

# O difícil exercício da alteridade

Norma Missae Takeuti – UFRN

## RESUMO

A questão da alteridade abarca os aspectos de construção e de destruição do outro. Atitudes de aceitação do outro (amor) e de negação do outro (ódio) têm fornecido os seus elementos próprios a matizar os diversos cenários sociais de épocas e culturas diferentes. O teor do nosso questionamento fixa nossa atenção mais para o processo de negação do outro que, sob diversos modos, insiste em fecundar as relações e vínculos sociais atuais. As reflexões voltam-se para responder à questão: que processos psíquicos se articulam a um dado processo social, exclusão da alteridade externa, de acordo com. Castoriadis, de modo a engendrar relações onde dados outros são tomados como objetos de discriminação, de desprezo ou de ódio, e em certos casos, também como objetos de aniquilamento físico?

Palavras-chave: Alteridade. Negação do outro. Narcisismo. Processos psíquicos. Processos sociais.

## RÉSUMÉ

La question de l'altérité implique les aspects de construction et de destruction de l'autre. Les attitudes d'acceptation de l'autre (amour) et de négation de l'autre (haine) ont toujours fourni des éléments propres à nuancer les divers scénarios sociaux des différentes époques et cultures. Notre interrogation porte surtout sur le processus de négation de l'autre, lequel, de diverses façons, détermine, entre autres, les rapports et les liens sociaux actuels. Les réflexions tentent de répondre à la question suivante: quels processus psychiques s'articulent à un processus social donné, exclusion de l'altérité externe, cf. Castoriadis, de façon à engendrer des rapports où certains autres sont pris comme objets sociaux de discrimination, de mépris

ou de haine, et, dans certains cas, comme objets d'annulation physique?

Mots-clés: Altérité. Négation de l'autre. Narcissisme. Processus psychiques. Processus Sociaux.

Tratamos, em outros momentos (TAKEUTI, 2002), das “fantasias persecutórias” associadas aos jovens das periferias urbanas pobres brasileiras, tidos como indivíduos “sem futuro” e submetidos a uma “lógica perversa” de acusação e imputação virtual de perversidade, estejam eles efetivamente envolvidos ou não em situações delinqüenciais ou criminais. Analisamos os efeitos avassaladores desse processo sobre a subjetividade juvenil que, de partida, vê-se capturada num processo que denominamos “mortífero”.

Preocupados com o tema da “rejeição do outro” que toma diferentes expressões nas sociedades contemporâneas, temos buscado ampliar, desde então, o objeto de reflexão levando em conta outros campos empíricos de análise que rebatem no tema proposto, a partir de categorias analíticas que têm, de um lado, inspiração na Psicanálise e, de outro, na Sociologia. Nem todos os desdobramentos analíticos que emergem a partir dessa opção poderão ser aqui apresentados. Por ora, ocupar-nos-emos de uma parte da análise, partindo da questão suscitada naquela pesquisa: as experiências sociais negativas do jovem do *Outro lado do espelho social*<sup>1</sup> não estariam colocando em evidência um processo social

1 Conforme o título do livro supra-citado.

mais amplo, para não dizermos universal, que diz respeito ao desejo ou à necessidade de “negação do outro”, isto é, ao desejo ou a necessidade de excluir um “outro diferente” de nós (este “cada um de nós” que pretende ser o único a espelhar a decência humana!)? Em certas práticas sociais de exclusão, os “outros diferentes” não se tornariam somente “seres inferiores” a desprezar-se, como seriam também assimilados à natureza e condição animais (esses pivetes não são gente)<sup>2</sup> a tal ponto, que se torna legítimo matá-los porque são considerados “não-humanos”. Frases como “piolhos que devem ser esmagados”<sup>3</sup> expressam uma metáfora organicista, o que remete à representação da “limpeza”, à idéia de ter que sustar a contaminação e a infestação da considerada parte sã da sociedade. Essas citações e outras que reproduzimos, na citada obra, buscavam mostrar que jovens adolescentes pertencentes às camadas mais pobres da sociedade brasileira, e cuja identidade social está intimamente associada a uma trajetória de rua, “não valem” mais do que um animal, assim como o eram os escravos da época colonial na sociedade brasileira.

Recorrer à idéia da “animalidade” de certos grupos ou indivíduos parece ser uma “constante universal” para se justificar atos extremos de eliminação de determinados seres humanos, constata Burgat (1999, p. 51):

No campo da animalização dos humanos, a das vítimas da exterminação nazista, tantas vezes sublinhada, chegou-se a inscrevê-la [a animalização] até mesmo nos procedimentos de matança e no tratamento dos cadáveres. À questão lancinante ‘Por quê eles foram à morte como carneiros ao abatedouro?’ sublinhando a fatalidade de um processo de desindividualização e de negação da humanidade responde, como bem o mostra Hannah Arendt, quando do processo d’Eichmann, o fato de que na Romênia ‘expunha-se os cadáveres nos açougues judeus’.

2 Referências feitas aos jovens adolescentes de rua, conforme cap. 3 do livro acima.

3 Idem nota de rodapé anterior.

Tratou-se, o que diz essa autora, de algo pontual, num dado momento da história do Ocidente? Na atualidade, determinados processos sociais em curso na contemporaneidade tem tomado um caráter de inumanidade, confirmando a tese em que há enormes dificuldades de reconhecimento da alteridade. A obra *L'inhumanité ou le cannibalisme guerrier à l'ère néolibérale*<sup>4</sup> de Doray (2000) constitui-se num exemplar depoimento<sup>5</sup> de barbáries presentes – “guerra às crianças”, “guerra aos ventres [de mulheres grávidas]”, “guerra à memória”, “guerra ao humano no homem” – em diversos pontos do planeta (Bósnia, Argélia, Rwanda, Guatemala, Nicarágua, El Salvador, Somália, Tchetchênia, Vietnam...) como desdobramentos “naturais” das guerras, guerrilhas e conflitos locais, regionais ou internacionais. Sabemos, outrossim, que a barbárie, e o sofrimento social e coletivo dela resultante, não estão confinados aos momentos de extrema crise de uma sociedade. Ela “anda solta” até por lugares onde aparentemente reinam a paz. Barbárie e civilização parecem sempre ter ajustados os seus passos na instituição das sociedades<sup>6</sup>. Na perspectiva freudiana, é na tentativa de busca do equilíbrio entre as pulsões de vida e as pulsões de morte que a civilização emerge. Atitudes de aceitação do outro (amor) e de negação do outro (ódio) têm, então, juntamente, fornecido os seus elementos próprios a matizar os diversos cenários sociais de épocas e culturas diferentes.

