratica-se o desapego do mundo, o “perder-se”. A experiência perpassa a todos, *comunica*. A comunicação só ocorre quanto os laços do silêncio, do desaparecimento, da distância mudam aqueles que ela põe em jogo (Marcondes Filho, 2010, Cap. 9h)).

Mas, para Baudrillard, o erotismo em Bataille, na medida que transgressão, estaria na lei, ao passo que a sedução pertenceria ao campo da regra. Não obstante, vista como fusão ilógica e irracional com o outro, incorporação de seu segredo, como um certo “perder-se na cena”, os exemplos de Bataille nos remetem antes à lógica da sedução, que joga com os rituais, os jogos. É que a sedução em Baudrillard não se define exatamente no sentido material e explícito que se dá na linguagem ordinária: a estratégia de uma mulher para conquistar um homem; é antes uma espécie de energia, vitalidade, movimento de provocação, de incitamento, de desafio, de estimulação. É principalmente uma virtualidade que fica permanentemente irritando a produção ou a irreversibilidade. Algo que é sempre insubordinável, que não se educa, que não se domestica, espécie de componente astuto, maligno, perverso, continuamente provocador. Já, em Bataille, o erotismo

poderia ser visto como um momento seguinte, a entrega, a submissão, o deixar-se levar pelo movimento aberto pela sedução.

E isso tem a ver com uma certa transgressão da lei imposta pela sociedade, eu rompo com minha descontinuidade angustiante, saio de mim na pletora sexual, fundo-me com o outro, abro-me ao transcendente (ou ao Infinito, cf. Levinas). Não é apenas um jogo com as regras, que se limita, de qualquer forma, ao campo das aparências. Essa transgressão é também marcada por um certo desafio, uma certa insubordinação, por uma energia ineducável, indomesticável, mas não no campo eminentemente sógnico, como o é o da sedução. Aqui não se trata da reversibilidade, da permanente oscilação, da mudança de lugar, do caráter eternamente virtual da sedução, mas de uma transmutação de estados de espírito, de uma realização na transcendência.

A lei, em Baudrillard, supõe um gozo ligado à sua obediência ou à sua transgressão; já a regra supõe uma paixão ritual puramente pelo jogo e pela sua intensidade. Mas, até que ponto a paixão pelo jogo é tão distinta da paixão pelo outro? Um jogo, para Baudrillard, mantém um encadeamento analógico com o mundo, um encadeamento cíclico, há uma imensa regra do jogo que aí domina (Baudrillard, 1992, p. 159). Aí não se trapaceia. Mas uma tourada, para Michel Leiris, por exemplo, é também uma analogia, ela é análoga ao êxtase sexual. A tourada, além de esporte, é uma espécie de expressão estética e nenhum prazer estético é possível, segundo Leiris, sem que haja

uma forma de violação, transgressão, excesso (Leiris, 1938).

Baudrillard diz que temos paixão pela regra, não pela lei. Mas a regra, com toda sua reversibilidade, com a supressão da memória de rastros do passado, com sua ausência de sentido e de ligação transcendente, nos transporta eternamente para uma paixão pelos próprios signos, pelos rituais, pela aparência. E esta, jamais poderá efetivamente irritar e transtornar a produção se permanecer distante dela; ou seja, a sedução só se justifica por instigar a produção, por lhe dar uma injeção de vitalidade e isso a retira do campo exclusivo da eterna reversibilidade dos signos. Há um momento em que ela, de fato, toca o real. Essa é nossa tese. O gênio maligno só mostra sua eficácia se efetivamente conectar-se com o real, mesmo que para se afastar dele logo em seguida. E esse é o momento do erotismo que tanto Bataille como Leiris reverenciam como instância de quebra ou ruptura, que Baudrillard, opostamente rejeita, enaltecendo o jogo puro, a aparência pura.

Para Baudrillard, a mulher morre, se acaba, quando se dá inteiramente, quando se torna sexo, "mulher", quando a sedução termina. Mas, então, de que virtude estamos falando? Da virtude de seu próprio desaparecimento? Se o único fascínio só se realiza no jogo, nas artimanhas da sedução, no prazer sutil em provocar, desafiar, jogar com o outro, ora, quando se atinge o real, o campo da irreversibilidade do amor, o sexo, o orgasmo, toda a cena se desfaz em desinteresse e tédio. Baudrillard não vê mais nada

nessa consecução. Nada a ver com o atingimento de um “extremo possível”, com um arrebatamento, com um delírio... A conexão que Bataille e Leiris constataam no ápice sexual é, para Baudrillard, apenas um monótono *déjà vu*. A prática mata o êxtase do jogo da sedução.

Além do mais, é difícil imaginar uma regra que não constitua memória de forma alguma. Os jogos podem sempre remeter a um jogo anterior, a uma revanche; as estratégias de sedução podem igualmente querer superar a estratégia anterior. Não se pode negar que memórias sobrevivam e, sendo assim, podem constituir sentido. Fatalmente não tão densos como no campo da lei, mas, realização secundárias disso.

A sedução, para Baudrillard, é a transfiguração das coisas em pura aparência, mera volatização, evaporação, desaparecimento. Já que ela está apenas para instigar, desafiar, provocar e fugir eternamente, como mera “ação à distância”, jamais será possível a comunicabilidade, a nostalgia da continuidade, o caminho para o infinito ou a transcendência. Entretanto, a paixão pelo jogo, pela regra, pela competição lúdica é uma metáfora da seriedade do social e, como toda metáfora, não pode existir sem a referência a seu objeto.





## 5. *Posições contemporâneas: Ignacio Castro e Joel Birman.*

### 5a. *Ignacio de Castro, a sexualidade e sua sombra*

O estudioso espanhol Ignacio Castro investiga as atuais estratégias sociais de diluição das diferenças sociais, de constituição de um todo unisex, acompanhada de uma expressiva hostilidade diante da diferença de gêneros. Para ele, ao contrário, o que se deveria destacar seria exatamente a heterogeneidade dos sexos, sua constituição singular e própria, seu existir como entidades “em si”. Ela se fundamenta inicialmente, em Hegel, que dizia que homem e mulher são “movimentos contrapostos”: o homem parte da realidade e desce para os subterrâneos da irrealidade; a mulher faz o movimento inverso, ela sobe desse fundo para a “realidade da luz”. Quando se encontram, cada um avança, dá um passo à frente, eles “*existem*” (no sentido de Heidegger).

Vir dos subterrâneos da humanidade, é, para Castro, o mesmo que trazer uma outra temporalidade, diferente da temporalidade histórica corrente. Esta, ao contrário, tenta reprimir a temporalidade flutuante, “extemporânea, da mulher, tenta anulá-la. Mas a mulher, em oposição, mantém-se “na soberana indefinição daquilo que *não* é simplesmente humano” (Castro, 2004, p. 35). Em outras palavras, ela mantém-se indefinida, sem fixação, sem determinação, permanece num plano fora do que é o humano.

A mulher (para nós: *o feminino*) não é absorvida no movimento da história, já que esta, em termos hegelianos, trata cada caso, enquanto “particularidade”, como síntese, essência do todo; como particularidade, um indivíduo incorpora em si o conjunto de toda a totalidade que o envolve, sendo seu microcosmo. Ora, a mulher não é essa “particularidade”, essa gota que contém o oceano, ela é algo que foge disso, que foge de qualquer classe, grupo, ordenação homogênea; ela é singularidade. E a singularidade quebra um envolvimento com uma história em andamento. Neste aspecto, Castro é parecido com Baudrillard, que, ao falar da sedução, diz que ela não nega a produção, ela a seduz, a desafia. Em Castro, a mulher não negaria a história, ela agiria “seduzindo” a história.

O singular desafia o genérico. Por isso, diz Castro, a mulher é odiada; ela desmonta o modelo progressista ou reacionário do historicismo. Seu “movimento” não sendo o da homogeneidade de classes, mas o das linhas de fuga assimétricas no social, que vão na direção do amor, das paixões, da infância, da animalidade, da bruxaria (idem, p. 36) provoca o movimento histórico. Por isso, complementa ele, a Igreja lhe negava a “alma”; por isso, também Lacan afirmava que “a mulher não existe”, já que não constituía classe alguma, já que cada uma era cada uma.

Por isso, talvez, a “incapturabilidade” da mulher. Mas, melhor seria dizer, a incapturabilidade dos dois sexos, pois, como sugere Castro, há uma indefinição latente em ambos, quando um está diante do outro, cada um testemunha sua própria incompletude (*radical*, diríamos). De

fato, os sexos são heterogêneos, denotam uma “alteridade insuperável em cada ser” (idem, p. 27); no outro sexo, nos vemos, cara a cara, com a “estranheza da humanidade”, “como uma humanidade frente a outra, como a humanidade diante do rosto de seu outro” (idem, p. 25), “cada sexo carregando em si o insondável da espécie (idem, p. 27).

A incongruência está menos nos atributos físicos do que na *posição determinada da sensibilidade* (idem, p. 28), ou seja, nas inclinações, na morfologia, na sensibilidade, no estilo [que] constituem formas próprias de sentir o mundo, de reagir diante dele. Essa incongruência só se anula na cópula, que ele chama de “gênese abrupta do amor” (idem, p. 33). Quer dizer, sendo os sexos incomensuráveis, tendo eles o “impossível como eixo” (idem, p. 35), o outro sexo não ajuda o próprio sexo a fixar suas fronteiras, antes, ele o atira numa diferença incapturável, sempre por se definir, que, para ele, só se salva no abrupto da cópula. Dito de outra maneira, a cópula re-funde aquilo que a fluidez de cada sexo os torna nebulosos ou estranhos.

Castro diz que essa indefinição latente de cada sexo, que se vê diante do outro como incompleto, é o que permite que eles emerjam., apareçam (que “*ex-sistam*”). A sexualidade revela, diz ele, a necessidade que as pessoas têm de abraçar a essência através do “ser-externo” da existência, quer dizer, através do outro, do rosto. Mas quem é esse “outro”?