O teor do nosso questionamento inicial fixa nossa atenção mais para o processo de negação do outro que sob diversos modos insiste em fecundar as relações e vínculos sociais atuais.

Para tanto, iniciemos pensando o contexto em que ocorre a eliminação social e simbólica (e física, também) de determinados outros, considerados, no mais das vezes, minimamente “inferiores”, a partir

4 O inumanitário ou o canibalismo guerreiro na era neo-liberal. (título traduzido).

5 Certamente, há tantas outras mais obras que poderiam vir a ser citadas.

6 Vale a pena conferir um recente artigo publicado no Brasil, intitulado *Figuras da barbárie* de Rabinovitch (2005).

da tese desenvolvida por Castoriadis (1990c)<sup>7</sup> acerca do racismo, o qual é, para ele, uma das expressões mais extremadas do ódio do outro. A sua problematização nos pareceu oportuna no sentido em que aborda aspectos, geralmente, pouco aludidos na literatura crítica sobre o assunto e, também, porque ela se constitui numa interessante ilustração de uma *démarche* que articula a análise da “instituição da sociedade” com a de sua contrapartida, em nível do psiquismo do ser humano singular. Para o autor, o racismo seria um avatar de “um traço empiricamente quase universal das sociedades humanas. Arrisca-se, ele, a pronunciar que se trataria de uma especificação monstruosa” (CASTORIADIS, 1990c, p.29): “Trata-se da aparente incapacidade [do ser humano] em se constituir como si mesmo, sem excluir o outro – e da aparente incapacidade de excluir o outro sem desvalorizá-lo e, finalmente, odiá-lo”.

Horrorizamo-nos e denegamos a visão de homem na sociedade que disso decorre, mesmo quando de relance podemos ver que o nosso mundo, de hoje e de ontem, está repleto de fatos fanáticos, de extrema intolerância em relação ao outro diferente ou aos seus atos – quer sejam relacionados às guerras religiosas, étnicas, políticas ou econômicas, quer sejam associados aos conflitos interpessoais na vida quotidiana – confirmando essa blasfêmia terrível relativa à humanidade.

Neste exato momento em que estamos redigindo este texto, chegam-nos notícias sobre manifestações bastante exasperadas, em vários países (Indonésia, Paquistão, Afeganistão, Irã, Líbano, Filipinas, Índia, Malásia, Quênia)<sup>8</sup> onde se faz presente o islamismo de maneira significativa<sup>9</sup>, a favor da punição dos jornalistas responsáveis pela publicação de charges do profeta Maomé. As notícias divul-

gam o atentado à embaixada dinamarquesa no Irã e pedido de morte dos jornalistas dinamarqueses, os primeiros a lançaram as charges, em setembro de 2005, bem como ameaças a embaixadas de outros países ocidentais que divulgaram as charges do profeta com referências sexuais, ao terrorismo etc. A partir dos debates na imprensa, podemos extrair alguns elementos de problematização<sup>10</sup>. Num dos debates do Observatório da Imprensa, intelectuais e pesquisadores presentes sustentavam que os povos árabes eram “intolerantes e fundamentalistas”, argumentando que o fundamentalismo padeceria de um “vício capital” – a intolerância. Em contrapartida, o Ocidente seria mais “democrático e tolerante” haja vista a sua aceitação e o respeito pela liberdade de imprensa. Para alguns debatedores, o fundamental do conflito oscilaria entre a liberdade de imprensa e a intolerância. Nesse sentido, as suas reflexões são pertinentes. Outras vozes poderiam, a seu turno, levantar diferente hipótese, configurando o conflito entre dois tipos de “fundamentalismo”: um primeiro, representado pelo “poder da fé” (islamismo) e um segundo, representado pelo “poder do dinheiro” (“Ocidente”). Hipótese esta que indaga se não haveria, também, um “fundamentalismo econômico-político” por trás de todo o discurso e comportamento das potências ocidentais engajadas num movimento de defesa de interesses que, no fundo, parecem ser mais particularistas do que universalistas; e, se não seria, do mesmo modo que o outro, um “fundamentalismo” tão intolerante que não admite a diferença? Os argumentos seriam, aí, diversos. Dentre eles, o conflito armado no Iraque quando, a partir de uma coalizão de alguns países ocidentais, se justificou a invasão e a destruição do Iraque sob a alegação de Sadam Hussein promover o terrorismo e deter armas de destruição em massa. Mesmo depois de constatadas as manobras fraudulentas dos EUA em suas tentativas de legitimar a invasão no Iraque,

7 O texto se baseia na edição francesa, razão pela qual os trechos referenciados podem apresentar uma tradução um pouco diferenciada (de nossa inteira responsabilidade) em relação à edição brasileira. Referimo-nos, mais especificamente, ao texto *Reflexões sobre o racismo* (CASTORIADIS, 1992, p. 27-41).

8 A cada dia aumenta a lista de países onde eclodem os protestos.

9 Na crescente adesão aos protestos, juntam-se países onde os muçulmanos não são maioria.

10 Este parágrafo do artigo foi enriquecido com as contribuições enviadas por José Ramos Coelho – Departamento de Filosofia/UFRN e membro da base de pesquisa *Poiesis* – Cultura e Subjetividade/UFRN.

justificaram, assim mesmo, a invasão em nome da implantação da “democracia”. A ingerência na soberania de outros povos, tal qual no momento de eleição de dirigentes de determinados países árabes, poderia vir a reforçar a idéia do “fundamentalismo econômico-político”: por exemplo, quando a Argélia elegeu dirigentes islâmicos, uma dada coalizão ocidental usou da força para impedir a sua posse; o mesmo podendo ser dito em relação à eleição no Irã e, mais recentemente, na Palestina. São numerosas as teses defendendo ser o móbil desse “fundamentalismo econômico-político” o controle sobre as reservas de petróleo e as riquezas naturais. Nesse sentido, “compreende-se” por que forças aliadas do Ocidente unem-se, em coro, diante da “ameaça” do Irã desenvolver tecnologia nuclear. E, “compreende-se” o coro de réplica que se interroga sobre os “direitos” dos EUA, “dono do maior arsenal atômico do planeta”, e que inclusive “já fez uso dele no passado matando milhares de pessoas inocentes”, na sua alegação para impedir um outro país de ter acesso aos mesmos recursos tecnológicos e militares. Sustemos, por ora, os infundáveis coros que possam “legitimamente” surgir em torno dos “prós e contras” ao poderio ocidental e ao mundo islâmico.

Estamos, de fato, diante de um dilema ou *antinomia* no seio da nossa própria cultura contemporânea, conforme Castoriadis (1990c, p. 36-38) indica: entre o “princípio de incomparabilidade das culturas” (diferença das culturas) e os “valores universais”. Trata-se do grande problema político e cultural, na atualidade, em que se verifica a antinomia na qual estão mergulhadas certas sociedades, particularmente as ocidentais, na sua pretensão em ser uma cultura, em meio às outras, na sua diferença, reconhecendo a alteridade (incomparabilidade das culturas; multiculturalismo) – ao menos teoricamente, pode-se dizer –ao mesmo tempo em que pretendem ser a “única” cultura a ter prerrogativas de estabelecer as “significações imaginárias sociais, com regras decorrentes, que têm valor universal” (CASTORIADIS, 1990c, p. 36-38). Esse tema nos remete para um outro ângulo de análise que exige

uma longa discussão que nos desvia dos nossos propósitos iniciais os quais privilegiam outros aspectos teórico-conceituais em torno do tema “negação da alteridade”.

Resgatemos uma idéia cara a Freud que nos projeta pelos caminhos tortuosos das relações humanas. Enriquez (1991a, p.200) indica que para Freud, “a reciprocidade total jamais existiu, em lugar nenhum, na medida em que o social seria, principalmente, o mundo da alteridade negada e imediatamente afirmada, de uma reciprocidade jamais vivida até o fim”. Não se trata, então, de reconhecer que o social, somente na atualidade, estaria esvaído ou diminuído de “possibilidades de experiências alteritárias legítimas” (BIRMAN, 2001)<sup>11</sup>, mas de saber, enfim, que ontem os homens viveram nas suas sociedades, assim como hoje, em déficit a relação de alteridade e de reciprocidade. É possível que, para os contemporâneos, a sensação seja a de que estejamos “mais do que nunca” vivendo processos acentuados de não-reconhecimento do outro, num movimento destrutivo, mas não seria esta a mesma sensação, por exemplo, de indivíduos que vivenciaram as relações sociais sob a égide das teorias raciais (diga-se, ideologias racistas) no final do século XIX e início do século XX? Tal questão não nos isenta, entretanto, de continuar aprofundando as nossas indagações para melhor compreender aquilo que tem (i)mobilizado a humanidade em tipos de relações que engendram tantos sofrimentos sociais.

A história humana é repleta de experiências sociais em que raramente se viu sociedades atribuírem às outras, posições de um mesmo patamar de igualdade. Não vamos retomar o tema, já bastante discutido nas Ciências Sociais, sobre o “etnocentrismo”, característica de certas sociedades ocidentais que pretenderam (e, ainda, pretendem, a custo de agressões manifestas ou veladas) a universalização da sua

---

<sup>11</sup> Retomaremos adiante a sua argumentação de que esse processo, que se exprime através do racismo e da intolerância, esteja hoje assumindo “formas inéditas”. O que importa, para nós, neste momento, é de indicar que tal fenômeno apresenta-se como uma constante universal.

cultura. A sociedade brasileira possui um acúmulo de experiências, desde os primórdios de sua formação social, de imposições de valores e relações, bem como de influências teóricas etnocêntricas que, até hoje, repercutem nos discursos, representações e práticas sociais e intelectuais existentes. O “etnocentrismo” é apenas uma das acepções mais conhecidas dessa onipotência: ele busca erigir, de maneira indevida, os próprios valores da sociedade a qual se pertence em valores universais (TODOROV, 1989, p. 21). Encontra-se, nessa concepção, implícita (e tantas vezes, explicitada) a inferioridade das instituições sociais dos outros, a qual nada mais é que “a outra face da afirmação da ‘verdade própria’ das instituições da sociedade-Ego” (CASTORIADIS, 1990c, p. 31). Compreenda-se como “verdade”, a exclusão de toda outra sociedade.

A questão da “exclusão da alteridade externa” (CASTORIADIS, 1990c, p. 32) remete, de fato, ao fenômeno do “narcisismo das pequenas diferenças” (FREUD, 1974). Mas, o que a inferioridade atribuída ao outro encobre, para além do narcisismo, do desejo de afirmação e de dominação, enquanto sociedade expansionista com fins econômicos, políticos, culturais e ideológicos? Se aceitarmos como válida a tese presente em Freud de que a ordem da exclusão é um componente bastante provável da instituição de toda sociedade, vemos uma pista interessante de problematização sobre o medo que o outro diferente suscita a cada relação real ou imaginária. Em certos casos, podemos mesmo falar do “terror do outro” resultando, por vezes, em reações truculentas.

É, pois, no racismo que encontramos algo mais específico que está além (ou aquém) do complexo de superioridade e que podemos articular, em seguida, com a questão do medo. Castoriadis (1990c, p. 32) abre-nos a interrogação: “Por quê aquilo que poderia permanecer simples afirmação da ‘inferioridade’ dos outros torna-se discriminação, desprezo, confinamento para se exacerbar, finalmente, em raiwa, ódio e loucura mortífera?” Os fatos atuais, expostos acima, podem servir de substrato para essa interrogação; do mesmo modo, a nossa pesquisa

que considera, num outro nível das relações sociais, o contexto de ódio e de hostilidade sociais onde determinados jovens brasileiros das periferias pobres se defrontam com pessoas que se sentem apoiadas socialmente na sua “legítima” atitude de aniquilamento (social, e em certos casos, físico), mesmo quando eles nunca tenham cometido atos criminais ou incivis. Que processos psíquicos se articulam a um processo social de modo a engendrar relações onde dados “outros” são tomados como objetos de discriminação, de desprezo ou de ódio, e em certos casos, como objetos de aniquilamento físico?