Jorge Alemán, prefaciando o livro de Castro, diz que não se pode abordar a sexualidade sem se deparar com a alteridade, que remete sempre a um “resto impronunciável”, a um silêncio carnal e soberano, à impossibilidade radical, à sua ferida dual e trágica (idem, p. 12). Em outras palavras, sexualidade só sobrevive enquanto alteridade; o outro será sempre, para mim, algo impossível, aquilo que eu jamais pronunciarei (pois está além do linguístico), um grande silêncio, em seu corpo e em seu agir. Na estranheza com que aparece o outro sexo abre-se o “não-humano”, aquilo que não é captável pelo humano; o outro sexo, diz Castro, perfila a imagem de uma humanidade dividida, que tem sua essência fora de si, do lado de lá de uma linha divisória que não pode ser resgatada (idem, p. 26).

Em *Huis clos (A portas fechadas)*, o filósofo Jean-Paul Sartre diz que “o inferno são os outros”. Aqui Sartre coloca numa mesma peça três personagens que contracenam o tempo todo juntos. A frase não significa que várias pessoas juntas o tempo todo se tornam um inferno ou que um acaba tornando-se o carrasco do outro, mas que se a relação entre elas ficar viciada, então fatalmente surgirá o inferno. É a alteridade da neurose de convivência, que trataremos mais adiante; aqui, contudo, o outro ainda é o oposto do inferno: o sexo contrário nos mostra a outra vertente que não conhecemos, diz ele (idem, p. 26). A carência, o exílio são condições de regresso à possível unidade. No amor, diz Castro, é possível abraçar “aquele que não podemos conhecer nem possuir” (idem).

*Detalhamentos*

*Hegel e a complementaridade homem/mulher:* “A união do homem e da mulher constitui o meio ativo de tudo e o elemento que, cindido nesses extremos da lei divina e da lei humana, é, assim mesmo, a união imediata que faz daqueles dois primeiros silogismos o mesmo silogismo e reúne em um só os dois movimentos contrapostos, o da realidade descendo para a irrealidade – o da lei humana que se organiza em membros independentes até descer ao perigo e à prova da morte – e da lei subterrânea, que ascende até a realidade da luz e até o ser aí consciente, movimentos dos quais aquele corresponde ao homem e este, à mulher” (Hegel, 1807/1966, p. 273).

*Sobre o ex-sistem.* Homem e mulher não apenas existem, eles também “ex-sistem”, no sentido heideggeriano, ou seja, avançam, dão um passo à frente (cf. Ingewood, s/d, p. 52).

*Em Lacan, “a mulher não existe”.* Nota de Castro: “Não é exatamente assim, se bem que muito parecido, o caso de Lacan. Em sua teoria, é a mulher que não existe porque não constitui uma classe: sua relação com o não-tudo impõe que a mulher, diferente do homem, exista *uma a uma*” (Lacan, 1981, p. 79ss).

### *5b. Erotismo, casais, sociedade*

Para Castro, o erotismo surge do fato de o ser humano não ser autossuficiente, dependendo sempre de uma “latência desconhecida” (Castro, 2004, p. 29). “Latência”, vimos acima, tem a ver com indefinição de cada sexo e com a possibilidade de que eles, por fim, emerjam. O erotismo busca dar conta dessa latência. A sexualidade, sendo parte da dualidade constitutiva dos humanos, de uma potência geratriz, transferindo a cada indivíduo seu quinhão na “vastidão terrena da espécie” (idem), vem “colorir” a inevitável inclinação para o Outro, aquilo que está ausente em qualquer presença. Quer dizer, o erotismo, enquanto encontro físico, real, colore o obscuro que é o outro sexo. Daí concluir Castro, que a potência sexual é sintoma de uma impotência em outro nível, uma “potência de não-ser”. O que eu posso sexualmente, com o erotismo, vem ligar algo que eu não posso dar conta, a indefinição latente do outro sexo.

A cópula é uma confrontação amorosa, um cara a cara sem intermediários, é silêncio contra silêncio, diz Castro (idem, p. 39). Esse silêncio, que poderia ser entendido como fracasso na comunicação, a mera confrontação de rostos, é, ao contrário, o próprio amor. No amor, eu “abraço aquilo que é impensável”, impensável no sentido de eu não poder conhecer ou possuir. Abraço o estranho e insondável que é você. A cópula é uma violência, nos remetendo aos limites, à “impossibilidade de uma relação estável com o útero da existência” (idem). Ela nos faz ver que jamais teremos um relacionamento tranquilo, pacífi-

co, terminado com esse “útero da existência”, com essa matriz que nos produz.

Através da cópula “precisamos saltar”, diz ele, tornarmos-nos descontínuos, sofreremos uma metamorfose para, durante um momento, fundirmo-nos no outro (idem). Melhor seria dizer que nosso mal-estar com a descontinuidade, que nos marca e nos determina, vivencia essa transformação ao acoplarmos com o outro, num instante de plenitude transcendente. Parece ser essa a intenção de Castro. Envolvemo-nos como seres descontínuos e, nesse momento “mágico”, tornamo-nos um só.

É o mesmo texto de Bataille. Além de defender a tese que nós, seres descontínuos, com nostalgia de uma continuidade perdida, encontramos no ato sexual o momento dessa união, dessa dissolução no contínuo, Bataille também reforça a explicação da violência como componente do ato sexual: a mulher é tomada de tal transformação que o homem a supõe como um animal contaminado pela raiva...

O orgasmo, para Castro, é a convulsa descontinuidade da relação com o plano da imanência, com a fórmula mágica de um instante; ele escapa a isso, ao tempo habitual, mas o sustenta, diz ele. Aqui, mais uma vez, uma passagem pouco clara. Que o orgasmo seja algo descontínuo em relação ao plano da imanência é notório; sua vinculação, em oposição a isso, é com a transcendência, o infinito, a continuidade com o universo, mas não com a fórmula mágica do instante. É o contrário, o ápice sexual é um

instante feliz, um momento de eternidade, um instante que remete, que funde com o tempo total do universo, na figura de um *instante supremo*. E que escapa ao tempo habitual mas o sustenta. (Instante, para ele, pode ter sido a forma discursiva de se opor ao momento, ao presente, à duração bergsoniana).

O componente calmante, tranquilizador da cópula estaria, assim, no ato de, com ela, descermos ao leito de uma comunidade elementar, conciliando-nos com a finitude, assim como com a infinitude interna (idem, p. 39). É, portanto, a ocorrência entre dois seres, ocorrência demarcada no tempo (finita), que mantém, entretanto, o desejo interior insaciável da continuidade.

Mas isso fatalmente se corrói com a familiaridade das relações conjugais, sugere ele. O que mantém um casamento e uma família, em sua opinião, parece ser o medo da solidão, e cita Gilles Deleuze nesse contexto: a vida dos casais está plena de diálogos que cobram explicações (“A mulher não pode distrair-se ou estar cansada sem que o homem lhe pergunte: ‘O que está acontecendo?’ ‘Você tem que falar’”), está inundada com palavras inúteis, com quantidades colossais de palavras e imagens, “com uma estupidez que jamais é muda nem cega”. Para Deleuze, o problema não é fazer com que as pessoas se expressem, mas, ao contrário, criar “vacúolos de solidão e de silêncio” a partir dos quais, segundo ele, poderiam chegar a ter algo a dizer.



Solidão e silêncio aqui são tomados em sua forma positiva. Há um excesso de falas, um vozerio, uma verbosidade interminável. Só o silêncio e o recolhimento podem trazer de volta a chance de as pessoas terem novamente algo a se dizer. Mas há, naturalmente, os silêncios e as formas de solidão que não são abordadas por Castro e que se instalam na vida conjugal porque a linguagem verbal já não funciona. Os vícios, as ladainhas, os clichês, a velha melodia repetitiva dos mesmos lamentos, das mesmas acusações, da mesma rejeição do outro mata a comunicabilidade das falas. Neste caso, o silêncio é o testemunho da morte da comunicação. O segredo de cada um recolhe-se à sua intimidade, isola-se, enclausura-se e irá morrer enquistado, trancafiado na vida solitária da alma.

Castro acredita que o problema dos casais hoje é o de uma agressividade não aparente, mas, ao contrário, expressa numa “forma encubada de um sistemático desencanto”, no cansaço mútuo, no isolamento enquistado de cada um, nas manias narcisistas, nas mentiras, no aborrecimento acumulado (idem, p. 75). Aquilo que o uniu antes, a alteridade, que “permitia a aventura do encontro”, desapareceu e reduziu-se a uma convivência empurrada, sem novidades. Ambos desenvolvem agressividade por força desse mesmo beco sem saída da situação conjugal. A mulher, com sua violência “psicológica”, aparentemente invisível; o homem, pelo ato criminal.

Castro atribui a estupidez presente nos relacionamentos conjugais a um problema menos aparente, qual seja, a

falta radical de trato entre os gêneros, a perda da relação com a alteridade sexual do outro (idem, p. 74).

De qualquer forma, sua análise remete invariavelmente a uma sociedade maior que estimula esse distanciamento dos sexos em sua própria equalização das diferenças. Um dos principais fatores seria a atomização de cada indivíduo, a rupturas das ligações, seu desmembramento do outro e, como compensação, a conectividade eletrônica. Um *single* pode estabelecer múltiplas relações mas estas, adverte ele, giram em torno de seu próprio centro vazio (idem, p. 31). Tudo que se exige do outro é um ritual de associação.