### **SOBRE O ÓDIO DO OUTRO**

O ódio do outro seria a “outra face de um ódio de si inconsciente”, cujo afeto, acrescenta Castoriadis (1990c, p. 35-36), “é um componente de todo ser humano”; ele está na base das “formas mais radicais do ódio do outro e se descarrega nas suas manifestações mais cruéis e mais arcaicas”. Chama-se, com isso, atenção para o mecanismo psíquico de defesa – o “deslocamento”, no qual o afeto permanece, havendo apenas mudança de alvo, de objeto. No racismo, o indivíduo continua com o ódio primordial (de si), contudo, agora, deslocado para o outro.

Enfatizamos: essa problematização leva em conta processos que são da ordem do inconsciente e considera os afetos, que em sendo componentes da própria estruturação do ser humano, como sempre passíveis de elaboração processual (incessante) psíquica, significando com isso que, em princípio, está dada a condição de possibilidade de sua transformação (em outros tipos de afetos). Quanto ao fundamento do “ódio de si”, há que se pensar naquele extrato inapreensível – “a mônada psíquica” – subsistente após a socialização da psique, que permanece sempre atuante no sujeito. A mônada, por características inerentes a todo “ser vivente” – “O Estado do sujeito hoje” (CASTORIADIS, 1990a), está sempre inadaptada em relação à realidade que se lhe impôs no processo de socialização da psique; ela jamais aceitou a imposição de se tornar um “indivíduo social” o qual é para ela a prova real do seu es-

facelamento. Isso nos remete para aquilo que Freud (1974) colocava em termos de paradoxo na atitude do homem, sempre premido entre as exigências do seu desejo próprio e as exigências sociais. Desse conflito estrutural resultaria processos tanto construtivos como destrutivos no que concerne a si próprio e/ou ao “outro” (inclua-se a sociedade).

Acrescidos dessa compreensão sobre a natureza do ódio do outro, atentemos para mais um argumento de Castoriadis no tocante à contra-identificação do sujeito preso nesse sentimento exacerbado: o seu ódio não suporta que o outro negado tenha as mínimas características de si, razão pela qual ele procura formas de desidentificação com o objeto do seu ódio, impedindo que o outro se torne como ele: “Le vrai racisme ne permet pas aux autres d’abjurer”<sup>12</sup> (CASTORIADIS, 1990c, p. 34). Daí, a “inconvertibilidade” do outro, aludida pelo autor no fenômeno de “fixação racista”, a qual é definida como a atitude em que determinados outros não são somente excluídos e inferiores, mas “inconvertíveis” porque se tornam portadores de atributos negativos de toda sorte ou constituídos de “má e perversa essência” de forma que se justifica todo ato de desprezo, até o de sua eliminação. O que há de mais terrífico no “imaginário racista” é o aspecto de não se permitir à conversão: o outro é simplesmente “inconvertível” (CASTORIADIS, 1990c).

Sobre isso, remetemos, mais uma vez, ao nosso estudo (TAKEUTI, 2002) em que tratamos detalhadamente das condições de vida dos jovens de segmentos pobres e miseráveis na sociedade brasileira, muitos deles enredados nas malhas do mundo da delinquência e do crime, considerados insanos, vilões da sociedade, rejeitados e colocados num “lugar” cuja carga simbólica negativa impede-os de acessarem a condições objetivas e subjetivas de reconhecimento social, somente podendo ser identificados socialmente pelo avesso. Os obstáculos à sua “convertibilidade” – entenda-se, de ser partícipe do jogo social instituído em que o exercício das normas,

das regras e das estratégias faz parte da luta pelo capital simbólico (no sentido de Bourdieu) – são de toda sorte impeditivos da possibilidade de remanejamento de suas identidades, fixadas em atributos negativos, e tão só neles. Podemos, ainda, pensar nos jovens descendentes de imigrantes, na França (atingindo, em menor grau, outros países: Bélgica, Alemanha, Grécia), que ganharam recentemente visibilidade midiática, em fins de 2005, quando “atearam fogo” em número surpreendente de veículos, equipamentos ou prédios: o acontecimento revela, entre outras coisas, a expressão de revolta desses jovens que vêem exauridas suas expectativas de obterem, algum dia, “conversão” (vir a ser como qualquer outro cidadão francês ou europeu). Trata-se da violência social e simbólica que atinge amplas parcelas da população, no Brasil e na Europa, assim como em outras partes do mundo, e que está em estreita conexão com processos sócio-econômicos, políticos e históricos dessas sociedades.

Num outro plano de violência, a dos massacres físicos, referida, no início do artigo, a partir de Doray (2000), a inclemente “inconvertibilidade” imposta por uns aos outros resulta, por vezes, em genocídios. Só podemos concordar com Birman (2001, p. 291-300) que a intolerância e o racismo têm, na atualidade, adquirido “novas feições aterroizantes”, indicando o “horror na atualidade”; certas práticas nazista e fascista, enfatiza o autor, ganham novas feições, sobretudo na “maneira bárbara” com que se trata adversários nos vários conflitos atuais entre povos, etnias ou facções religiosas diferentes.

O que nos chama, efetivamente, atenção na análise de Birman a propósito da exacerbada violência sobre o outro é que diferentemente de Castoriadis (ódio de si e do outro) o autor desenvolve-a a partir do tema “amor de si e do outro”. Evidencia dois processos que se contraporiam: “processo narcísico” e o “processo alteritário”. Ao nível do sujeito do inconsciente, haveria uma “oscilação estrutural” entre esses dois pólos; nessa tensão, o sujeito se constitui. No pólo narcísico, “o outro é sempre encarado como uma ameaça mortal para a existên-

12 “O verdadeiro racismo não permite aos outros de se retratar”.

cia autocentrada do sujeito”. Enquanto que no pólo alteritário, o “outro é encarado como uma abertura para o possível”, e tão-somente aí há a possibilidade de “o desejo” se manifestar e tornar possível a “experiência da diferença”. E é o social, o “outro absoluto”, que deve favorecer essa abertura ao sujeito. É nesse ponto que Birman (2001, p. 298) defende a idéia de que a ordem social, hoje, estaria destituída de valores ideais que possibilitassem o encontro com o outro, a vivência de experiências comuns. Já em 1991, Enriquez publicava *O retorno das forças obscuras – o racismo como sintoma*<sup>13</sup> uma análise contendo essas mesmas preocupações a partir de um olhar projetado para outros campos empíricos.

Antes, porém, de continuarmos nessa reflexão sobre a ordem social e a difícil fluidez do processo alteritário, vamos nos deter na dimensão de violência e de morte que comporta esse “amor de si” (Narciso). Voltamo-nos para um outro registro para ampliar a nossa compreensão. Coelho (2005, p. 19-47) demonstra em sua tese que no mito grego de Narciso, contado pelo poeta Ovídio, nas “Metamorfoses”, as pulsões de vida e as de morte se acham aí fusionadas. Analisando a trama, seus personagens e todas as relações que se produzem no mito, Coelho conclui que o tema da morte (acrescentamos que mesmo quando a violência surge aí sutilmente, ela está presente em todo o desenrolar do mito expondo o seu caráter avassalador) é uma questão central no mito de Narciso. Mais adiante, retomaremos o mito na vertente em que Narciso se relaciona, também, com o tema do “renascimento”. Por ora, importa-nos ver que Narciso foge permanentemente da relação com o outro, das trocas afetivas<sup>14</sup>. Esse outro para Narciso (assim como para qualquer sujeito) possui duas facetas: de um lado, figura de elo, de estabelecimento de uma relação alteritária, portan-

to, fonte possível de sua “libertação de uma dimensão especular aniquilante” (COELHO, 2005, p. 39); de outro, sujeito de desejo próprio, portanto, fonte possível de felicidade, como também de infelicidade. Mas por que uma relação alteritária significava, para Narciso, uma ameaça destrutiva (de morte)? A tragédia do belo Narciso estava no vaticínio pronunciado por Tirésias (COELHO, 2005, p.24), no seu nascimento: vida longa à condição de “ele não se conhecer” ou “ele não se vir”. Coelho (2005, p. 23) esclarece: “Segundo Frazer, a origem da lenda consiste na proibição arcaica de não mirar o reflexo nas águas, proibição que se funda no risco de morte”. Portanto, se Narciso foge das relações, infringindo dor e sofrimento aos que o amavam ou sentiam-se por ele atraídos, é porque o outro inevitavelmente fa-lo-ia se ver – “se conhecer; ver-se a si próprio” (COELHO, 2005, p. 23). Isso significa que o outro o instauraria num caminho da (des)construção, inevitavelmente acarretando abalos, lutos e dores. Mas, significa também que só nessa relação alteritária ele poderia enxergar para além da imagem de si – até então, tão-somente *simulacro fugidio* (COELHO, 2005, p. 34) espelhado no lago – e ajustar a distância do amor de si e, no “desenvolvimento”<sup>15</sup> (COELHO, 2005, p.36), expandir-se (criar-se) para outras representações. Alude-se aqui à hipótese psicanalítica fundamental que só num processo alteritário o sujeito se funda e se constitui em “sujeito desejante”. Mas, Narciso permaneceu “preso num amor estéril de si” (COELHO, 2005, p.36) e morre junto com o “ser amado” (miragem de si), não sem antes se ver face à sua verdade e não antes sem revelar, também, o ódio de si<sup>16</sup> que nada mais é que a recondução para si do afeto, antes dirigido aos outros, segundo a interpretação do autor.

13 *Le retour des forces obscures: le racisme comme symptôme* (ENRIQUEZ, 1991b, 2005).

14 Coelho apresenta (2005, p. 28-30) *O drama da ninfa Eco* que se apaixona por Narciso e que se vê repelida e desdenhada por aquele que ama: “O afeto que bate no peito de Narciso não é assimilado, não há trocas, é devolvido, rejeitado, como um som que vem e volta como eco, empobrecido” (p. 30).

15 Tome-se nos dois sentidos: primeiro, saindo do envolvimento exclusivo consigo; segundo, desenvolvendo-se.

16 “É uma ilusão imaginar que Narciso se fecha por excessivo amor por si mesmo. Essa máscara de auto-erotismo visa esconder um ódio dissimulado, ódio que se revela quando ele começa a desferir violentamente golpes contra si mesmo, até sangrar – o qual parece ser uma repetição da agressividade materna outrora dirigida contra si” (COELHO, 2005, p. 39).

Vemos com o mito de Narciso que o “amor de si” carrega no seu bojo possibilidades de violência, de ódio (de si e do outro), e mesmo de morte. Se para Castoriadis, o ódio do outro tem fundamento no ódio de si – este ligado ao processo de “arranque da mônada”, de perda do “paradisiaco” (mundo da indiferenciação, da plenitude) – cujo afeto é, ulteriormente, deslocado para outrem; para Birman (2001, p. 297), é o amor de si impossibilitando o sujeito a uma abertura ao outro que o leva à “utilização voraz do corpo do outro para afirmar de maneira predatória seu autocentramento”. Ambas as versões possuem algo em comum, o sujeito narcísico (que se acha pleno e perfeito) ou o sujeito frustrado (que se sente incompleto e que anseia pela completude) buscam rejeitar/agredir (pulsões de morte) o outro que representa, justamente, a sua possibilidade de vir a ser sujeito de desejo. Ambos os tipos de sujeito fogem do outro e/ou destroem o outro devido ao seu medo da morte. Precisamente, na raiz da violência e do ódio está a enorme dificuldade em aceitar a mortalidade “real e total”, ou seja, aquilo que Castoriadis (1990c, p. 36) chama de “nossa segunda morte que vem após nossa morte da totalidade imaginária, da onipotência, da inclusão do universo em nós”. Ou, como dizíamos anteriormente, após esse nosso “arranque” da mônada fechada.