Ele acredita que a sociedade capitalista, dissolvendo a dualidade radical que limitava cada ser, remete a uma apatia erótica que precisa ser socialmente compensada com aditivos. A sociedade como que “se feminiza”, se suaviza, de certa forma se “assexua”, ao mesmo tempo que o padrão masculino continua sustentando-a por baixo, distribuindo-se de forma múltipla. Quer dizer, o que ele chama de “poder varonil”, com sua vocação imperial e penetrante, com sua exclusão daquilo que é circular, daquilo que “não avança”, não se realiza exatamente como “padrão macho” mas, antes, como “elevação acima do plano da sensibilidade” (idem, p. 55). Masculino seria algo multiforme e veloz, que tem fé no social e ódio à ambiguidade que vem de baixo, “a tudo que relembre o atraso de uma vida sem cobertura técnica” (idem, p.57). A sofisticação tecnológica é a sutil opressão masculina em atividade, vestida com roupagem feminina. “A higiene e

a correção da tecnologia de ponta estão a serviço de um poder de eficácia “feminina” e objetivos perfeitamente “masculinos” (idem, p. 84); a mentalidade feminina estaria no ato de não buscar afastar de si as coisas que lhe opõem mas de procurar absorvê-las.

Assim, a supressão das diferenças, a “igualação social” conduz a um mecanismo de nivelção mundial, que remete, em última análise, a uma desigualdade que não é percebida, que permanece “indetectável”, pois mantém entre nós um aspecto dinâmico, narcisista, solitário e hiperconectado (idem, p. 45). A transcendência da diferença sexual se dissolve e a rapidez da comunicação opera com indivíduos desprovidos de base, sem fundo, “sem reserva de alteridade” (idem, p. 48-49). A “assexuação” encontra seu par no sexo espetacular.

### *Detalhamentos*

*Cópula como “ato de violência” em Bataille.* “A plethora dos órgãos pede esse desencadeamento de mecanismos estranhos à disposição habitual das condutas humanas. Uma intumescência de sangue derruba o equilíbrio sobre o qual a vida se fundava. Um furor, bruscamente, toma conta de um ser. Esse furor nos é familiar, mas imaginamos facilmente a surpresa daquele que não o conhecesse que, por uma maquinação, descobrisse sem ser visto os transportes amorosos de uma mulher cuja distinção o havia impressionado. Ele veria nisso uma doença análoga à raiva dos cães. Como se aquela que recebia tão dignamente tivesse sido substituída por alguma cadela conta-

minada pela raiva...” (Bataille, 1957, p. 165-66). Ver também: “A mulher nas mãos daquele que a arrebatou é despossuída de seu ser. Ela perde, juntamente com seu pudor, essa barreira firme que, separando-a do outro, tornava-a impenetrável: bruscamente ela se abre à violência do jogo sexual desencadeado nos órgãos de reprodução, ela se abre à violência impessoal que a invade de fora” (idem, p. 141). E também: “Na plethora, o ser passa da calma, do repouso, ao estado de agitação violenta: essa turbulência e essa agitação atingem o ser inteiro, elas o atingem em sua continuidade” (p. 150).

*Gilles Deleuze e os vacúolos de solidão* estão em *Conversações*, p. 207, citado por Castro, 2004, p. 70.

*Solteirização, fugacidade.* “A partir da vida de *single* pode-se estabelecer múltiplas relações, mas estas giram em torno de seu próprio centro vazio. Dentro da ruína generalizada de uma suspeita proximidade e do macrodesenvolvimento de uma distância higiênica, a palheta de contatos aumenta mas sua desarraigada pluralidade as torna mais fugazes. No interesse desesperado pelo outro, rechaça-se também exigir algo mais que um ritual de associação” (Castro, 2004, p. 31). “A sociedade tecnológica tem relação direta com a repressão do ‘irracional’ e a dissolução do Dois, a liquidação da relação entre opostos, do exterior íntimo que o outro sexo representa” (idem, p. 31-32).

### 5c. Joel Birmane e as cartografias do feminino

Em seu *Cartografias do feminino*, Joel Birman não opera com as polarizações homem/mulher mas com o masculino e o feminino presente nos dois sexos. Destes deriva a oposição conceitual entre falicidade e feminilidade. A falicidade já é por demais conhecida. Nela imperam o modelo totalizador, universalista, a pulsão de dominar coisas e pessoas, a tendência homogenizadora, o narcisismo do “eu tenho o falo”, a arrogância do “eu sou falo, logo sou superior”. Já, a feminilidade estimularia as tendências diametralmente opostas - seria “seu contraponto nos menores detalhes”) -, incentivando uma postura voltada ao particular, ao relativo, à ausência de controle. Aqui, o sujeito é singular, suas escolhas são específicas, ele é heterogêneo, sendo isso o que marca a *diferença* de cada um.

Ao que tudo indica, a feminilidade é um caminho, uma busca, uma tentativa de escapar de um esquema opressor, daí Birman usar-se de termos como aventura, desamparo, enigma e horror para caracterizar a construção de uma humanidade despida de traços violentadores do passado. O principal de sua proposta encontra-se na Introdução de seu texto, especialmente nas páginas 10 a 13. Para Birman, percorrer o universo da feminilidade implica uma *aventura*, uma viagem no imprevisível, caminhando para algo que não se pode verbalizar (o “indizível”).

Birman parte de Freud, que teria dito que a feminilidade seria a fonte de uma experiência psíquica marcada pelo *horror*, pois sua emergência “coloca em questão o auto-centramento da subjetividade baseado no referencial fálico” (Birman, 1999, p. 11). A proposta aqui é de uma *epoché*, isto é, a colocação do falo em suspensão, *epoché* esta, contudo, que traria consigo a sensação insegura de perda de solo, das certezas, das convicções, de tudo aquilo que havia constituído a individualidade. A palavra, talvez, mais indicada, seria *terror*, a experiência de angústia associada à perda dos referenciais.

Aceitar uma experiência do horror é algo que diz respeito a homens e mulheres e não apenas a uma experiência feminina. Considerar a feminilidade, a rejeição ao falocentrismo, seria, ao mesmo tempo, recusar a oposição entre masculino e feminino, já que esta se baseia exatamente nesta opção ou condição: ter ou não o falo. Nisto se sintetizaria a “miséria e o estreitamento da condição humana” (idem).

Devemos, portanto, nos envolver nessa *aventura*, que, conforme Birman, nos remete ao lusco-fusco, ao universo caótico de pulsões, ao descentramento do sujeito, nos encaminhando, com isso, ao registro de uma sexualidade além do registro fálico. A feminilidade seria, para Freud, contudo, algo negativo, nela estaria o limite biológico da condição humana, o rochedo da castração (idem, p. 12). A experiência da castração seria o mesmo que a – para ele desastrosa – “desfalicização”.

A feminilidade, no sentido que aqui é adotada, aparece nos textos freudianos do final dos anos 30. A questão, na época, eram os impasses do gozo feminino, sendo a feminilidade o grande enigma do pensador. Joel Birman incorpora essa questão da perspectiva angustiante e crítica mas, ao contrário de Freud, como fundamento do processo psicanalítico, isto é, o sujeito precisa assumir sua feminilidade, explorar esse “território sagrado” (idem), pois alheio às convenções e normas partidas do eu e do falo.

A feminilidade ou a pesquisa do gozo feminino eram, para Freud, o grande enigma. Birman inverte a valoração, dando a elas o caráter de aventura. Encarar a fragilidade remete ao desamparo, à sensação de impotência, de perda dos referenciais e dos ancoramentos diversos. O falo, ao mesmo tempo que assegura, mantém os indivíduos frágeis, pois passam a depender dele. Ora, se cada um assume o desafio, enfrenta seu opressor, ousa encará-lo de frente, então, na ausência de porto seguro, só pode se ver diante daquilo que não pode dominar, vencer, subjugar, apenas aceitar; diante, portanto, do imponderável, do impronunciável, daquilo que jamais será verbalizado.

Joel Birman utiliza como “modelo empírico” de sua investigação a peça *Carmen*. Carmen incorpora plenamente o modelo da feminilidade aqui sugerida. Ela se recusa a reconhecer a universalidade dos enunciados, diz Birman, bastando-lhe a singularidade destes e de seus contextos específicos de inscrição (idem, p. 76). Esta imposição da ordem universal dos enunciados, continua ele, tem a ver com homens e mulheres mas não com a feminilidade da

mulher, marcada pela *diferença*. Isso também pode ocorrer no homem, sendo, no seu caso, o correlato daquilo que se passa também na mulher.

Diz Birman que para acompanhar Carmen em seu arrebatamento passional, na sua condição de ser femininamente mulher, é preciso a presença da masculinidade femininizada, “daquilo que é femininamente homem” (idem). Se não for assim, adverte ele, as figuras do homem e da mulher ficarão presas à ordem do espelho e da identidade das imagens, o *ser* será fatalmente engolido pela posse, pelo *ter*. Os encontros sexuais serão, então, um desencontro, “pois, em face da impossível diferença sexual impera o registro homossexual, que se torna não apenas hegemônico mas, muito além disso, soberano” (idem).

Isso nos leva de volta à incomunicabilidade dos sexos. Birman, contudo, diz que o enigma se resolve se o femininamente mulher se contrapuser ao femininamente homem, pois desaparece o enigma da feminilidade que incomodava Freud. Só há um enigma do feminino quando o masculino se acha transparente, óbvio, claro, indiscutível. Mas, vimos especialmente em Badinter, a sexualidade masculina está muitíssimo longe de algo terminado e esclarecido. Em outras palavras, não existe o enigma da feminilidade, como, tampouco, o da masculinidade.

Ora, se ambos os enigmas, da feminilidade e da masculinidade, não passavam de ficções, sobrevive o enigma da diferença sexual, também ressaltado por Badinter; ou seja, a captação daquilo que funda a diferença dos sexos



continua a ser algo enigmático, diz Birman. Como Simone de Beauvoir, Freud teria também sugerido que ninguém nasce mulher, só que ele estava ancorado num modelo falocêntrico, pois não duvidava da evidência da condição masculina. Birman, ao contrário, universaliza o conceito, sugerindo igualmente que “ninguém nasce homem”, apenas se torna.