### **SOBRE A ANGÚSTIA DE MORTE E A ORDEM SOCIAL**

A dificuldade dos homens em fazer face à sua mortalidade conduz-nos a um outro registro constante da vida social, qual seja, o da angústia social de morte. A vulnerabilidade estrutural dos homens (enquanto seres destinados para a morte) torna a tarefa de viver como simples mortal uma das mais difíceis a se realizar, sobretudo quando, na sociedade, predomina o princípio da negação da morte. Não é assim de se estranhar se os homens tenham que produzir ininterruptamente artefatos para a perenização da sociedade, assim como a deles próprios (por exemplo, os investimentos no campo biomédico atestam a desenfreada busca de pílulas mira-

bolantes de prolongamento da vida, bem como as tecnologias genéticas abrem perspectivas inclusive para a reprodução do ser humano em laboratório); e mais, tenham que inventar instituições, obras, objetos e práticas como respostas à angústia de morte que, para além do medo da desintegração física, revela o temor do *caos*. Hobbes já o dizia: “o medo da morte é a pedra angular das instituições” (apud CASTORIADIS, 1990b, p.154). Do mesmo modo que Schopenhauer afirmava: “o medo da morte é a mãe da religião e da filosofia”.

Então, cada sociedade fornece respostas a essa angústia segundo o modo como constituem suas “significações imaginárias centrais” (CASTORIADIS, 1975). Por exemplo, os gregos inventaram as epopéias onde os heróis se eternizavam a partir dos feitos heróicos e, com isso, derivaram uma ética de vida em face da morte. O que está em questão nas condutas dos homens modernos é o frenesi que caracteriza essa vontade deliberada em vencer incansavelmente a morte (ao mesmo tempo em que não cessam de provocá-la) sem que ela esteja colocada no seu horizonte de problematização. Espécie de eufemização da morte através da produção de objetos que transcendem a própria força e limites do homem: na sociedade contemporânea, por exemplo, a produção de carros potentes, aviões supersônicos, foguetes, computadores, robôs, armas nucleares, e também, atletas, manequins e seres “performáticos” (no corpo e “alma”) produzidos com a ajuda de componentes químicos fabricados em laboratórios, bem como clones, atestam, entre outras coisas, a profunda dificuldade do homem em se reconciliar com o “fluir da vida”, como notava Octávio Paz (1984) no seu primoroso ensaio *O labirinto da solidão*. Referindo-se, num dado momento da obra, mais especificamente à sociedade americana, o autor nos perfila imagens de um povo que passa, o tempo todo, forjando um mundo à sua imagem, num mecanismo incessante de negação da morte. Produzem objetos “não-humanos” nos quais não se reconhecem e, por conseguinte, não conseguem nem mais se reconhecer nos seus semelhantes: “como aprendiz de feiti-

ceiro, suas criações já não o obedecem” (PAZ, 1984, p. 23). A modernidade americana (não só ela) concebeu a vida, imobilizando-a na negação da velhice e da morte. A desenfreada e constante criação de objetos, na contracorrente da própria natureza, estariam em estreita relação com a angústia do homem no mundo, diante das próprias limitações, revelando toda a sua dificuldade em reconciliar com o fluir da vida para a morte e criando impasses no plano das relações humanas devido ao acentuado desenvolvimento de insensibilidade para os problemas alheios. O interesse por *outrem* fica reduzido a um círculo muito restrito de pessoas de maior proximidade, passando o resto do mundo a ser desinvestido (no sentido pleno da libido). Convergem aqui, mais uma vez, as constatações de Birman (2001, p. 298): “vivemos atualmente presos a ideais particularistas, autocentrados, em que não existem valores que possam nos reunir como uma comunidade abrangente”.

Não haveria mais, nesse ambiente, lugar para o “renascimento” de Narciso. Retomemos o mito, por mais um instante: o poeta Ovídio (COELHO, 2005) conta que Narciso ao afogar-se no lago, transforma-se numa flor. No momento em que perece, ele renasce transfigurado. Narciso, amante de si, morre quando se vê “face a face consigo, com a sua verdade” (COELHO, 2005, p. 37), mas ressurge como um outro: narciso em flor. Esta parte do mito diz respeito à metamorfose possível<sup>17</sup> a partir do olhar que atinge os abismos da profundidade de si.

Em sociedades onde o tempo está pressionado pela medida do dinheiro (“tempo é dinheiro”) e o movimento das pessoas impulsionado em direção ao “produzir sempre, mais e mais” objetos e fetiches,

17 Interessante observação do autor sobre a especificidade do reflexo d’água diferentemente do reflexo do espelho-vidro: “O reflexo devolvido pela água de sua imagem, ao contrário do reflexo superficial dos espelhos, tem profundidade tridimensional. Se a superfície polida do espelho impede a passagem da mão que quer tocar a imagem refletida, na água essa mão perpassa e mergulha. Toda vez que ele toca a imagem, esta desaparece. O que aflora é a consistência do fundo e a inconsistência da aparência” (COELHO, 2005, p. 34-35, grifo nosso).

sempre um algo fora de si (mesmo quando se trate de produção estética corporal, por exemplo), os “narcisos contemporâneos” parecem ter menos chances de encontrar uma sustentação social para fazer face à “morte” do seu ego cativo no engodo de valores produtivista, utilitarista e consumista que insistem em impregnar o imaginário social contemporâneo. O desafio lançado ao homem moderno, conclui Green (1983, p. 280) em sua obra *Narcissisme de vie – Narcissisme de mort*, é que ele “só pode contar consigo próprio já que os deuses desertaram o céu”.

Os indivíduos vêm-se, assim, cada vez mais, com dificuldades em tecer elos, uns arremessados ao “gozo solitário” (BIRMAN, 2001, p. 298) e outros sofrendo a solidão da escassez ou pobreza de suas relações de convivialidade (ENRIQUEZ, 2004/2005)<sup>18</sup>, mas de todo modo mais temerosos e inseguros nessa “solidão imposta” (ENRIQUEZ, 2004/2005). Somos tentados a apelar para a figura de *Janus* (em lugar de Narciso) para falarmos do homem que para encontrar o bem-estar e fugir do mal-estar apela para a *in-diferença*<sup>19</sup>, segundo o conceito de “narcisismo de morte” proposto por Green (1983).

O autor postula a existência de um “narcisismo negativo (narcisismo de morte), sombra dupla do Eros unitário do narcisismo positivo”<sup>20</sup> que se

18 Artigo deste dossiê da revista Cronos.

19 Green explicita (1983, p. 53): “Essa in-diferença procurada com ardor é a intolerância à indiferença dos outros – é o que Freud observa justamente na raiz da paranóia. O ponto de equilíbrio dessas tensões, que visa a sua anulação recíproca, é a imobilização no ponto zero, insensível às oscilações do outro e do Eu imóvel. Indiferença entre bom e mau, dentro e fora, Eu e objeto, masculino e feminino (ou castrado). A plenitude do narcisista é obtida tanto pela fusão do Eu com o objeto como pelo desaparecimento do objeto e do Eu no neutro, ne-uter”.