A feminilidade, portanto, reatando com as condições arcaicas da humanidade, expostas por Elisabeth Badinter, seria o “originário do sexual”, o eixo fundamental do erotismo (idem, p. 104). Essa feminilidade provocaria o horror e o desamparo em homens e mulheres, que se protegeriam sob o manto da ordem fálica. “Em vez de a mulher ser colocada como um ser incompleto e imperfeito, a quem falta o calor capaz de torná-lo homem, segundo Galeno, ou como alguém marcado pelo pecado da carne, como no cristianismo fundado no mito de Eva, a feminilidade agora é o originário do sexual por excelência. Daí poderiam advir o ser homem e o ser mulher, derivações desse fundamento que marcaria para sempre a sexualidade” (idem, p. 105).



## 6. *Da incomunicabilidade dos sexos*

### 6a. *A coreografia do desejo e a diferença insuperável*

As primeiras discussões sobre os sexos e sua comunicabilidade partiam do destaque das diferenças: um homem não poderia ser o mesmo que uma mulher. Independente da diferença anatômica, dos traços físicos, das variações de humores, sensibilidades, inclinações, modos de ser e de se comportar, uma mulher concebe, só ela pode gerar um novo ser, fato esse que homem algum jamais poderá igualar. Esta diferença é insuperável. Não obstante, mais ou menos afastados dessa única distinção inquestionável, filósofos e pensadores da cultura, instigam, desde o início do século 19, o debate iniciado pela Revolução Francesa sobre o fato de seres humanos serem iguais e não poderem ser tratados diferentemente. Vimos Diderot, Schlegel, Schleiermacher mas, principalmente, Hegel, Nietzsche e Freud nas diferenciações definidoras.

Hegel, comentado por Ignacio Castro, falava que homens partem da realidade e descem aos subterrâneos da irrealidade, enquanto que as mulheres sobem do fundo para a realidade da luz, trazendo outra temporalidade, diferente da história corrente. É outra forma de falar o que Jean Baudrillard dizia sobre a distinção entre reversibilidade e irreversibilidade, que retomaremos no final. Mulher é o fator de desordem dos sistemas. Para o bem e para o mal.

Essa leitura da mulher é recorrente. Na forma como o homem pretende enquadrá-la, esquadrihá-la, ela “não

existe”, como sugeria Lacan. O que existiu foi sempre uma criação do homem, um ser que este classificava e descrevia segundo seus próprios interesses e normas. A mulher, dentro dessa perspectiva e dessa interpretação, seria ou mera passividade ou uma devoradora de machos, como sugeriu Simone de Beauvoir.

Efetivamente, o feminino, visto dessa maneira, é uma construção social, aquilo que os homens impuseram. Mas como separar aquela “diferença insuperável” das derivações a ela acopladas? Até onde chegam os efeitos, as reverberações, as derivações do fato de ela, como a própria natureza, gerar novos seres? Estamos diante de um fato social total, que, por sua própria natureza, repercute em todos os demais setores, comportamentos e modos de ser e de existir de ambos os sexos.

Francesco Alberoni enumerou empiricamente alguns componentes do *ser feminino*, que chamaríamos aqui, provisoriamente, de sua “ontologia”. (Diferente de uma ontologia, que guarda reverberações com a metafísica e os traços imutáveis da espécie, poder-se-ia falar de “comportamentos repetitivos”, construídos a partir de uma memória cujos componentes se renovam a cada nova geração, sem que isso se constitua como traço obrigatório, pertencente à espécie). Há uma espécie de “coreografia do desejo” que situa macho e fêmea em diferentes posições no espetáculo da conquista. É o homem quem faz a corte à mulher, não o contrário. Esta, diante das iniciativas do macho, observa e reage com cautela. Lentamente, ela vai construindo o conceito do outro, elaborando um

“contínuo de sentido” em torno desse personagem, abrindo-lhe cada vez mais espaços, permitindo-lhe avançar sempre adiante através dos cômodos no interior dessa sua “casa”, que é sua alma. Ela atua, portanto, *no tempo*, e jamais abre mão de seu *direito e decisão*.

Derivação, portanto, da diferença insuperável e seu corolário direto, a mulher tem o direito da decisão. É ela que decide se vai ou não abrir suas pernas para o membro viril do macho. Este não tem qualquer chance de sobrepor-se a esse atributo da fêmea. A decisão é uma prerrogativa só dela.

Mas dizer que é o homem que faz a corte à mulher e não o contrário pode levar a conclusões enganosas, porque, mesmo nessa prerrogativa, exclusivamente masculina, a fêmea interfere, fazendo-o fazer, levando-o a agir, instigando-o. Visto desta perspectiva, a mulher tem o controle total, ou, pelo menos virtualmente dispõe dele. Ela domina a coreografia do desejo. Ela se faz procurada, amada, desejada. Sente-se eroticamente satisfeita se se vir cercada de atenções, como diz Elisabeth Badinter. Mais do que amar, a mulher necessita, por uma decorrência de sua própria participação nesse jogo, *ser amada*. Quem ama é o homem, quem é amado é a mulher (Não se pode negar aqui uma implícita relação de dominado/dominante). Ela o absorve, o incorpora. Naturalmente, a mulher também pode amar, mas depois, com o tempo, tendo uma vez o homem sido “aprovado” nas sucessivas provas a que é por ela submetido. O homem jamais submete a mulher a

sucessivas provas: ela a deseja compulsiva, instantaneamente, uma vez atingido por sua flecha de cupido.

No jogo do desejo e da captura, exatamente por isso, a fêmea desenvolveu muito mais malícia, habilidade, es-  
perteza, fineza, astúcia. O outro, o homem, tem que cair, tem que ser fisgado, tem que dobrar-se às suas manobras de sedução. Ela interfere no desejo do outro, ela o manipula. Ela só não pode lhe solicitar o sexo expressamente, pois isso desarticula a posição masculina, preparada para que o macho proceda à conquista, não a fêmea. A perda desse valor masculino, a liberdade de abordar, o coloca numa posição feminina e faz com que ele perca a potência. É o mesmo que ocorre, como vimos em Anders, quando o homem perde a autonomia financeira ou econômica diante de uma mulher que ganha muito mais do que ele e “dá as cartas” também no sexo.

Isso acontece porque o desejo masculino não está necessariamente ligado ao amor. A conquista de uma mulher inspira na mente masculina uma outra sensação, antes associada ao poder sobre ela, à virtude de ter abatido uma caça, de possuí-la, um prazer que se obtém sobre alguém que foi vencido. Eu lhe derrotei, derrotei seu desejo, suas artimanhas, agora você é minha. Para o homem, o amor é igual à posse. Vimos atrás que isso pode ser falso, que o vencedor não passa de um derrotado, iludido com a sensação de vitória. Mas isso não conta. O importante é que ele obtém o sexo dela como prêmio, como reconhecimento de seu feito, e um sexo oferecido gratuitamente ou quando solicitado lhe tira o prazer da

conquista. Da mesma forma, lhe tira o prazer com aquele que lhe é superior economicamente e que o coloca, por isso, numa posição passiva, que em sua organização psíquica, deve pertencer à mulher.

Independente da manipulação feminina do desejo, há os casos em que o homem surpreende e a arrebatada sem que ela sequer tenha tido a oportunidade de mostrar sua dança sensual. Há homens que conquistam uma mulher sem que esta tenha tido chance de submetê-lo às sucessivas provas, eles a conquistam pela sua própria existência, falando para níveis psicológicos de percepção que estão muito além das formas convencionais de comunicação.

O homem é o par prejudicado nessa diferença insuperável: ele não pode gerar outro ser, no máximo contribuir com seus espermatozoides para fecundar um óvulo. É um ser que já surge em déficit. Para reproduzir-se tem que procurar a mulher, abordá-la, cativá-la, ser suficientemente agradável e interessante para que ela o acolha em seus braços. Tem, portanto, que *trabalhar*. O homem é sempre produção.

Seu *modus operandi* na coreografia do desejo é radicalmente distinto do da fêmea. O fato de não gerar em seu próprio corpo um outro ser o coloca como sempre disponível a gerá-lo em outras fêmeas, tantas quanto quiser. Essa é sua liberdade. Essa é sua forma de se afastar da rotina, que o aterroriza. Um homem, se assim o desejar, pode fazer mais de mil filhos num só ano, a mulher, apenas um. Mas, em compensação, não tem o domínio sobre seu

próprio pênis, que age involuntariamente, sem obedecer ordens expressas suas, sendo cativo somente de algo externo, de uma mulher, que o irá seduzir.

Um homem não pode fazer sexo com qualquer mulher, na hora que quiser, do jeito que lhe for mais favorável, a não ser que se trate de uma prostituta, ou seja, de um ser que já abdicou da maneira feminina da conquista. À mulher, ao contrário, lhe basta um piparote para que vários homens lhe caiam aos pés. Naturalmente, não é qualquer mulher, mas aquela que é capaz de seduzir, que se produz para tanto e que convence. Há aqui, mais uma vez, um *status* da mais completa desigualdade.

Se à mulher cabe a decisão de abrir suas pernas e o homem tem que estar sempre de prontidão, como diz Alberoni, essa notória diferença marca no imaginário masculino uma posição de subserviência, que ele irá tentar reverter nas formas de dominação social da mulher. A subserviência é explorada pela mulher no aproveitamento que ela faz da questão da castração, pois, é ela, a castração, que faz com que o homem centre sua vida afetiva na sexualidade. O homem, como vimos, tem dois grandes medos: o do sexo da mulher e o da sublevação desta, destituindo-o de seus poderes. Para a mulher, ao contrário, a sexualidade é apenas um fator no complexo de sua vida amorosa. Por isso acreditam algumas mulheres, como relatou Anders, que somente elas, de fato, entendem do amor.