20 Recapitulemos, com Green (1983, p. 20-39), sumariamente o que seria o narcisismo positivo: processo em que o Eu torna-se, ele próprio, seu próprio objeto de desejo, ou seja, o desejo pelo objeto é transformado em desejo pelo Eu. É o desejo do Um com a extinção do traço do desejo do Outro (p. 20). “A independência assim adquirida pelo Eu em relação ao objeto é precioso, mas ela é precária. Porque o Eu jamais poderá substituir totalmente o objeto” (p. 22). O narcisismo toma a face da morte (*Janus*) em casos em que não há a realização unitária do narcisismo. Nesse caso, “a vida torna-se equivalente da morte porque ela é o abandono do desejo” – é a “anorexia de viver”

orienta para a *inexistência*, a “anestesia”, “o vazio”, o “branco” (neuro). A largas passadas nessa complexa tematização, podemos reter que a busca do “não-desejo do outro, da inexistência, do não-ser” não é senão uma outra forma de acessar a imortalidade (fugir da idéia da morte).

“Se deixar morrer” é uma metáfora da apatia, da inércia, da não vontade, do não-desejo por algo, é a “perda de toda ilusão do futuro” (BIRMAN, 2001, p. 278). É a indiferença que prima nesse modo de funcionamento. Não é mais preciso negar frontalmente o outro, pois ele é completamente desinvestido – tanto faz se ele vive ou morre. Nada que é de fora parece interessar a *Janus*. Mas o que chama atenção nesse movimento que se apóia no trabalho da pulsão de morte é que este se dá em nome da resistência do Eu em desaparecer. Ou seja, o que o narcisismo de morte tem no horizonte é o desmanche do sofrimento que o outro pode lhe causar, a sua destabilização pela presença do outro. Não custa lembrar o postulado freudiano: os outros investidos afetivamente, libidinalmente, emocionalmente, podem tanto nos amar como nos hostilizar, pois podem expressar desejos tanto compatíveis quanto incompatíveis com os nossos, tanto podem nos propiciar a felicidade como a infelicidade. Referimos, num dado momento acima, ao “temor do caos” e que agora exige uma definição. Enriquez (1991a, p. 160) na sua análise do vínculo social nos esclarece:

O caos está em nós (em nossa clivagem, em nossa pulverização interna) e entre nós e os outros, pois o outro está ali sempre como promessa de amor e perigo provável, pois o outro nos assinala sua diferença e sua semelhança englobante, porque projetamos nele parte de nós mesmos e ele se comporta da mesma forma. [...] Devemos também admitir que o caos primordial é simplesmente a imagem psíquica projetada de nossos medos, de nossas dúvidas, de nossa ruína possível (como o evoca Winnicott), de nosso temor de um outro que pode se revelar como

perseguidor e torturador. O caos está presente de maneira constante, alucinatória, encantatória em cada um de nossos gestos e pensamentos. Podemos nos desfazer em pedaços a qualquer momento, e a qualquer instante o outro pode se revelar realmente como nosso carrasco.

Portanto, é desse outro mesmo que *Janus* tenta se proteger, aspirando primordialmente se preservar, e mais do que isso, sobrepujar-se ao perigo (que o outro lhe suscita) caindo na “indiferença”, no “não-desejo” (o que significa a morte psíquica), mas sobretudo, porque essa “fascinação pela morte subentende um fantasma de imortalidade”<sup>21</sup>.

## SOBRE A QUESTÃO DA ALTERIDADE E DO SEU RECONHECIMENTO

As reflexões acima conduzem-nos, finalmente, a concluir quão difícil é o exercício da alteridade. Seguimos com Enriquez na sua obra *Da borda ao Estado – Psicanálise do vínculo social* (1991a), mais particularmente o cap. VII, onde o autor aprofunda um ângulo da teoria freudiana que é o “da alteridade e do seu reconhecimento”. Cumpre notar, nessa abordagem: primeiro, aponta-se para as marcas da “tragicidade” do vínculo social – o próprio da estrutura constitutiva do ser humano é a ambivalência e a dificuldade em estabelecer laços harmoniosos com o outro; segundo, desenvolve-se que o temor do outro está sempre presente devido às reminiscências das experiências arcaicas terríficas – os outros estão sempre nos reavivando os nossos medos arcaicos.

Nas obras *Totem e tabu, Psicologia de grupo...*, *O mal-estar na cultura*, Freud coloca-nos na trilha da

21 O zero dá condições para nunca sentir falta de que quer que seja (mecanismo de negação da falta), explica Green. Se pensarmos que Freud avançou na sua hipótese de pulsão de morte (reflexões sobre a guerra e a morte), cujo destino seria predominantemente a destruição do outro, estamos apenas tocando na ponta do *iceberg*. Green (1983, p. 276) acrescenta aí mais uma dimensão quando argumenta sobre a “nossa indiferença em relação à morte dos outros, quando esses não fazem parte do patrimônio libidinal”. Mesmo se formos tocados dolorosamente pela morte de outro(s), resignamos diante da perda porque o sentimento “triunfante” do nosso Eu ter sobrevivido é mais forte; com isso o fantasma da imortalidade do eu continua preservado, esclarece o autor.

(p. 22-23). Em *Além do princípio do prazer*, Freud dissertava sobre o desejo do retorno ao estado inanimado, e é isso que estaria em jogo no narcisismo de morte onde a “petrificação do Eu visa a anestesia e a inércia na morte psíquica” (p. 23). O Eu visa um “retorno regressivo ao ponto zero” (p. 38).

violência subsistindo sempre no âmago das relações humanas e que, embora contida pela cultura, permanece sempre potencialmente latente. No entanto, para Freud, os vínculos sociais e afetivos não são marcados somente pela violência, pela destruição do outro, enfim pelas pulsões de morte. Os laços de amor, amizade, solidariedade, ou seja, as pulsões de vida contracenam no registro do psiquismo humano quanto no do registro social. Aliás, as suas primeiras teorias colocam o primado nas explicações do prazer e do amor. Contudo Freud, em seguida, vai postular a insuficiência da força do amor para o estabelecimento de elos entre os homens e para a instituição da sociedade, devido à presença, tanto na vida humana, como na vida social, das pulsões de morte, mas também, “em princípio, porque é impossível que os seres humanos reconheçam plenamente sua alteridade”<sup>22</sup> (ENRIQUEZ, 1991a, p. 164).