Daí comporem-se movimentações muito distintas na dança da sedução e da sexualidade. O posicionamento masculino, em oposição ao da mulher, será não contínuo, não construído no desenrolar do tempo, não ligado a uma construção progressiva. Os “laços de ternura” que constituem aquilo que se denominou o imaginário feminino têm pouca relevância para o homem; geralmente ele o segue por conveniência. Exatamente por derivação de sua situação, o macho atua de forma pontual, representando, cada experiência, um evento único de sentido, que começa e termina ali. Poderíamos ironicamente dizer que a mulher opera de forma diacrônica enquanto que o homem é eminentemente sincrônico, ele “mergulha” na situação (Alberoni), precisa dos intervalos, afasta-se da mulher e a energia da sedução feminina tem que se exercer sobre ele sempre, a cada nova vez. Alberoni diz que a mulher tem que ser novamente uma desconhecida. Ela deve exercer na coreografia do desejo, o *fort-da* freudiano, aparecer e desaparecer, ser um *oh!* e voltar a ser um *ah!* Por isso, a fantasia masculina, Nietzsche antes de todos, a vê como “pura imanência”, imanência como a própria vida, *Vita femina*.

A mulher deve ser sempre, a cada nova vez, uma desconhecida. Simone de Beauvoir, comentando esta frase, vê traços de machismo, como, por exemplo, em Levinas, que atribui ao feminino a alteridade absoluta. Ao que tudo indica, ela acredita que este pensador tenha construído seu conceito de comunicação - a hospitalidade, a prerrogativa de esvaziar o ego para acolher o outro, de reconhecer que o outro será sempre um mistério, algo que ques-

tiona meu ego e que me introduz o diferente - a partir dessa visão da mulher. Mas parece que não. Sua noção de feminino não está longe da reversibilidade de Baudrillard, da feminilidade de Birman, do conceito de mulher em Hegel e em Castro. Feminino como aquela dimensão que o homem - mas também a mulher - desconhece e que se opõe à faticidade, como veremos no final deste capítulo.

Mas a mulher, também por força da diferença insuperável, de seu poder de gerar outro ser, e somente um ser a cada vez, diferente do homem, pode fantasiar uma relação unitária, fusional, integral, como diz Alberoni, fato esse que nos remete à questão da posse, matriz de todos os demais comportamentos na dinâmica sexual, segundo Derrida, e que será trabalhado no próximo item.

#### *6b. Posse, fidelidade e amor*

Os sexos são heterogêneos, impenetráveis, indecifráveis, têm sensibilidades específicas, por isso a filosofia, que sempre foi feita por homens, foi em busca das “verdades” da mulher; poderia ter sido o inverso, a busca das verdades do homem, caso fosse produto feminino. Mas não há uma verdade da mulher como tampouco uma verdade do homem. Os mistérios da mulher, sugere Simone de Beauvoir, seriam uma explicação masculina para o inexplicável da mulher. Mas, também para a mulher, a sexualidade masculina é um mistério insondável. Na verdade, por trás dos véus não há nada, como disse certa vez Jean Baudrillard. O mistério está exatamente nos véus, na ves-

timenta, na roupa e em todas as estratégias simbólicas que a envolvem, isso porque o insondável remete ao real laciano, àquilo que, do ponto de vista, do inconsciente precede tudo. O mistério dos sexos remete tanto à incomunicabilidade (no sentido tradicional da comunicação) quanto às chances de comunicabilidade (no nosso sentido).

Impossível não cairmos na lógica do falo-castração. Viu-se no item anterior que o homem, especialmente no patriarcado absoluto, tinha dois grandes medos: o da sublevação das mulheres e o de seu sexo. Medo da vagina, de seu desejo insaciável, de seu prazer infinitamente maior que o do homem, medo de “seus dentes”. O complexo de castração masculino, a angústia da perda, a fragilidade do macho que concentra todo seu investimento libidinoso numa única e restrita parte do corpo, acabam por se tornar, do ponto de vista feminino, sua grande arma. A mulher joga com isso. Não acredita na castração, diz Nietzsche, mas aposta nela. Da mesma forma que o homem não faz ideia, não tem a mínima noção do desastre e da dilaceração psíquica que é um estupro (pois barbariza aquilo que na mulher é seu valor principal, a prerrogativa da escolha), assim como não imagina o desmoronamento pessoal, da auto-estima, da segurança da feminilidade diante de uma infidelidade, da mesma forma a mulher não tem a mais remota noção da importância da castração no psiquismo masculino.

O homem constrói sua identidade sexual tendo que negar o outro, tendo que diferenciar-se da mulher, ser alguém

que não é ela, para, daí então, erguer sua própria identidade. Por isso, trata-se, antes de mais nada, de negá-la, demonizá-la, como se fez na Idade Média, ver nela apenas maldade, perdição, perfídia. Anular o outro para se afirmar.

A castração remete à questão da posse e nisso a diferença homem/mulher encontra reverberações infinitas. Jacques Derrida metaforiza a questão por meio da lógica do hímen. A mulher que possui o hímen é virgem, apta para o casamento. A posse do hímen é passaporte para a constituição da família, marca de sua situação não-penetrada. Ao se casar, perde o hímen, ou melhor, o hímen se rompe; ela perde mas não perde, dá mas não dá. Se a lógica do feminino é entrega total, é dar-se à relação, é acolher o outro, portanto, desapossar-se, ao praticar a “gráfica do hímen”, ela retém... Entrega-se mas também incorpora. Como no ato sexual, ela dá sua vagina mas retém o pênis, dá segurando, dá capturando. Como as brincadeiras infantis em que se prende um barbante a uma nota de dinheiro e se paga algo, mas, ao mesmo tempo, se puxa o dinheiro de volta. O homem que recebe aquilo que a mulher dá, não recebe coisa alguma, não fica com nada.

Para o homem, amor é posse mas ele jamais tem a posse real do outro. Vimos em 3b que na alteridade feminina de Levinas, o feminino é esse outrem que me acolhe em casa, um acolher sem que eu o possua, pois, diz ele, a posse me impede de ver as coisas em si mesmas: não devo me apossar, só preciso saber dar o que possuo. Nesse sentido, o amor da mulher confere, como propõe Levinas, é

um desapossar-se (cf. Derrida). Trata-se de uma entrega *sui generis*, possivelmente virtual, pois não permite que o homem a possua. Eu me dou ao outro mas ele não me tem. Esse é o ponto-chave da lógica da posse ou da *propriação*, como chama Derrida: um dar-se sem que o outro possa se apossar. Ela não se dá de fato, inteiramente, mas, neste ato, ela incorpora o outro. Por isso, Levinas diz que o feminino é a alteridade *tout court*. No momento em que eu a possuir se dissolverá sua alteridade radical, ela deixará de *ser*.

Tem-se aqui mais uma vez a ambiguidade do agir feminino que se viu no item anterior: lá, ela seduzia, dando a impressão ao homem que ele a conquistava, quando, em realidade, era ela que o fazia fazer, o levava a obtê-la. A consciência masculina tranquilizava-se por ter abatido mais esta caça quando, em realidade, a caça era o próprio homem. Aqui, o mesmo ocorre com a lógica da posse. O homem quer possuir a mulher, agregá-la a seus bens, ser seu dono. A própria mulher colabora nesse teatro dizendo-se pretender ser “tomada como propriedade”, como sugere Nietzsche, em *A gaia ciência*, cf. visto no Cap. 1d. Mas ela se dá não se dando, como vimos atrás. Seu jogo é trapacear com as regras, sem que isso seja notado pelo seu adversário.

Na questão dos imaginários, a dualidade fica mais clara. O imaginário masculino é fantasioso, sonhador, romântico. Nietzsche fala da voz feminina, do canto das sereias, da sonoridade que faz o homem fazer sacrifícios; fala da imagem feminina, como um veleiro que passa ao longe e

que faz os homens escalar telhados e torres. Mulher é o desejo inatingível, ou, mais materialmente, um gozo insaciável. As fantasias femininas, ao contrário, procuram homens bem “pé-no-chão”, dotados de decisão, controle, comando. Elas querem ser conduzidas, ou, se seguirmos a lógica do parágrafo anterior, elas querem conduzir aqueles que conduzem. Melhor ainda se elas conquistarem aquele que conquista suas rivais.

A lógica da apropriação (ou posse), a lógica do amor e do desejo definem, da mesma maneira, posições totalmente diferenciadas em relação ao tema da fidelidade. Um homem pode ter mil filhos, uma mulher, apenas um durante um ano, se disse atrás; por aí, como mais uma derivação da diferença insuperável entre homem e mulher, constituem-se visões distintas da *posse* do parceiro. A mulher abre mão da posse (se diz e se quer “posse do homem”) mas, realiza, de fato, a incorporação dele a si mesma. As alianças e a instituição do casamento são criações da mulher. Ter um parceiro, para ela, é signo de sua própria auto-estima, é testemunho de seu poder de conquista, de suas qualidades femininas de captura. Perder o parceiro é sintoma da queda de seu poder de sedução, é uma desmontagem de sua autosssegurança, um desmoronamento de todo um edifício de sua feminilidade. Da perspectiva masculina, perder a mulher para outro homem é antes uma desonra do que um questionamento de sua virilidade. O homem tem que matar seu rival, pois este o desafiou naquilo que lhe é mais caro do ponto de vista da comunidade. Já, a mulher quer matar a rival porque esta usurpou seu espaço (sua “casa”), envenenou

ambientes e objetos com sua presença e seu tocar, contaminou uma relação que não estava impregnada da presença de outra pessoa, outra sexualidade, outro gozo.

Por isso o termo *traição* é antes uma construção linguística feminina, pois remete a um pacto implícito ou explícito de monogamia e exclusividade. No psiquismo feminino, que opera com conceitos de fusão, unidade, pacto total e definitivo, os dois cônjuges funcionam como um só, o espaço físico ou imaginário que a mulher abre é uma extensão de si mesma, ela acolhe o homem para dentro de si, ela o insere em sua existência como parte integrante dela mesma; ele passa a ser uma espécie de membro de seu próprio corpo. O aparecimento de um terceiro nessa relação, de outra mulher, é uma violência no sentido de alguém ter sido contrabandeado ou de bandear-se para um espaço emocional e psicologicamente exclusivo, que havia sido criado e alimentado afetivamente como fechado, indevassável. Há um certo paralelismo com outro trauma feminino, o do estupro, em que o corpo da mulher é invadido de forma violenta e seu direito de rejeição é aviltado. Em ambos os casos, a mulher tem que conviver com a memória de um assalto ou de um arrombamento em que sua arquitetura foi espezinhada. Por isso, é inimaginável que a mulher compartilhe sua cama, suas coisas, seu ambiente com a presença invisível, *contaminada* da outra. Somente uma desinfecção total – troca de casa, de roupas, de lugares – pode eventualmente ressarcir seu sentimento ferido.

Da perspectiva masculina ocorre diferentemente. O homem tem a mulher mas é consciente de que não a tem de fato ou integralmente. Sabe que não consegue e nem pode administrar os gostos, as idiossincrasias de sua companheira. Ele tem teoricamente a posse física dela, não de sua alma. Logo, se sente menos “administrador da casa”, diferentemente de sua mulher. Os objetos não lhe incomodam tanto, ele não os vê impregnados pela presença eventual de outro homem. O aparecimento desse terceiro na relação não desperta nele o ódio desse homem, antes sentimentos de repulsa pela fraqueza da mulher, a tomando como uma vadia e querendo se livrar dela. Ele não precisa “arrancar a mulher de dentro dele”, como seria o caso dela, na situação inversa, pois não está fundido com ela da mesma forma. E, em vez de uma dor afetiva, de ficar dolorido por ver espaços e objetos contaminados por outro desejo, por outro homem, sua repulsa é por ela perder seu *status* de seriedade e demonstrar antes um irreparável caráter de leviandade.

Assim, enquanto ela se sente agredida e aviltada pela presença de uma intrusa que se imiscui sornateiramente em sua casa, em sua intimidade, ele se sente enganado por ter tomado uma mulher da vida como sua esposa. Em ambos os casos, a figura feminina é a que é amaldiçoada e não por acaso, visto que, como apresentado anteriormente, a estratégia feminina é sempre o lado ativo no relacionamento. Logicamente, a figura do marido, no primeiro caso, é substancialmente desacreditada e desmontada, mas o ódio maior é com a outra, que “detonou” o casamento. Em ambos os lados, o homem aparece como



o elo fraco, ou porque se deixou seduzir pelos caprichos de uma mulher sedutora ou porque escolheu errado a mulher com quem se casou, e da mesma maneira, não foi suficientemente espero para as malícias femininas.

O outro lado da infidelidade é o daquele que a pratica. A mulher, por não separar tanto amor de desejo, trai como quem sai em busca de um novo amor. Em realidade, não se trata semanticamente de “traição”, pois não há uma manobra sorrateira para golpear o outro, mas de busca de outra felicidade, já que o casamento não a está satisfazendo. Infidelidade como investimento numa possível relação futura, com exceção dos casos comentados por Günther Anders, em que as mulheres traíam para se redimir de um casamento mal-sucedido, traíam sem expectativas de um novo homem mas apenas como recompensa a si mesmas. Nos demais casos, na procura de um novo relacionamento, por não ser exatamente traição”, não aparece a figura da culpa, pois se trata, antes, de “sair à luta”.

A investida em um homem casado encobre, entre as mulheres envolvidas, uma concorrência atávica por “uma presa” que eventualmente pode estar entediada, desinteressada pelo casamento, suscetível de ser capturada por outra mulher. O verdadeiro jogo se dá entre mulheres. No homem, a busca de outra mulher não implica, via de regra, a mudança de seu casamento. Um homem pode ter um caso extraconjugal, entre outros, por tédio, curiosidade, desejo físico, por se sentir provocado pela mulher, para exercitar sua liberdade. Não existe, em princípio, a

comparação com sua mulher, já que esta desfruta de um *status* distinto e privilegiado. A sexualidade para ele pode ser um mero esporte. Não obstante, diferente da mulher, seu ato é acompanhado de culpa do começo ao fim, pois, mesmo não sentindo da mesma maneira, como disse Nietzsche, ele é contagiado pela maneira feminina de ver o relacionamento extraconjugal e sofre como se estivesse na pele dela. Seu sofrimento, portanto, acontece por derivação.

#### *6c. Falicismo e feminilidade ou a questão da reversibilidade feminina*

Tratar a comunicabilidade ou a incomunicabilidade dos gêneros a partir da dualidade homem/mulher contém em si o equívoco de nos limitarmos à manifestação empírica e supostamente unitária e coerente de cada um. Homem e mulher não são formas acabadas e inconciliáveis mas *suportes*, ambos, em doses diferenciadas, de sexualidade masculina e feminina. Mulheres contêm, em geral, em função da diferença insuperável entre os sexos, maiores índices da feminilidade e menores de masculinidade; homens, pelo mesmo motivo, o inverso, mas, de qualquer maneira, a proporção da parte masculina e feminina em cada um é bastante oscilante, não permitindo que se atribua ao homem uma constituição absolutamente masculina, nem à mulher, exclusivamente feminina. A mulher não é a mesma coisa que o feminino. Esta oscilação dos índices em cada gênero nos faz optar por trabalhar, em vez disso, com masculinidade e feminilidade, categorias

abstratas mais ou menos coerentes, e desconectá-la dos sujeitos empíricos que carregam socialmente o estatuto de homem ou de mulher.

Desta forma, fazendo a releitura das seções anteriores desse capítulo, pode renomear os atributos, sugerindo que pertencem majoritariamente à feminilidade traços como a prerrogativa da decisão, da incorporação, do acolhimento, a busca do caráter da unidade, da fusão e da continuidade.

Joel Birman, neste sentido, cria algo como “tipos ideais” encerrados nos padrões de falicidade e de feminilidade. O caráter fálico é um construto teórico totalizante, universalista, que tende à dominação, à homogeneização, estimula o narcisismo e a arrogância; o caráter da feminilidade, por seu turno, renega cada um desses itens, apostando na recuperação de seu oposto. Mas as duas categorias não são polarizadas, como sugeriria uma visão platônico-metafísica dos conceitos. Enquanto a posição fálica é determinada, rígida, assentada e cuida de sua preservação, a posição da feminilidade não é exatamente uma posição, rejeitando, inclusive, sua própria nomeação e fixação. Ela é mais um movimento. Por isso, ele fala de uma “aventura” da feminilidade, no sentido mesmo de uma viagem pelo imprevisível, pelo indizível, penetrando no lusco-fusco, chegando à perda do solo, dos padrões e das demarcações. Investir na feminilidade é encarar a fragilidade, o desamparo, a impotência.

O psicanalista vai buscar essa categoria nos escritos tardios de Freud, quando este se deparava com o “enigma” do gozo feminino, advertindo, contudo, que a feminilidade estava na fronteira do horror, pois punha em xeque o autocentramento do sujeito, sugeria a desfalicização. Birman, opostamente, enaltece exatamente esse ponto, o da feminilidade, em que o sujeito não se depara mais com a angústia da decisão de ter ou não ter o falo, ele recusa a oposição homem/mulher, permanecendo na indefinição: eu tenho e não tenho o falo; o sujeito tampouco se vê de frente com a arrogância e com o narcisismo, acoplados à decisão de ser o não o falo.

O esquema teórico de Birman lembra muito os modelos de Jean Baudrillard e de Ignacio Castro, que falam, o primeiro, do feminino como reversível, oposto à produção, à natureza, à profundidade, a tudo aquilo que detém um caráter de *marcação*: é isto e não aquilo. No feminino, não há marcas firmes nem balizas, ele é irrastrável, imbatível, está no campo do segredo, do desafio; é o corpo como mera aparência, território da sedução. Castro adiciona a isso o fato de o feminino ser singularidade (e não “particularidade”, que, conforme a dialética hegeliana, faria a mediação da parte com o todo), ser o heterogêneo, “a linha de fuga assimétrica do social”. Como sugerido por Hegel (falando da mulher), o feminino insere outra temporalidade, não se constituindo como classe ou categoria específica. Para ambos, ele contém um traço de incapturabilidade, que, mesmo assim, produz seus efeitos.

Na sedução, diz Baudrillard, nada é efetivamente comunicado, no sentido de “transferido”. A sedução funciona aqui apenas como um provocador, um suscitador, um procedimento de choque e de criação de instabilidades. É o sentido do “olhar profundo”, que incomoda Anders e que sugere outra forma de comunicabilidade, a comunicabilidade das coisas não expressas, não transformadas em linguagem, não codificadas, um espírito que atravessa o ar e que de alguma forma mexe com os presentes. Algo, que no dizer de Birman, jamais deve ser pronunciado. A força do mágico, do estranho, do intrigante que nos faz ser arrancados da realidade estável e atirados no terreno das possibilidades inesperadas, sugestivas, indiscretas.

Uma dimensão negligenciada por Simone de Beauvoir que, opostamente, incita as mulheres a lutar pela visibilidade, pelo poder, em última análise, pelo seu quinhão na falicidade. Mulher como igual, equivalente, idêntica ao homem, não mais como o “inessencial”, o “outro”, o “negativo”, jamais, portanto, como aquele que provoca e desafia mas aquele que vai junto, o “Mitsein”, da escritora francesa.

Para Beauvoir, numa lógica que lembra o behaviorismo, ser homem ou ser mulher é uma questão de condicionamento. Contra isso, argumenta Yvon Dallery, que o feminismo minimiza as diferenças dos gêneros e isso não cabe porque homens em mulheres têm limites em relação a mudanças: homens não podem produzir crianças, mulheres não podem ser modelos de identificação para meninos.

Melhor seria considerar, levando em conta a posição de Baudrillard, que o feminino é, acima de tudo, *sedução*, isto é, não há nada inscrito na feminilidade: ela não é natureza, escrita própria, gozo ou libido específicos, apenas “jogo”, no qual o homem acredita que manda. E aí, exatamente aí, se expressa a característica daquilo que é *poder*. Aquele que localiza o poder ou o associa a um mandatário, a um partido, a um governo, ou mesmo o distribui de forma pulverizada ou molecularizada pelos interstícios do social estará sempre o tratando como materialidade, como algo que se pode constatar e denunciar. O grande diferencial do pensador francês foi o de vê-lo como virtualidade: o poder jamais aparece como poder.