Por que é “impossível” reconhecer a alteridade? Porque o ser humano não mantém com os outros tão-somente relações de amor, de amizade, de cumplicidade, de solidariedade, de reciprocidade! Mesmo o amor tem como avatar o desejo de posse, a sedução, a diluição no e do outro, o ressentimento pelo não-reconhecimento do seu desejo (feridas narcísicas), o egoísmo em querer resguardar o sentimento amoroso no restrito elo a dois. Ademais, considerando-se os desdobramentos dessa análise até as suas últimas conseqüências seria inviável, resalta Enriquez (1991a, p.167), pensar uma sociedade estruturada no predomínio do amor (paixão). “Acrescentemos um outro elemento, argumenta ele, de sua impossibilidade: o amor, com sua potência, levaria os seres à fusão amorosa (e à indiferenciação), ou ao excesso erótico, à perda de referências sociais e à morte social”.

22 O autor complementa: “Para fazê-lo [criar a civilização], seria necessário que cada um tivesse com os outros somente relações de amor, de convivência ou de aliança. Seria ainda necessário que o amor não arrastasse consigo essas escórias fundamentais que são a inveja, a posse, a absorção do outro, e que o amor não fosse contrário à marcha da civilização. O amor, no seu extremo, é tão perigoso quanto a violência” (ENRIQUEZ, 1991a, p. 167).

Nesse sentido, o “problema da alteridade abarca os aspectos da construção do outro e da destruição do outro” (ENRIQUEZ, 1991a, p. 160). A ameaça do aniquilamento está tão presente, no amor ou no ódio, quanto a possibilidade de realização e satisfação do indivíduo na relação com os outros, o que resulta sempre em relações ambivalentes. Quem, então, não re-conhece ter se ressentido, algum dia, a sua própria ambivalência e a dificuldade de estabelecer laços harmoniosos? Essa ambivalência no registro da nossa interioridade e com relação à exterioridade, todos nós a vivenciamos nas nossas experiências sociais, desde a tenra idade. Sem dúvida, o mais difícil processo de aprendizagem e de criação na vida social situa-se no plano das relações humanas, observa Enriquez (1991a, p. 159), concluindo que o mais inexorável nesse processo é que a dificuldade em estabelecer “vínculo com outrem” revela nossa “dificuldade de viver conosco mesmo”. E, acrescentamos, é a confirmação de nossa solidão “estrutural”. Desta, procuramos a vida inteira fugir sem lhe escapar. Entretanto, a solidão não encerraria somente uma face sombria e Rilke já o dizia, na carta ao jovem poeta, que dela se poderia retirar frutos para o nosso enriquecimento pessoal. Assim visto, ela é a “porteira” que abre novos caminhos, pessoais e coletivos<sup>23</sup>. Afinal, quem mais do que Narciso viveu tanta solidão? Não renasceu ele em flor depois de descobrir-se? Podemos, então, reler o mito de Narciso como uma trajetória do vínculo – da negação à sua afirmação (pela transformação de si e do outro). Contudo, transposto ao nível social e diante dos fatos “quentes” que a contemporaneidade tem exposto, resta sobre essa trajetória, ainda enormes indagações inquietantes, pois *Janus* (o indiferente) e outras “figuras de morte” (os intolerantes) escancararam suas feições mais do que, no plano individual, cada um o deseja.

23 Conferir o artigo de E. Enriquez, neste dossiê.

## REFERÊNCIAS

BIRMAN, Joel. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BURGAT, Florence. La logique de la légitimation de la violence: animalé vs humanité. In: HÉRITIER, F. **De la violence II: séminaire**. Paris: Éditions Odile Jacob, 1999.

CASTORIADIS, Cornelius. L'état du sujet aujourd'hui. In: \_\_\_\_\_. **Le monde morcelé: les carrefours du labyrinthe III**. Paris: Editions du Seuil, 1990.

CASTORIADIS, Cornelius. **L'institution imaginaire de la société**. Paris: Editions du Seuil, 1975.

\_\_\_\_\_. **La montée de l'insignifiance: les carrefours du labyrinthe IV**. Paris: Editions du Seuil, 1996.

\_\_\_\_\_. Psychanalyse et politique. In: \_\_\_\_\_. **Le monde morcelé: les carrefours du labyrinthe III**. Paris: Edition du Seuil, 1990.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre o racismo. In: \_\_\_\_\_. **As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 27-41.

\_\_\_\_\_. Réflexions sur le racisme. In: \_\_\_\_\_. **Le monde morcelé: les carrefours du labyrinthe III**. Paris: Edition du Seuil, 1990.

COELHO, José Ramos. **De Narciso a Edipo: a criação do artista**. Natal: EDUFRN, 2005.

DORAY, Bernard. **L'inhumanaire ou le cannibalisme guerrier à l'ère néolibérale**. Paris: La Dispute/Snédit, 2000.

ENRIQUEZ, Eugène. **Da horda ao estado: psicanálise do vínculo social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

\_\_\_\_\_. Da solidão imposta a uma solidão solidária. **Cronos**, Natal, v. 5/6, n.1/2, p. 19-33, jan./dez. 2004/2005.

\_\_\_\_\_. Le retour des forces obscures: le racisme comme symptôme. In: **Les figures du maître**. Paris: Arcantere, 1991, p. 273-287.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na cultura. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas**. São Paulo: Imago, 1974. v.21.

GREEN, André. **Narcissisme de vie: narcissisme de mort**. Paris: Minuit, 1983.

PAZ, Octávio. **O labirinto da solidão e post-scriptum**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

RABINOVITCH, Gerard. Figuras da barbárie. **Psicologia em Revista**. Belo Horizonte, v. 11, n. 17, p. 11-18, jun. 2005.

TAKEUTI, Norma M. **No outro lado do espelho: a fratura social e as pulsões juvenis**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

TODOROV, Tzvetan. **Nous et les autres**. Paris: Editions du Seuil, 1989.