É por isso que as campanhas feministas se equivocam: atribuem ao homem a “posição de poder”, como se o poder fosse material, palpável, um agregado a homens e instituições, quando não passa desse incorpóreo, que atravessa os corpos e sempre transita. Essa é a mesma crítica que fazemos ao conceito metafísico de comunicação, como se esta houvesse um objeto que eu transfiro de A para B. Por isso, o feminino detém um poder, exatamente esse poder a que se referia Hegel, de trazer outra temporalidade, diferente da história concreta.

Beauvoir defende que a mulher deva ser a identidade, não à diferença, pois, diz ela, na sociedade de Marx “não há lugar para o outro”. Mas, já vimos, que a identidade para a mulher é desvantajosa, pois ela teria que aceitar um tratamento que homens dão a homens e não que mu-

lheres dão a mulheres. Há que se defender, ao contrário, então, a diferença, no sentido de Badinter: igualdade pela diferença.

Revedo os caminhos da opressão de homens sobre mulheres, referimo-nos atrás, a diferentes fases civilizatórias que comprovam distintos relacionamentos na espécie. Foi relatado que no paleolítico mulheres detinham um tipo de poder e os homens, outro; que no patriarcado absoluto, o medo masculino de uma eventual sublevação feminina, associado ao medo da vagina, conduziram à opressão e à violência contra a mulher, fenômenos esses que marcam uma reação cruel e persecutória, mas não, como visto acima, de poder, exatamente porque a estupidez masculina se revelava exatamente nas estratégias sangrentas de fazer calar-se exatamente esse poder feminino da reversibilidade. O poder jamais é unilateral, sugere Baudrillard, o feminino, apesar de oprimido, sempre foi dominante.

Essa tese é interessante porque separa o exercício da violência e da coerção da localização específica do poder. Eu posso massacrar meu adversário, mas ele sempre volta a aparecer, escarnecendo de meu desejo de liquidá-lo. A opressão e a violência tentam o tempo todo o mesmo resultado: calar o poder, excluir a presença incômoda do invisível, do singular, do imprevisível, do negativo, daquilo que não se deixa cooptar, do que não se adapta, do que mantém uma resistência muda, silenciosa, denunciante; do olhar daquele que é fuzilado que, mesmo assim, continua a torturar a mente do algoz.

E, se a opressão e a selvageria viril tentaram anular a feminilidade impondo um conceito de mulher, orientando o pensamento filosófico para um olhar masculino ou falicista, a desmontagem desse modelo supõe, como sugere Birman, a desconstrução do enigma da feminilidade. Feminilidade, diz Birman, é a centralidade da experiência erótica, o originário do sexual, e é realizável além das fronteiras do falo e nos confins do caos pulsional (Birman, 1999, p. 104-5). O encontro dos sexos em sua diferença radical, diz ele, continuará impossível enquanto essas figuras permanecerem no domínio da posse do ter (idem, p. 76). Encarando-se a fragilidade, o desamparo, a impotência, a masculinidade feminilizada encontra-se com a mulher feminilizada, desaparecendo, com isso, o registro homossexual hegemônico e soberano.

### *Detalhamentos*

*Contra Beauvoir: os equívocos do culturalismo behaviorista.* “O feminismo, legítimo em suas reivindicações, se equivoca quando se trata das diferenças. Ou então, minimiza estas diferenças para nos fazer crer que as mulheres podem fazer igual, são melhores que os homens. Ou então, acentua essas diferenças para nos fazer crer que os homens são o lado obscuro da humanidade e as mulheres, o lado luminoso (Dallaire, 2002, p. 24-25). (...) Durante três (ou seis) milhões de anos, ninguém jamais questionou os papéis sexuais diferentes de homens e mulheres. Depois, vem a psicologia culturalista em torno dos anos



50, seguindo as descobertas da psicologia behaviorista, e afirmou que tudo seria uma questão de condicionamento e que o ser humano seria maleável. O feminismo fez disso seu cavalo de batalha para fazer avançar sua premissa de igualdade-similaridade-paridade. Trata-se de dar à criança um bom estímulo para fazer dela o que se quiser. Bonecas para os meninos, caminhõezinhos para as meninas e o jogo está feito, uma nova raça humana aparece. É preciso reconhecer hoje os erros deste paradigma: os homens e as mulheres têm limites em relação às mudanças que eles podem sofrer. Os homens não podem aprender a “maternar” suas crianças, da mesma forma que as mulheres não podem tornar-se modelos de identificação dos meninos, sob pena de um severo conflito de identidade destes. Os pais só podem “paternar” e as mães só servir de modelo de identificação às suas filhas. Só o semelhante pode confirmar o semelhante” (idem, p. 24-25).

#### *6d. Chances de uma comunicação entre os gêneros*

Os sexos se aproximam para se acasalar mas somente os humanos desenvolveram formas de tornar a relação abstrata. Certamente animais lutam entre si pela posse de uma fêmea, pássaros machos fazem a corte às fêmeas preparando o ninho, dispondo galhos em ordem especial, alternando o trinar de forma a seduzi-la. Há todo um jogo de conquistas, de escolhas, de movimentos que não são apenas humanos. Contudo, o homem superou as linguagens primitivas dos afetos, do canto, da emoção, das falas não articuladas, conotativas, para ingressar no mundo

mais frio, menos ambíguo, menos material dos sinais das origens, portanto, mais abstrato e unívoco, tato esse que passou a constituir as línguas humanas. Não obstante, a língua, apesar de ser uma estrutura que alinhava os pensamentos e as pessoas e de ser dotada de uma certa racionalidade para constituir falas e expressões, submete-se, também ela, ao regime dos sexos. Um homem não usa sua língua da mesma forma como a mulher o faz, mesmo quando se trata de uma mesma língua. Há todo um jogo de alusões, de significações outras, de malícias, de ambigüidades e de idiosincrasias que torna a língua um sistema muito marcado pela subjetividade dos falantes. A feminilidade conota as expressões linguísticas de traços associados ao relacionamento e à emoção; há uma frequência no uso dos superlativos. Já a masculinidade ou o falicismo, pela sua própria determinação, pauta-se pela precisão, fixação, pela não ambigüidade, as expressões são tomadas ao pé da letra. Por isso, o desencontro também no interior de um mesmo sistema lingüístico.

Yvon Dallery comenta que quando homens e mulheres falam, eles não se compreendem porque não dizem e não entendem a mesma coisa ao se expressarem. Suas pesquisas indicam que, em seu uso linguístico, a feminilidade sugere uma postura de praticar, através da linguagem verbal, uma relação antes emotiva e relacional; o uso de expressões e termos é apenas um suporte para esse investimento. Na terminologia de Birman e de Baudrillard, pratica-se aqui o uso particular, oscilante, imprevisível e continuamente reversível. A mulher, diz Dallery, adora comunicar-se o tempo todo, falar lhe dá energia, ela refle-

te mais falando; seus laços afetivos constituem-se aí, no falar, no ato de comentar suas emoções negativas. Por isso, ela tem horror ao silêncio, sente-se rejeitada quando o homem cala-se ao seu lado (este, por seu turno, ignora até que ponto parece insensível quando se cala), ela quer ser escutada. A masculinidade, diferentemente, desfaz o laço emotivo da expressão e a toma na forma literal e pragmática; há uma busca de precisão, de obtenção de informação, de escape ao ambíguo. No agir pautado pela falicidade, a pessoa ao ouvir uma mulher pensa já em propor soluções, a fala dela a esgota, prefere o silêncio, ela jamais considera que as frases pronunciadas podem ser veículos de outras alusões. Por isso, as acusações mútuas, o contínuo conflito de a mulher acusar o homem de “não se comunicar” e este, ao contrário, censurá-la de “só criticar”.

É o caso paradigmático do uso dos termos. Ao pronunciar a palavra “jamais”, há muito mais retórica do que determinação na fala de uma mulher, diz Dallaire. A palavra aqui é usada mais em sentido conotativo, como estratégia, como jogo, nunca querendo dizer “não muito frequente” mas “em geral”. O mesmo pode-se dizer de um “talvez” dela, que carrega a conotação de um “sim”, já que, pelo fato de ela jogar, jamais se denuncia expressamente na fala. O homem ouve um “jamais” como um “jamais”, agarra-se a esta significação unívoca e dicionarizada; não obstante, ao pronunciar um “talvez”, opostamente à mulher, sua intenção é de marcar um “não”. É o que acontece também com a expressão “mais tarde” que, para a mulher, pode ser traduzida como “não”, en-

quanto que para o homem a conotação é de “depois de minha prioridade atual”.

As falas humanas são entremeadas de pausas e silêncios. Diz Dallaire, que quando uma mulher não responde, diferente do homem, que nesse caso não sabe a resposta, é porque ela não quer. Quando ela para de “se queixar”, então, diz ele, ela já prepara o divórcio (na visão masculina, isso acontece porque ela teria entendido que não leva a nada se queixar). Se ela já não fala ao seu marido, isso é indício de que já não tem mais confiança nele. É da feminilidade e dos traços apontados por Birman, esta capacidade de ler os não ditos, de sentir os humores. Não obstante, mesmo usando-se de uma mesma língua, há desencontro em larga medida. A mulher jamais sabe porque o homem silencia; este ignora o que querem dizer as expressões da mulher. Ele não leva em consideração, que é parte da feminilidade e de sua incompreensibilidade pelo homem fato de ela jamais pedir nada diretamente. Este, apesar das aparências, tampouco é direto. Diz mais facilmente que sim quando tem a liberdade de dizer não.

Ignacio Castro diz que os sexos são indecifráveis, cada sexo é insondável, dotado e sensibilidade específica. Não é somente a mulher que é um mistério para o homem, também este é uma presença impenetrável à mulher (cf. tb. Alberoni). Nas cartas que Günther Anders nos mostra, a senhora Frederik R. comenta com sua amiga que não pode conhecer nem seu marido nem seu amante, pois, entre eles reina uma incomunicabilidade total.

Isso não é novidade. Seres humanos são, de fato, insondáveis, jamais conheceremos do outro senão alguns indícios presentes em suas falas e escritas mas, principalmente em seus atos, na expressão de seu corpo, nas formulações espontâneas de seu inconsciente. Nossa maior sinceridade está nos sinais emitidos por nosso corpo, diz Gregory Bateson.

Castro sugere que seres humanos não são auto-suficientes, que dependem de uma latência desconhecida. Para nós, essa é a única chance possível de comunicabilidade. Não esperando que o outro nos repasse suas impressões de mundo, suas convicções, seus sentimentos, suas ideias, mas pelo simples *acolher* o outro, pelo fato de notá-lo, percebê-lo, dar uma chance para que este outro nos impregne com sua alteridade, com sua presença distinta da nossa, com sua existência inexplicável, diferente, singular. Emmanuel Levinas fala do rosto do outro, Anders fala do olhar profundo, nós, de nosso lado, falamos da *presença real* do outro, de sua existência diante de nós, de sua fala, de seu olhar, das manifestações de seu corpo: seus gestos, sua expressão, seu cheiro, mas, acima de tudo, dessa cena que nos envolve, a mim e ao outro, no contato presencial.

Não que a comunicabilidade não seja possível à distância, onde há a ausência da mística do espaço-entre, que envolve os dois num certo lugar, num certo momento. Não que a comunicabilidade não seja possível na relação que se estabelece com objetos, com obras literárias, estéticas,

com outras entidades não humanas. Nesses casos também pode-se falar de comunicabilidade mas é de natureza distinta, às vezes menos incisiva, efetiva, absoluta; seus efeitos são outros. No caso de homens e mulheres dotados de suas doses de masculinidade e de feminilidade, tomados pela submissão à ordem falicista ou seduzidos para viagens na ordem da feminilidade, a comunicabilidade *tout court* ocorre no presencial e, de forma paroxística, na cópula.

Vimos atrás a opinião de Jorge Alemán, de que sexualidade é alteridade que remete a um “resto impronunciável”, a um silêncio carnal e soberano, à impossibilidade radical. Mas é isso mesmo, ela refunde – como diz Castro - aquilo que era nebuloso em cada sexo. No ato sexual, nos vemos diante de um outro incompleto, do eterno “grande silêncio”, frente a frente com alguém que jamais poderemos conhecer ou possuir, mas que, mesmo assim, nos possibilita essa “re-fusão”, anulando a heterogeneidade dos sexos. O outro preenche nossa carência de auto-suficiência, nossa dependência, nossa necessidade de *comunicação*, de desdobramento de nossa complexidade. Exatamente pelo seu mistério, pelo seu segredo, por manter essa distância de mim, distância que provoca em mim a necessidade de sair de mim e entrar em novos mundos.

Em outras palavras, sexualidade só sobrevive enquanto alteridade. Nesse sentido, Levinas fala de feminilidade como alteridade *tout court*. Parece que Birman leu isso em Levinas, essa outra feminilidade distante daquela *traumática* de Freud. O enigma está aí, nesse feminino que não se

desnuda jamais, mesmo despindo-se inteiramente, que guardará sempre seu segredo, o mistério do imprevisível, daquilo que não se pode dizer ou nomear, da situação do imenso “estar perdido” num continente do outro.

Mas há uma outra incomunicabilidade de que fala Castro. O pensador espanhol refere-se à distância insuperável entre as pessoas, que seria algo como uma “incomunicabilidade contemporânea”, marcada pelo desencontro permanente, pela intolerância mútua dos sexos, pelo isolamento, pelas manias, pelas mentiras, por certa agressividade no ar, tudo isso obnubilado pela conectividade ou pela hiperconectividade. Os sintomas dessa patologia social estariam na falta de trato entre os gêneros, na perda da relação com a alteridade do outro. A atual sociedade capitalista seria regida por uma apatia erótica, que suprime as diferenças, que passa por cima da singularidade, que, segundo ele, é “dinâmica, narcisista, solitária e hiperconectada”. Feminização as superfícies, tudo se torna brando, suave, adocicado, mas, na base, a virilidade de sustentação com sua eficácia punitiva e intolerante, com sua truculência diante do diferente, do ambíguo, do diverso.

### *Detalhamentos*

*Sobre os diferentes usos das palavras e expressões. “(...)* Homens e mulheres, contrariamente à sua crença, não falam, de forma alguma, a mesma linguagem, mesmo se eles utilizam a mesma língua. E, apesar disso, os terapeutas os convencem que a comunicação é necessária para a

felicidade conjugal. Os homens e as mulheres falam-se e tentam se comunicar mas o problema é que eles não se compreendem porque não dizem e não entendem a mesma coisa. 'Eu te amo', diz o homem. 'Eu também', responde a mulher. Será que eles disseram a mesma coisa? Será que eles exprimiram o mesmo sentimento? O mesmo desejo? Se sim, por que então que o homem começa a fazer carinho e a mulher reage dizendo: 'Será que você ama a mim ou somente o meu corpo?' "(Dallaire, 2002, p. 19))



## BIBLIOGRAFIA

- Alberoni, Francesco (1997). *O erotismo*. Trad. Élia Edel. Rio de Janeiro, Rocco, 1997.
- Alemán, Jorge (2004). "Prefácio" em: Castro, 2004.
- Anders, Günther (1948). *Lieben gestern*. Notizen zur Geschichte des Fühlens. (Amar ontem. Notas sobre a história do sentimento). Munique, Beck, 1997. Trad. Ciro Marcondes Filho.
- Badinter, Elisabeth (1986) *Um é o outro*. Relações entre homens e mulheres. Trad. de Carlota Gomes. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.
- Bataille, Georges (1943). *A experiência interior*. Trad. Celso Libânio Coutinho, Magali Montagné, Antonio Ceschin. São Paulo, Editora, Ática, 1992.
- Bataille, Georges (1957). *O erotismo*. Trad. Cláudia Fares. São Paulo, ARX, 2004.
- Bateson, Gregory (1972), *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 2000. (Edição original, 1972)
- Baudrillard, J. (1992) *Da sedução*. Campinas, Papirus, 1992
- Baudrillard, Jean (1984). *Esquecer Foucault*. Trad. Cláudio Mesquita e Herbert Daniel, Rio de Janeiro, Rocco, 1984.
- Beauvoir, Simone de (1967; 1970). *O segundo sexo*. Vol. 1 - Fatos e mitos. Trad. Sérgio Milliet. 4ª. Edição. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1970. Vol. 2 - A experiência vivida, 2ª. ed. S. Paulo, Difel, 1967.
- Birman, Joel. (1999). *Cartografias do feminino*. São Paulo, Ed. 34, 1999.
- Castro, Ignacio (2004). *La sexualidad y su sombra*. Buenos Aires, Altamira, 2004. Trad. Ciro Marcondes Filho

- Dallaire, Yvon (2002) . *Moi aussi... Moi plus 1001 différences homme - femme*. Québec, Option Santé, 2002.
- Deleuze, Gilles (1990). *Pourparlers (1972-1990)*. Paris, Minuit, 1990.
- Derrida, J. (1972) *La dissemination*. Paris. Éditions du Seuil, 1972.  
(Sobre o hímen)
- Derrida, J. (1978) *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion, 1978.
- Hegel, G. W. F. (1807/1966) *Fenomenologia do espírito*, FCE, México, 1966, p. 273)
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*. 2 Vols, Pfüllingen: Neske, 1961
- Inwood, Michael (s/d), *Heidegger*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, s/d.
- Kierkegaard, Sören (1984). *Diário de um sedutor*. São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- Lacan, Jacques (1981). *El seminário*. Livro 20. Aun, Paidós, Barcelona, 1981.
- Lawrence, D. H. (1973) *Filhos e amantes*. São Paulo, Círculo do Livro, 1973.
- Leiris, Michel (1938). *O espelho da tauromaquia*. Trad. Samuel Titan Jr. São Paulo, Cosac & Naify, 2001.
- Lévinas (1947b). *De l'existence à l'existant*. 2a. Ed., Paris, Vrin, 1998.
- Levinas, Emmanuel (1961). *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa, Edições 70, s/d [2000]
- Lévinas (1994). *L'intrigue de l'infini*. Paris, Flammarion, 1994
- Marcondes Filho, C. (2010). *O conceito de comunicação e a espitemologia metapórica*. Nova Teoria da Comunicação, Vol. III, tomo 5. São Paulo, Paulus, 2010.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.

- Nietzsche, F. (1881) *A gaia ciência*. In: Nietzsche, F. *Kritische Studienausgabe - KSA*, Berlim, de Gruyter, vol. III. Edição inglesa: *The Gay Science*, Nova Iorque, Random House, 1974.
- Nietzsche, F. (1888). *Crepúsculo dos ídolos.*, Lisboa, Edições 70..
- Nietzsche, F. (1878). *Humano, demasiado humano*. Edição inglesa: *Human, All-Too-Human*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982.
- Nietzsche, F. (1886). *Para além do bem e do mal*. S.Paulo, Cia. das Letras, 1993 (1886)
- Orwell, George (1948). 1984. São Paulo, nacional, 1976.
- Proust, Marcel (1923). *Sodoma e Gomorra*. Trad. Mário Quintana, 15ª. Edição. São Paulo, Globo, 2001.
- Sartre, Jean-Paul. (1947). *Huis clos*. Paris, Gallimard, 1947.
- Schrift, Alan B. (1990), *Nietzsche and the Question of Interpretation*. Between Hermeneutics and Deconstruction. Nova York-Londres, Routledge, 1990.